

Walter Reese-Schäfer

Grenzgötter der Moral

Der neuere europäisch-amerikanische
Diskurs zur politischen Ethik



Springer VS

Grenzgötter der Moral

Walter Reese-Schäfer

Grenzgötter der Moral

Der neuere europäisch-amerikanische
Diskurs zur politischen Ethik

Prof. Dr. Walter Reese-Schäfer
Universität Göttingen, Deutschland

ISBN 978-3-658-00166-7
DOI 10.1007/978-3-658-00167-4

ISBN 978-3-658-00167-4 (eBook)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2013

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Springer VS ist eine Marke von Springer DE. Springer DE ist Teil der Fachverlagsgruppe Springer Science+Business Media.
www.springer-vs.de

Inhalt

Vorwort zur Neuausgabe 2012	9
Vorwort zur Erstausgabe 1997	13
Einleitung	17

Erster Teil Diskurs und Moralität

1. Kapitel: Die Diskursethik von Karl-Otto Apel	45
1.1 Das Begründungsproblem in der Diskursethik Karl-Otto Apels	45
1.2 Das Anwendungsproblem	62
1.3 Politik, Moral, Recht (das Ausdifferenzierungsproblem)	67
1.4 Partizipatorischer Revisionsbedarf des politischen Systems? (Das Institutionenproblem)	71
1.5 Das Motivationsproblem und sein Zusammenhang mit der Methode der Diskursethik	75
2. Kapitel: Habermas' Diskurstheorie der Moral	79
2.1 Die Differenz zwischen Apel und Habermas: Begründungs- und Unbedingtheitsanspruch	79
2.2 Das Anwendungsproblem	86
2.3 Das Motivationsproblem	94
2.4 Ist die Diskurstheorie der Moral eine politische Theorie?	100
2.5 Faktizität und Geltung - Die Diskurstheorie des Rechts und des Rechtsstaates	105
2.6 Ausdifferenzierung und Einheit	116
3. Kapitel: Otfried Höffes Denkansatz einer normativ-kritischen Ethik	120
3.1 Kommunikative Entscheidungsfindung als Strategie politischer Gerechtigkeit	120
3.2 Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf Höffes Theorie zu? Das Anwendungsproblem und die Motivationsfrage	129
3.3 Kommissioneninstitutionalismus: Die Institutionenfrage	132
3.4 Eine Restauration der Fundamentalphilosophie?	134
3.5 Höffes Auseinandersetzung mit der entmoralisierten Moral als Ethik moderner Politik	136

4. Kapitel: Apokalypse oder Anpassung. Die nichtdiskursiven Modelle von Hans Jonas und Hermann Lübbe als Gegenbild **142**

- 4.1 Hans Jonas und die mögliche Ökodiktatur. Das Problem der moralischen Apokalyptik 143
- 4.2 Die Begründungsstruktur 147
- 4.3 Die Moralistik der Üblichkeiten und ihre Probleme: Hermann Lübbe 150

Zweiter Teil Kommunitarische Moralthorien

5. Kapitel: Kritiken des liberalen Individualismus **162**

- 5.1 Die Kritik des ungebundenen Selbst und der Rawlsschen Gerechtigkeitstheorie: Michael Sandel 162
- 5.2 Gegen die Ästheten, Manager und Therapeuten als tonangebende Charaktermasken unserer Zivilisation: Alasdair MacIntyres Klage über den Verlust der Tugenden 173
- 5.3 Die Kritik des atomistischen Individuums: Charles Taylor 188
- 5.4 War die Debatte zwischen Kommunitariern und Liberalen falsch angelegt? 204

6. Kapitel: Demokratische Tugendlehre **212**

- 6.1 Gewohnheiten des Herzens: Die amerikanische Zivilreligion in der Sicht Robert Bellahs 213
- 6.2 Liberale Tugenden und die republikanische Tradition in Amerika 221
- 6.3 Liberale Tugenden als hermeneutisch-reflexive Selbstdeutung des Liberalismus (Stephen Macedo) 229
- 6.4 Politikwissenschaftliche Diskussionen in Deutschland zur Tugendlehre und zu den moralischen Ressourcen 241

7. Kapitel: Kommunitarische Praxis **247**

- 7.1 Kommunale Graswurzeldemokratie: Benjamin Barber 247
- 7.2 Kommunitarisches Denken als politisch-soziale Bewegung: Amitai Etzioni 259
- 7.3 Sozialdemokratischer Aristotelismus: Martha Nussbaum 274

8. Kapitel: Kritische Perspektiven **286**

- 8.1 Ein kritischer Exkurs zum Gemeinschaftsbegriff in den USA und Europa: Von Tönnies über Parsons zu Plessner und Sennett 286
- 8.2 Kommunitarismus und Feminismus 297
- 8.3 Ein Rückblick auf den kommunitarischen Diskurs unter dem Aspekt der Frage nach Begründung, Anwendung, Institutionen, Motivation und der Ausdifferenzierung. 303

Dritter Teil

Differenzierungstheorien der Moral - Die neuen Grenzgötter

9. Kapitel: Sprachanalyse und pluralistische Gerechtigkeit: Jean-François Lyotard	318
9.1 Die verlorengegangene Begründung	318
9.2 Die philosophische Politik des Widerstreits: das Applikationsproblem	327
9.3 .Das Institutionenproblem	331
9.4 Das Motivationsproblem	335
9.5 Das Ausdifferenzierungs- und Reintegrationsproblem	336
10. Kapitel: Michael Walzers Sphärentheorie der Trennungen	338
10.1 Die Kunst der Trennungen: Das Institutionenproblem	339
10.2 Die Sphären der Gerechtigkeit	343
10.3 Der Wohlfahrtsstaat	349
10.4 Das Problem der Kompensation unter den verschiedenen Sphären (Ausdifferenzierung und Reintegration)	354
10.5 Walzers hermeneutische Methode, die zugleich sein Begründungsverfahren und seine Applikationskonzeption impliziert	359
10.6 Universalismus, Kriegsgründe und Kriegführung. Ausweitung der Theorie über die Grenzen des Nationalstaats hinaus	371
11. Kapitel: Luhmanns systemtheoretischer Weg der horizontalen Bereichstrennungen	388
11.1 Die Zurückweisung des Begründungsproblems bei Luhmann	389
11.2 Das Anwendungsproblem bei Luhmann	391
11.3 Das Institutionenproblem	400
11.4 Motivation und Zivilreligion	403
11.5 Differenzierung und Reintegration	406
12. Kapitel: Die Differenz von Philosophie und Demokratie: Richard Rorty und die neue Selbstdeutung der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls	408
12.1 Die Trennung von Politik und Metaphysik als Auflösung des Begründungsproblems	410
12.2 Die Institutionen der Grundstruktur	416
12.3 Das Applikationsproblem	424
12.4 Die besonderen Tugenden des liberalen Prozeduralismus: das Motivationsproblem	427
12.5 Ist Rawls vielleicht doch ein Kommunitarier? Die Frage nach den gesellschaftlichen Grundlagen seiner Theoriekonzeption	428
12.6 Ausdifferenzierung und Reintegration	435

Schluss	443
Literaturverzeichnis	459
Personenregister	521
Sachregister	525

Vorwort zur Neuausgabe 2012

Die politische Gesellschaft der Demokratien braucht eine politische Ethik, die ihre eigenen Grenzen zu reflektieren vermag. Bloß postulierende Ethikkonzeptionen, wie sie die Traktate füllen, taugen nur für Feiertagsreden und werden allenfalls dann politisch relevant, wenn ein scheinheiliger Prediger mal wieder an seinen eigenen Postulaten gemessen wird und dadurch zu Fall kommt. Immanuel Kant, der als ein Philosoph der Grenzziehungen gelten kann, sprach in seinem politisch wirkungsmächtigsten und folgenreichsten Text vom Grenzgott der Moral, welcher dem Jupiter als Grenzgott der Gewalt nicht weicht.¹ Die politische Ethik einer pluralistischen politischen Wirklichkeit wird diese Metaphorik eher noch ein wenig polytheistischer wenden müssen, um ihre Grundüberlegung pointiert zu umreißen, dass nämlich die frei fließenden, häufig beliebige und destruktive Züge entwickelnden Moraldiskurse als Gegengewicht eines Denkens in Grenzen und der Grenzziehungen bedürfen, um mit liberaldemokratischen Politikstrukturen kompatibel zu werden. Bei der Rede von den Grenzgöttern handelt es sich um eine Metapher, die sich vor und außerhalb der großen monotheistischen Religionen ansiedelt, denn politische Theorie muss zwar mit den aktuellen Religionsformen kommunizieren können, darf aber nicht auf ihnen aufbauen. Das ist zuletzt in der Diskussion zwischen Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger überzeugend herausgearbeitet worden, vor allem mit dem Argument, dass religiöse Positionen genau wie säkulare ihren Platz in der modernen Gesellschaft behaupten können müssen, aber der Übersetzung in eine allen, auch den andersreligiösen und nichtreligiösen Gruppen verständliche Sprache bedürfen.²

Diese Intention meiner „Grenzgötter der Moral“ ist vor allem von katholischer Seite wohlwollend und positiv aufgenommen worden. So hat Friedhelm Hengsbach mir mit der ihm eigenen Ironie versichert, das Buch werde an der Jesuitenhochschule Sankt Georgen wie eine Art Bibel verwendet. Doch nicht nur dort und in der protestantischen Welt ist das Buch aufmerksam gelesen worden. Die Perspektive der Grenzziehungen und der Gedanke ihrer Notwendigkeit und politischen Produktivität ist aber inzwischen auch schon in der islamischen Welt angekommen, nämlich in Mohammed al-Jabris kantisch betitelter „Kritik der arabischen Vernunft“.³ Die Grenzgötter haben

¹ Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden, in ders., Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik, Hg. Karl Vorländer, Hamburg 1973, S.151. Peter Sloterdijk hat die Grenze als ein Grundwort von Kants Philosophie identifiziert, vgl. Peter Sloterdijk, Philosophische Temperamente. Von Platon bis Foucault, München 2009, S. 68.

² Walter Reese-Schäfer, Habermas, Ratzinger und die postsäkulare Gesellschaft, in: Wilhelm Guggenberger/Dietmar Regensburger/Kristina Stöckl (Hg.), Politik, Religion, Markt: Die Rückkehr der Religion als Anfrage an den politisch-philosophischen Diskurs der Moderne. Edition Weltordnung – Religion – Gewalt 4, Innsbruck University Press Innsbruck 2009, S. 61-88.

³ Dazu Holger Zapf/Walter Reese-Schäfer, Eine Kritik der arabischen Vernunft. Das philosophische Projekt al-Gabiris, in: Hamid Reza Yousefi und Klaus Fischer (Hg.), Viele Denkformen – eine Vernunft? Über die vielfältigen Gestalten des Denkens, Nordhausen 2010, S. 233-248. Mohammed Abed Al-Jabari, Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung, Berlin 2009.

damit eine überkonfessionelle und über die Religionen weit hinausgreifende Statur im Sinne des antiken Begriffs der *Oikumene* angenommen. Die befreienden Grenzziehungen haben also die Funktion, in den verschiedensten partikularen Regionen des Politischen ähnliche Regelungsformen zu ermöglichen, um den weltweit wandernden Individuen aus den unteren wie den oberen sozialen Schichten nicht nur einen Gaststatus, wie noch Kant sich das vorstellte, sondern auch ein Heimischwerden zu ermöglichen.

Die Verfahrensweise in den „Grenzgöttern der Moral“, bei den verschiedenen Ethikkonzeptionen jeweils eine Prüfung nach ihrer Lösung von fünf Grundproblemen der Ethik vorzunehmen, nämlich des Begründungsproblems, des Anwendungsproblems, des Motivationsproblems, des Institutionenproblems sowie des Ausdifferenzierungs- und Reintegrationsproblems, hat sich als außerordentlich fruchtbar erwiesen. Die von mir behandelten Ethiken haben ihre Schwäche meist in der Motivationsfrage, die in klassischen und modernen, auf dem Interesse basierenden ökonomischen Ethiken meist recht überzeugend gelöst wird, oft aber auf Kosten der Begründung und des Eindringens interessengeleiteter Motivationen in Bereiche, denen dies zunächst fremd war, also einer Art von Imperialismus des Eigeninteresses. Das Hobbessche Motiv, die ursprünglich rational begründete Angst vor dem Kampf aller gegen alle, welches ebenfalls eine starke Motivation darstellt, sich an Regeln zu halten, wird von Hans Jonas zu einer Heuristik der Furcht vor neuen, vor allem technischen Entwicklungen gesteigert. Eine ursprünglich rational verstandene Angst kann so zu einer allgemeinen Welt- und Lebensangst übersteigert werden, in deren Wirkungsbereich der Gestus einer Übertreibung von Gefahren den Lichtschein einer Art guten moralischen Tat erwerben kann.

Der Band beschränkt sich, wie im Untertitel vermerkt, auf den europäisch-amerikanischen Diskurs zur politischen Ethik. Mittlerweile hat sich in der politischen Philosophie eine neuartige transkulturelle Sicht entwickelt, welche es noch stärker erforderlich macht, statt der herkömmlichen monistischen Herangehensweise ein pluralistisches Modell zu betonen. Transkulturellen, postkolonialen Theorien habe ich mich in mehreren, zunächst noch ideengeschichtlich orientierten Arbeiten angenähert.⁴ Ob die fünf Grundfragen der Grenzgötter der Moral auch auf diese sich neu herausbildenden Diskurse übertragbar sind, muss m.E. gründlich in einer eigenen Studie geprüft werden. Ich würde es auf jeden Fall für vorschnell halten, die Universalität auch nur meiner Fragestellungen zu dekretieren, denn schon in der Fragestellung kann eine Voreingenommenheit liegen.

Politische Ethik ist kein in sich ruhender Bereich, sondern ein dynamischer Prozess. Die Vorstellung eines normativen Monismus gehört in eine heute überholte, weil einstmals langsamer sich entwickelnde Welt, die den normierenden Beobachtern aus der Philosophie mit ihrer Orientierung an der Idee ewiger Wahrheiten sogar als statisch erschienen war. Heute erleben wir Dynamisierungen, die rascher ablaufen als Biographien und in einer unübersichtlich gewordenen Welt viele Menschen schon in der Mitte ihres Lebens überholt haben. Die Vorstellung eines festen lebenslangen Arbeitsplatzes ist selbst in Japan hinfällig geworden. Konnte man in der alten Bundesrepublik noch durch Nebengeschäfte des Politischen reich werden, genügen heute schon kleine-

⁴ Walter Reese-Schäfer, Platon interkulturell gelesen, Nordhausen 2009; ders., Aristoteles interkulturell gelesen, Nordhausen 2007.

re Unregelmäßigkeiten, um einen Bundespräsidenten in den politischen Abgrund zu stoßen. Allerdings hatte dieser sich vorher durch allzu große moralisierende Selbstgewissheit hervorgetan, und gegen seine Vorgänger als Ministerpräsident Niedersachsens wie als Bundespräsident einen jakobinischen Verfolgungswillen an den Tag gelegt, den man nun nur zu gern auf ihn selbst zurückfallen ließ. Wer die Erinnyengesänge des Moralisierens gegen andere anstimmt, den packen die Furien besonders gern. Die Grenzgötter der Moral lehren hier eher kühle Nüchternheit.

Wenn ich das Buch heute neu zu konzipieren hätte, würde ich stärker noch als in der Erstfassung die Grenzlinien zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten ausloten wollen, wohl wissend, dass es hier keine dauerhaften Regeln, sondern nur dynamisierte Prozessanalysen geben können. Wenn man konkrete Fälle behandelt und praktische Regeln angeben will, gerät man von der Systematik auf das häufig unterschätzte Feld der Kasuistik. In dem gemeinsam mit Christian Mönter verfassten Band „Politische Ethik“ habe ich zu diesen Fragen und zu dem Teillösungsmodell, politisch-moralische Wandlungsprozesse durch mitlaufende Ethikkommissionen zu begleiten, Stellung genommen.⁵ Die Kasuistik hat neben gewissen, wenn auch vorübergehenden Tempovorteilen, vor allem den Vorzug der Praxisnähe und Praxisorientierung. Die politische Ethik wird in jenem Band aufgefasst als ein Bereich von Verpflichtungen und Verantwortlichkeiten, die eigenständig politisch begründet werden müssen. Ein Grundfehler vieler auf die Politik einwirkender Moralvorstellungen ist, wie schon in den Grenzgöttern entwickelt, ihre Fremdsteuerung, sei es durch Religion, Theologie, Metaphysik oder interessierte Professionsethiken.

Die „Grenzgötter der Moral“ sind ein disziplinüberschreitender Versuch, moderne Ethik neu zu überdenken: Re-Thinking Modern Ethics, wie das von Erlanger Tagungsorganisatoren genannt worden ist. Entscheidend sind hier zwei Transformationsprozesse: John Rawls' Abwendung von einer vollständig durchkonstruierten, von zwei Grundprinzipien konsequent angeleiteten Theorie der Gerechtigkeit zu einer politischen Ethik des Liberalismus, die entschlossen das Eigenrecht politischer Pluralität, von ihm als „Bürden der Vernunft“ bzw. Bürden der Urteilskraft bezeichnet, und Jürgen Habermas' stillschweigende Aufgabe des Projekts der Diskursethik und ihre Ersetzung durch eine Vielzahl von politisch argumentierenden und dadurch ebenfalls der Pluralität des Politischen Rechnung tragender Einzelansätze. Es ist bemerkenswert, dass Habermas in seinen politisch-moralischen Aufsätzen in keiner Weise auf Argumentationsfiguren aus der Diskursethik und aus der Universalpragmatik zurückgreift, die er doch anfangs als Grundlegung einer politischen Ethik entwickelt hat. Wir sollten ihm das nicht vorwerfen, sondern daraus die Lehre entnehmen, dass politische Ethik nicht auf transzendentalisierenden Ableitungsverfahren, sondern auf politischen Argumenten beruht.

Die beiden führenden politischen Ethiker unserer Zeit haben sich von den großen Erzählungen in einem teilweise mühsamen und schmerzhaften Prozess der Selbstaufklärung fortbewegt, den ich in diesem Band nachzuzeichnen und nachzuvollziehen versuche. Das Scheitern der Letztbegründung hat den Weg frei gemacht von den Groß-

⁵ Walter Reese-Schäfer/Christian Mönter, Politische Ethik. Philosophie, Theorie, Regeln. Reihe: Politik als Beruf, Wiesbaden 2012.

entwürfen aus einem oder wenigen Prinzipien zu den vielfältigen, oft auch diskurstörenden Grenzgöttern. Ohne die theoretische Wahrnehmung und praktische Beachtung der Grenzlinien wird jeder neue Ethikversuch wiederum scheitern müssen. Die Transformation von präliberalen und präpluralistischen Ethikkonzeptionen zu einer eigenständigen politischen Ethik: das ist das Kernthema meines Entwurfs, der an Aktualität gegenüber der Erstausgabe eher noch gewonnen hat.

Ich danke Christian Mönter für die Durchsicht der Neuausgabe und Tom Pflücke für die Anfertigung des Personen- wie des Sachregisters.

Vorwort zur Erstausgabe 1997

Die Beobachtung der gegenwärtigen Diskussionen zur politischen Ethik offenbart ein Spannungsfeld zwischen sachlicher Morablehnung auf der einen Seite und einem Alltagsdiskurs in Presse und Öffentlichkeit, der moralische Empörung als Mittel der politischen Kontrolle und Ausübung von Macht vielfältig zu nutzen versteht. Skandale werden je nach Stand der Dinge als Tragödie oder Komödie zelebriert.

Im Durchgang durch die wichtigsten derzeit in Europa und den USA diskutierten Ethikkonzeptionen werde ich prüfen, ob es nicht doch einen Weg der Verteidigung der Binnenrationalität des politischen Systems geben könnte, der die Kontrollmöglichkeiten von Moralphotentialen nutzt, ohne dem Machtrausch des Moralisierens zu verfallen.

Diese Arbeit versteht sich als Zwischenschritt und Zwischenbilanz einer Materialaufarbeitung, die ich mit monographischen Einzeldarstellungen zu den meisten der hier behandelten Theorien begonnen habe. Die monographischen Darstellungen haben besonders im Falle von Apel und Luhmann eine ganz eigene und bisher in der Literatur so nicht vorliegende Perspektivierung vorgenommen. Apels Begründungsanstrengungen, die für einen vom derzeitigen analytischen Hauptstrom der philosophischen Diskussion geprägten Rezipienten als unverständlich, ja beinahe skurril erscheinen mussten, hatte ich im ideengeschichtlichen Fragekontext der deutschen Nachkriegssituation verständlich zu machen gesucht. Luhmann habe ich gegen den Strich einer ausschließlich an einer engen systemtheoretischen Begrifflichkeit orientierten Rezeption, aber durchaus im Sinne seiner eigenen Vorgehensweise und Intention als Hermeneutiker gedeutet.

Die jetzt vorliegende Arbeit kann auf solche Rekonstruktionsaufgaben weitgehend verzichten und braucht sie allenfalls noch in nachvollziehbarer Weise zu resümieren. Nunmehr geht es darum, die einzelnen Ansätze im größeren Fragehorizont der gegenwärtigen Ethikdiskussion zu analysieren, also Querschnittsfragen zu stellen, die zwar immer noch den einzelnen Modellen Gerechtigkeit widerfahren lassen wollen, bei denen aber klar ist, dass mein eigenes Frageraster den Vorrang hat. Dadurch werden die Gewichte gegenüber den Selbstdarstellungen und Selbstsichten dieser Theorien verschoben.

In meinen Einführungsbänden zu Lyotard, Apel, Habermas, Luhmann, zu Richard Rorty und zu den Kommunitariern⁶ habe ich mich um eine umfassende Darstellung der jeweiligen Theorien in ihrer inneren Kohärenz und nach ihrem eigenen Anspruch, vor allem aber im gesellschaftlichen und ideengeschichtlichen Horizont ihrer Zeitsituation bemüht. Dabei kommen jeweils auch die begrifflichen und methodischen Probleme zur Sprache, die in einer auf den Bereich der politischen Ethik konzentrierten Arbeit nicht

⁶ Vgl. Walter Reese-Schäfer, Karl-Otto Apel zur Einführung, Hamburg 1990; ders., Lyotard zur Einführung, Hamburg 1988, 2. Auflage 1989, 3. Auflage 1995; ders., Jürgen Habermas, Frankfurt am Main und New York 1991; ders., Luhmann zur Einführung, Hamburg 1992, 6. Auflage 2011; ders., Richard Rorty, Hamburg 2. Aufl. 2006.

explizit behandelt werden können. Um Wiederholungen möglichst zu vermeiden bzw. auf ein unvermeidliches Maß zu beschränken, verweise ich auf diese Veröffentlichungen, die ihrem Anspruch nach mehr sein sollen als bloße Einführungsbände.

Allerdings will ich meine Zuordnungsversuche in einem zugegeben vergrößerten, aber dadurch möglicherweise auch pointierenden Telegrammstil zusammenfassen, wohl wissend, dass dies nur der Textsorte eines Vorworts, nicht aber im Haupttext angemessen ist:

Die kritisch-hermeneutische Befragung konnte so Lyotards späte Theorieentwicklung, mit der er erst bekannt wurde, im Kontext eines intellektuellen Neuanfangs ehemals französischer Linker lokalisieren, deren marxistische Grundpositionen in den späten sechziger und frühen siebziger Jahren in einen nachhaltigen Dekonstruktionsprozess geraten waren und die sich danach in einer längerdauernden Orientierungskrise befanden.

Karl-Otto Apels Denken ist nicht nur eine innertheoretische Folge aus der sprachanalytischen Wende der Philosophie seit Wittgenstein, sondern in der spezifischen Form seines moraltheoretischen Letztbegründungsversuchs vor allem auch eine Antwort auf die Problemstellungen jener deutschen Kriegs- und Nachkriegsgeneration, die einen radikalen Umschlag des Denkens erlebte und beinahe verzweifelt nach neuen verbindlichen und doch philosophisch anspruchsvollen, haltbaren Orientierungen suchte. Habermas' Denken schließlich lässt sich ideengeschichtlich teils ebenfalls in diesem Umfeld, vor allem aber in der Tradition eines westlichen, unabhängigen Marxismus verstehen. Der Aufstieg von Luhmanns zunächst im Zusammenhang einer Bürokratietheorie entwickeltem systemtheoretischen Sondermodell ist gewiss einerseits Reflex des Bedürfnisses nach neuen, nun aber flexibilisierten Großtheorien, andererseits eine Analyse und Durchdringung dessen, was nach der Reformeuphorie der späten sechziger Jahre als beharrendes Moment in der Gesellschaftsorganisation erst neu wieder erkannt werden musste. Richard Rortys Pragmatismus habe ich als Radikalisierung der innerphilosophischen sprachanalytischen Wende in Richtung auf eine sich hermeneutisch begründende Lebensform gedeutet, die ihre Selbstsicherheit überhaupt nur findet im Umfeld und vor dem ideengeschichtlichen Hintergrund eines sich selbst als stabil empfindenden und auf verhältnismäßig stabilen gesellschaftlichen Verhältnissen beruhenden Amerikanismus. Durch diese Verankerung kann Rorty auf alle jene Letztbegründungsanstrengungen verzichten, derer Apel in einer völlig anderen intellektuellen Situation so sehr bedarf.

Die Kommunitarier schließlich waren vor dem Hintergrund dieser Methode zu verstehen als Antwort auf einen in den Reagan-Jahren gepredigten individualistisch ausgeprägten Liberalismus, dessen praktische Insuffizienz sich schon nach relativ kurzer Zeit manifestierte, auch wenn Appelle an den Gemeinssinn sich erst mit der Clinton-Wahl von 1992 und wohl auch nur als vorübergehender Ausschlag der Meinungsbildung in politische Resultate umsetzten. Das kommunitarische Denken konnte so einerseits als Gegenreaktion, andererseits als Vorläufer eines Stimmungsumschwungs in Teilen der Bevölkerung interpretiert werden. All diese Überlegungen und Analysen brauchten nach diesen Vorarbeiten hier nur noch angedeutet zu werden. Den Abschnitt über die kommunitarischen Moraltheorien habe ich so angelegt, dass er auch dann verständlich ist, wenn der erste Teil nicht gelesen wurde.

Die ersten Fassungen von Kap. 5.1, 5.2., 5.3., 6.1, 7.1, 7.3., sowie Teile von Kapitel 10 wurden in meinem Band „Was ist Kommunitarismus?“ vorabgedruckt⁷. Ich danke dem Campus-Verlag für das freundliche Entgegenkommen bei der vertraglichen Gestaltung der Rechte. In der hier vorliegenden Überarbeitung habe ich meine inhaltliche Position zwar nicht verändert, die Darstellung aber auf den doppelten Umfang erweitert, um zusätzliche Aspekte ergänzt und ansonsten komplett überarbeitet. Die Hauptveränderungen sind die Aufnahme der sich selbst als liberal verstehenden Tugendkonzeptionen, der Blick auf die deutsche Diskussion über moralische Ressourcen (6.2 bis 6.4) und die ausführliche Behandlung von Amitai Etzionis Versuch, den Kommunitarismus als politisch-soziale Intellektuellenbewegung ins unmittelbar Praktische zu wenden. Völlig neu hinzugekommen ist die ausführliche Kritik in 5.4., die dann im gesamten 8. Kapitel den begriffsstrukturellen Vorgaben dieser Arbeit entsprechend noch vertieft wird.

Durch das Konzept der Differenztheorien der Moral habe ich die Möglichkeit entwickelt, einen Autor wie Walzer sowie die neuere Entwicklung der Gerechtigkeits-theorie von John Rawls besser verstehen zu können: nicht als paradoxe Zwischenposition eines liberalen Kommunitarismus oder kommunitären Liberalismus, nicht als Schwanken oder theoretisches Zugeständnis, sondern als eigenständiges, drittes Konzept. Auf diese Weise ist Michael Walzer mit seiner Sphärentheorie der Trennungen auf die Seite der Lösungen gerückt. So ist es möglich, die anfangs hochinteressante, inzwischen die Debatte aber lähmende Polarisierung von Liberalismus und Kommunitarismus zugunsten eines trennungstheoretischen Konzepts überwinden.

In den Kapiteln 1 und 2 sowie 9 und 11 habe ich an einige Argumentationen und Überlegungen aus meinen Büchern über Apel, Habermas, Lyotard und Luhmann angeknüpft und vor allem die Argumentation gegen die Letztbegründung, die im Schlusskapitel des Apel-Bandes nur skizziert war, hier in ausführlicherer, Apels Gegeneinwände berücksichtigender und wie ich hoffe stringenter Form erneut vorgetragen.

⁷ Walter Reese-Schäfer, Was ist Kommunitarismus?, Frankfurt am Main und New York 1994.

Einleitung

Die seit den siebziger Jahren kontinuierlich anhaltende und eher noch intensiver gewordene Beschäftigung mit Fragen der Ethik ist mehr als das Relikt eines vormodernen Normativismus, das sich dereinst durch den weiteren Fortgang der Wissenschaften als überholt erweisen wird. Der „Ethikboom“⁸ in den westlichen Gesellschaften hat gute Gründe und nachvollziehbare Ursachen, weil äußere und theorieimmanente Entwicklungen zusammenkommen. Auf der politischen und gesellschaftlichen Seite ist Moral der „Preis der Moderne“⁹, weil die wachsenden Eingriffsmöglichkeiten immer mehr Bereiche dem, was man als gegeben oder als Schicksal hinnehmen konnte, entziehen und damit Entscheidungen erfordern. Ethikdiskussionen sind darüber hinaus offenbar ein besonderer Preis der Demokratie, weil die spontane Reaktion einer diffusen Öffentlichkeit auf Problemstellungen, wenn andere Orientierungen nicht vorhanden sind, zunächst einmal ins Moralische zu gehen scheint. Darauf komme ich später noch zurück. Ein öffentlicher Moralbedarf allein hätte aber nicht ausgereicht, auch eine hinreichend interessante theoretische Diskussion auszulösen. Ein theorieimmanenter Ursprung kam hinzu: John Rawls hat mit seiner *Theorie der Gerechtigkeit*, die nach einigen Vorveröffentlichungen 1971 erschienen ist, dem Ethikdiskurs die schon verloren geglaubte politische Dimension zurückgewonnen und eine außerordentlich fruchtbare und facettenreiche Diskussion eröffnet. Unter den Tausenden von Veröffentlichungen, die schon in den siebziger Jahren zu Rawls erschienen sind,¹⁰ waren die beiden meistdiskutierten und wohl auch wichtigsten zwei wirtschaftsliberale und individualistisch argumentierende Antworten auf Rawls' entschieden wohlfahrtsstaatlich orientierten Sozialliberalismus: Robert Nozicks *Anarchie, Staat und Utopie* und James Buchanans *Die Grenzen der Freiheit*.¹¹ Diese Diskussionen sind inzwischen in so verbindlicher und solider Weise dargestellt worden, dass ich hier viele Seiten einsparen und mich gleich auf die gegenwärtige Diskussion konzentrieren konnte.¹² In den achtziger Jahren setzte nämlich eine ganz andere Beschäftigung mit Rawls ein, die seitdem als kommunitarische Kritik des Liberalismus diskutiert wird. Wenn man die Rawls-Diskussion der

⁸ Heiner Hastedt, Ekkehard Martens (Hg.), *Ethik*. Ein Grundkurs, Reinbek 1994, S.7.

⁹ Otfried Höffe, *Moral als Preis der Moderne*. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt, Frankfurt am Main 1993.

¹⁰ Die Rawls-Bibliographie von Wellbank u.a. enthielt schon 1982 2511 Einträge. Vgl. Ian Shapiro, *Political Criticism*, Berkeley, Los Angeles und Oxford: University of California Press 1990, S. 7, und J. H. Wellbank, D. Snook, T. D. Mason, *John Rawls and his Critics. An Annotated Bibliography*, New York 1982.

¹¹ Vgl. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books 1974. Nozick hat seine Position inzwischen übrigens in Richtung auf eine Individualethik des guten und glücklichen Lebens stark revidiert. Dazu: Robert Nozick, *Vom richtigen, guten und glücklichen Leben*, München und Wien 1991 (Original: *The Examined Life. Philosophical Meditations*, New York 1989). Buchanans bahnbrechendes Werk, an dessen Titel übrigens Michael Sandel sich in seiner Rawls-Kritik anlehnt, war: James M. Buchanan, *Die Grenzen der Freiheit*. Zwischen *Anarchie und Leviathan*, Tübingen 1984 (Original: *The Limits of Liberty*, Chicago und London 1975).

¹² Vgl. vor allem Peter Koller, *Neue Theorien des Sozialkontrakts*, Berlin 1987; Wolfgang Kersting, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages*, Darmstadt 1994.

siebziger Jahre als Renaissance vertragstheoretischen Denkens interpretieren kann, dann kann man das kommunitarische Denken als eine Art Renaissance von Hegels Kritik an der kantischen Ethik betrachten, in der er gegen Kants auf Subjektivität gegründete Moralität die Sittlichkeit der Institutionen und Lebensformen gestellt hat.¹³ Die gleiche Denkbewegung von eher abstrakten Anfängen hin zu einer Betrachtung der konkreten diskursiven Lebenswelt hat sich in der Diskursethik von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas vollzogen. Die Rawlssche Vertragstheorie bleibt für beide im Hintergrund und bei der Behandlung konkreter Fragen außerordentlich wirksam, obwohl die Diskursethik meint, festeren Boden unter die Füße zu bekommen, indem sie die Vertragsmetapher durch die Figur der Reflexion auf notwendige Voraussetzungen des Diskurses ersetzt.

Man kann mit einer typologisierenden Vergröberung die Diskurstheorien und die kommunitarischen Theorien der Moral gleichermaßen als konsensorientiert ansehen, auch wenn speziell in der Diskursethik genau wie in den Vertragstheorien der Konsens prozeduralistisch und nicht notwendigerweise inhaltlich zu begreifen ist. Die Einheitsorientierung wird allerdings dann überdeutlich, wenn man als Kontrastfolie die radikal dissensorientierten neueren französischen Theorien der Auflösung der Vernunfteinheit nimmt. Da ich eine solche Gegenkonzeption nicht einfach als intellektuelles Suchinstrument zur Problemfindung verwenden wollte, habe ich den theoretisch elaboriertesten Ansatz, nämlich Lyotards auf Wittgensteins Sprachspielkonzeptionen aufbauende Lehre vom Widerstreit verwendet. Der geschärfte Sinn für Dissense ist für mich aus Gründen, die ich in der Kritik der Diskursethik und des kommunitarischen Denkens darlegen werde, das eigentliche und weiterführende Ergebnis des Ethikdiskurses in den achtziger und neunziger Jahren. Im dritten Teil dieser Arbeit werde ich unterschiedliche Formen von Dissenskonzepten darstellen.

Begriffsdefinitionen

Bevor die Fragestellung genauer skizziert werden kann, ist es erforderlich, die in dieser Arbeit verwendeten Grundbegriffe kurz zu definieren. Ich bemühe mich dabei um Knappheit, weil die Definitionen nur ein Bedeutungsfeld umreißen und abgrenzen sollen. Die gängige Überschätzung des Definierens halte ich für unangemessen. Im Zeitalter des Nominalismus wäre es eine wenig überzeugende Strategie, aus einem Begriff Aussagen folgern zu wollen, die eine andere als rhetorische Tragfähigkeit aufweisen.¹⁴ Die Politik ist vor der Semantik, nicht umgekehrt, wie Sprachphilosophen gerne glauben.

Die Definitionen sind als Hilfsmittel und Leitfaden zur Verständigung gedacht, nicht als mehr. Sie können nicht einmal immer konsequent durchgehalten werden, da die Quellsprache oft anders aufgebaut ist und auch nicht ohne Rest in derart doch

¹³ Wolfgang Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt am Main 1986.

¹⁴ Hier wird auch in der politischen Theorie noch zuviel Begriffsmetaphysik betrieben, bei der es wohl mehr um die Zugehörigkeit zu Kreisen von „Eingeweihten“ als um wissenschaftliche Theoriebildung geht.

pragmatisch restringierte Definitionsformen übersetzt werden kann. Eine Begriffsgläubigkeit, die beansprucht, allein aus begrifflichen Zuordnungen und Begriffsaufstufungen zwingende Beweise ableiten zu können, ist diesem Ansatz fremd.

Moraltheorie ist in meinem Sprachgebrauch die deskriptive Theorie über Funktionen und Eigenschaften von Moral. Ethik will ich mit Luhmann definieren als eine Form von Reflexionstheorie der Moral¹⁵, die selber normative Züge trägt, also versucht, „gute“ von „schlechter“ Moral zu trennen. Als Moral sollen gelten handlungsleitende Vorstellungen über das, was als „gut“ angesehen wird.¹⁶ Moralität soll sein die Lehre von den moralischen Regeln, die sich um deren vernünftige Begründung bemüht, während Moral selbst als soziale Tatsache begriffen wird.

Gelegentlich verwende ich den von Hegel so geprägten Gegenbegriff Sittlichkeit als die Form von Moralität, die im Herkommen und den Üblichkeiten wurzelt, ihre Vernünftigkeit, wenn man ihm denn an diesem Punkt folgen will, also in der Tradition findet. Tugenden sind die für den persönlichen Bereich formulierten Verhaltensregeln.

In politischen Kontexten geht es immer um anwendungsbezogene Moralkonzeptionen. Der Begriff der Anwendung erklärt sich selbst. Es ist allerdings eine sprachliche Abgrenzung erforderlich. Der in letzter Zeit häufig verwendete Begriff „angewandte Ethik“ suggeriert, hier müsse nur ein woanders schon vorgefertigtes Konzept auf irgendeine „Praxis“ angewandt werden. Entsprechend wird auch der Titel „praktische Ethik“ verwendet, obwohl an sich doch Ethik immer schon Teil der praktischen Philosophie ist. Das Praxis- oder Anwendungsproblem lässt sich, was die Verwirrung noch größer macht, selber wieder rein theoretisch abhandeln. Allerdings scheint mir ein Missverhältnis dann vorzuliegen, wenn Bücher über die Anwendungsprobleme von Moraltheorie noch wesentlich abstrakter und noch mehr bloß begriffsexplizierend abgefasst werden als solche über die Begründung.¹⁷ In meinem Sprachgebrauch soll Anwendung einfach die Reflexion auf die Umsetzungsmöglichkeiten von Ethikkonzeptionen bezeichnen. Ich verbinde mit diesem Begriff keine eigene Sparte der Ethik.

Politik werde ich verstehen als Herstellung kollektiv verbindlicher Entscheidungen, in der Demokratie durch Prozeduren, die die Zustimmung der Bevölkerung garantieren sollen, und zwar in verschiedenen, nach pragmatischen Gesichtspunkten zu bestimmenden Formen. Zur Politik gehört immer auch, und das macht sie zu einem besonderen und mit besonderer Sorgfalt zu behandelnden Bereich, dass sie mit der Macht zu zwingen verbunden ist.¹⁸ Alle Themen, gleichgültig ob aus dem Bereich der Technik, Wirtschaft, Kunst oder Religion können in die besondere Form eines politischen

¹⁵ Vgl. Niklas Luhmann, „Ethik als Reflexionstheorie der Moral“, in: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3, Frankfurt am Main 1989, S. 358-448.

¹⁶ Vgl. dazu Heiner Hastedt, Aufklärung und Technik. Grundprobleme einer Ethik der Technik, Frankfurt am Main 1991.

¹⁷ Beispiele dafür sind: Klaus Günthers Arbeit über den Sinn für Angemessenheit, Frankfurt am Main 1988; Robert Alexys Theorie der Grundrechte, Frankfurt am Main 1986; aber auch der von Karl-Otto Apel und Matthias Kettner eigentlich als Konkretion ihrer Theorie gedachte Band: Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft, Frankfurt am Main 1992. Auch Ernst Vollraths Ausführungen über die Urteilskraft, das Praxisprinzip par excellence, bleiben rein begrifflich und wirken deshalb gegenüber dem Problem selbst, wie nämlich praktisch zu urteilen sei, ein wenig wie ein performativer Widerspruch.

¹⁸ Zur Explikation vgl. Kap. 12 und John Rawls, Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989, Frankfurt am Main 1992, S. 345.

Pro und Kontra gebracht werden und wechseln so möglicherweise ihre ursprüngliche Funktion.

Den Begriff „des“ Politischen verwende ich aus zwei Gründen eher ungern und vermeide ihn nach Möglichkeit, auch wenn John Rawls ihn in einer, wie ich meine, durchaus angemessenen und unproblematischen Form expliziert hat¹⁹: einmal wegen des Anklangs an Carl Schmitts Freund-Feind-Unterscheidung, zum anderen deshalb, weil er in zu voraussetzungsvoller Weise davon ausgeht, dass der politische Bereich ohne weiteres als ein ausdifferenzierter Bereich der modernen Gesellschaft angesehen werden kann. Diese Lehre von der Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaften hat eindrucksvolle Erfolge bei der Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und moralischer Wertung bei der Differenzierung zwischen Kunst, Religion und Wissenschaft erzielen können. Es wäre aber vorschnell und zunächst einmal nicht mehr als ein nicht hinreichend begründeter Analogieschluss, nun anzunehmen, auch „das Politische“ ließe sich umstandslos als eigener Bereich ausdifferenzieren. Meine These in diesem Buch wird sein, dass die Ausweitung des Ausdifferenzierungsgedankens auf den Bereich der Politik zwar konsequent ist, aber zu Problemen und zu Paradoxien führt, die so schwerwiegend sind, dass hier allenfalls eine gemäßigte Form der Ausdifferenzierung vertretbar ist. In der Sprache der Systemtheorie: Politik lässt sich nicht wirklich stringent als geschlossenes System beschreiben.²⁰

Demokratische Politik wird verstanden als der Versuch, bei der Herstellung kollektiv verbindlicher Entscheidungen die tatsächliche Zustimmung der Bürger zu gewinnen und diese auch in gewissen Grenzen revidieren zu können, sofern die Zustimmung nicht mehr gegeben ist. Dieser Demokratiebegriff ist einerseits so allgemein angelegt, dass er die Zustimmung verschiedener demokratietheoretischer Richtungen wird finden können. Auf der anderen Seite ist er speziell genug, um eine Politik eines überdemokratischen Wahrheitsanspruchs oder eines anders als durch Zustimmung definierten Allgemeininteresses auszuschließen.

Eine wichtige Grundlage der gegenwärtigen weitreichenden Akzeptanz von Demokratie ist, dass dieser Begriff durch den Liberalismus des 19. Jahrhunderts um das Moment der individuellen Autonomie, d.h. des Schutzes des Individuums und von Minderheiten vor Mehrheitsentscheidungen normativ aufgeladen worden ist. Der klassische aristotelische Begriff von Demokratie bezeichnete in eher deskriptiver Weise eine Herrschaftsform. Der normativ positiv aufgeladene Begriff bei Aristoteles war

¹⁹ John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press 1993, S. 11, 38, 137 ff. Der Begriff des Politischen ist allerdings weit links von Carl Schmitt derzeit en vogue; vgl. Thomas Meyer, *Die Transformation des Politischen*, Frankfurt am Main 1994, sowie Oskar Negt, Alexander Kluge, *Maßverhältnisse des Politischen*. 15 Vorschläge zum Unterscheidungsvermögen, Frankfurt am Main 1993, und Ulrich Beck, *Die Erfindung des Politischen*. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung, Frankfurt am Main 1993.

²⁰ Im Übrigen verleitet diese Begrifflichkeit zu einer Begriffsartistik, die es durch beliebige Verengung auf ein Wesen oder einen Kern „des“ Politischen erlaubt, wichtige Phänomene als antipolitisch oder unpolitisch zu denunzieren, bzw. gar in begriffsmanieristischer Weise als unpolitische Politik oder politische Antipolitik, ohne dass dadurch viel mehr gewonnen wäre als eine Distanz zum Element des Unpolitischen in der deutschen Geschichte. Das wäre aber nur ein polemischer Gewinn. Vgl. Ernst Vollrath, „Metapolis und Apolitie. Defizite der Wahrnehmung des Politischen in der Kritischen Theorie und bei Jürgen Habermas“, in: *Perspektiven der Philosophie*. Neues Jahrbuch, Bd. 15, 1989, S. 191-232; vgl. ähnlich Hella Mandt, „Antipolitik“, in: *Zeitschrift für Politik*, 34. Jg. 1987, Nr. 4, S. 383-395.

eine Mischform, die Politie. Der moderne Demokratiebegriff, der sich im 19. Jahrhundert herausgebildet hat, trägt Züge einer Politie, allerdings in einer Funktion, an die Aristoteles so noch nicht gedacht hatte: nämlich zur Gewährleistung spürbarer individueller Freiheitsformen, weniger zur bloß kollektiven Selbstbestimmung, die für das vom kollektiven Konsens abweichende Individuum durchaus als tyrannisch erscheinen kann.²¹ Die Erfolgsgeschichte dieses Begriffszuschnitts hat beinahe schon verdeckt, dass es sich hierbei nicht um apriorische Notwendigkeiten handelt, sondern um pragmatisch gefundene, derzeit einigermaßen funktionierende Konzepte. Die kommunitarische Kritik hat die im Grunde immer schon bekannte Tatsache, dass es sich um Begründungen nicht aus einer universellen Theorie, sondern aus soziokulturellen Kontexten handelt, wieder deutlicher ins Bewusstsein gerückt.²² Diese Erinnerung ist wichtig genug, weil sie verhindern hilft, dass nützliche Zwischenergebnisse als Dogmen erscheinen und auftreten können.

Es ist jedoch immer noch keineswegs sicher, ob dieser Typus auch den Anforderungen des 21. Jahrhunderts wird gewachsen sein können. Zumindest sollte nicht schon von der Begriffsbildung her ausgeschlossen werden, dass die stärker an Kollektiven orientierten Konzeptionen der Kommunitarier wesentliche Anregungen zur produktiven Ergänzung einer vorwiegend individualistischen Demokratiekonzeption enthalten könnten.²³ Daher dieses vielleicht für übervorsichtig gehaltene Postulat der Begriffsoffenheit.

Fragestellung

Die Fragestellung dieser Arbeit richtet sich darauf, welche Folgen die jeweiligen Moralkonzeptionen und ihre Begründungsstrategien wahrscheinlich für das politische System haben. Ich folge hier dem Gedanken, dass wir eine Moraltheorie erst dann vollständig verstehen, wenn wir beschreiben können, wie ihre politische Umsetzung aussehen würde.²⁴ Es geht also, etwas genereller gesprochen, um die Folgen, die bestimmte Moralkonzeptionen wahrscheinlich für den politischen Bereich haben. Die Fragestellung selbst ist schon ein Indikator für die Eigenständigkeit des politischen Systems, für den Anspruch, nach eigenen Kriterien die Kriterien des Moralischen von außen zu beobachten.

²¹ Neben der in Kapitel 5.3 und 6.2 behandelten Literatur zum Überblick über die Diskussionslage vgl. Bernd Guggenberger, Art. „Demokratietheorie“, in: Dieter Nohlen und Rainer-Olaf Schultze (Hg.), *Pipers Wörterbuch zur Politik*, Bd. 1, Politikwissenschaft: Theorien - Methoden - Begriffe, München und Zürich, 4. Auflage 1992, S. 130-140; sowie immer noch maßgeblich Dolf Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, Frankfurt am Main 1984. In Kapitel 5.3 wird die Begründung für den hier zugrundegelegten liberalen Demokratiebegriff gegeben.

²² Vgl. schon 1970 und immer noch maßgeblich Fritz Scharpf, *Demokratietheorie zwischen Utopie und Anpassung*, Konstanz 1970.

²³ Vgl. Richard Saage, „Zum Begriff der Demokratie bei Hans Kelsen und Max Adler“, in: Karsten Rudolph und Christel Wickert (Hg.), *Festschrift für Helga Grebing*, Essen 1995, S. 28-41.

²⁴ Ich variiere hier eine wichtige These von Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt am Main und New York 1987, S. 40: „Es wäre daher grundsätzlich eine entscheidende Widerlegung einer Moralphilosophie zu zeigen, daß moralisches Handeln aufgrund der Sachlage sozial nie verwirklicht werden könnte; und daraus folgt auch, daß wir die Forderungen einer Moralphilosophie erst dann restlos verstanden haben, wenn wir dargelegt haben, was ihre soziale Umsetzung wäre.“

Auf der unmittelbaren Ebene der tagtäglichen Praxis entsteht dadurch ein Konflikt zwischen dem politischen und dem moralischen Code. Man kann dann aus der Sicht der Moralität fragen: Ist es moralisch zulässig, wenn moralische Fragen danach beurteilt werden, ob eine bestimmte Antwort oder Beantwortungsstrategie der Regierung oder der Opposition nützt? Denn das ist ja nicht nur nach Luhmann, sondern in der täglichen Praxis der Auseinandersetzungen die Operationsweise des politischen Code in einem demokratischen System. Luhmann hat ganz zu Recht betont, dass es unzulässig wäre und einen Differenzierungsgewinn aufs Spiel setzen würde, z.B. die politische Unterscheidung Regierung/Opposition nach gut/böse zu codieren, obwohl mancher Politiker gewiss gern so redet. Wenn man es umgekehrt machte und die rhetorisch ja außerordentlich wirksame Moralbegrifflichkeit politisch funktionalisierte, also einfach das für gut erklärte, was einem selbst politisch nützt, und das für böse, was einem schadet, dann würde die politische Codierung den Moralbereich überformen und jene Machtmoral herauskommen, die in der Nietzsche-Kritik immer thematisiert wird. Dieser Entdifferenzierungsfall ist sehr naheliegend, weil es keine Instanz gibt, die etwa auf die Integrität des moralischen Systems achten könnte - denn eine moralische Öffentlichkeit jenseits der politisch zu mobilisierenden scheint nicht zu existieren. Das Rechtssystem hat die Möglichkeit, sich gegen solche Übergriffe durch seine operative Geschlossenheit z.B. in Form eines Verfassungsgerichtsurteils zur Wehr zu setzen. Für die Moral dagegen fühlen sich allenfalls Bischöfe zuständig, die diese aber schon qua Amt derart mit dem religiösen Code vermischen, dass ihre Beteuerungen bereits für die Anhänger der anderen Konfession - gar nicht zu reden von Atheisten oder Moslems - unverbindlich sind. Gerade aufgrund seiner spezifischen Diffusität und rhetorischen Benutzbarkeit ist das Moralsystem für einen derartigen Gebrauch offen - es kann, in Luhmanns Begrifflichkeit, seine operative Geschlossenheit nicht stabilisieren. Es ist ein hochgradig instabiles System, und es ist dadurch in der Handhabung nicht ungefährlich.

Meine Frage allerdings setzt eine Abstraktionsebene höher an. Denn ich frage nicht aus der Sicht des politischen Systems selber, sondern aus der Sicht jenes Teils des Wissenschaftssystems, der den politischen Bereich zu beobachten hat, nämlich von der politischen Theorie her.

Ich frage also jeweils, was mit moralischen Kategorien geschieht, wenn sie in politische Zusammenhänge überführt werden. Und ich frage nicht auf der Ebene von Einzelurteilen, sondern von zusammenhängenden theoretischen Konzeptionen. Die Moraltheoretiker, die hier behandelt werden, zielen durchweg (Ausnahmen sind Luhmann und MacIntyre, von denen der letztere uns in moralischer Hinsicht ohnehin für verloren hält) auf eine Anwendung, auf eine Implementation ihrer Konzeptionen in die politische Wirklichkeit. Sie wollen also den moralischen Code in die Politik transportieren und erhoffen sich davon Besserungswirkungen. Die moralischen Ressourcen sollen helfen, eine bessere Politik zu machen: die Umwelt zu retten, der Wirtschaft nicht zu großen Einfluss zu geben, eine weitgehend korruptionsfreie öffentliche Verwaltung zu garantieren, politische Zielvorstellungen von reinen Machtinteressen abzulösen und an allgemeinere, gar Menschheitsinteressen zu binden. Durch diese Implementation wird Moral politisch, verändert also ihre Kodierungsqualität. Auf der ande-

ren Seite dieser Bilanz lädt sie durch den Versuch, ihre Kodierungen zu übertragen, den politischen Bereich moralisch auf.

Dies ist auch durch Warnungen vor der Vermischung der beiden Bereiche nicht zu verhindern. Die Trennung von Moral und Politik ist ein ambivalenter Differenzierungsfortschritt. Schon die Trennung von Moral und Recht gilt nach 1945 eigentlich nur deshalb als erträglich, weil das Rechtssystem das Moralsystem nicht mehr vollständig ersetzen zu können beansprucht, sondern eine gewisse Rückbindung an Menschenrechte vorhanden bleibt.²⁵ Die Argumentationen für eine Trennung von Moral und Politik, also für eine wie auch immer zu denkende unmoralische Politik, haben sich durchweg als fruchtlos erwiesen. Es sind zwei verschiedene Systeme, die man analytisch nicht verwechseln sollte, die „separat identifiziert“²⁶ werden können, die aber praktisch in einem ungeheuer dichten Zusammenhang stehen - auf ähnliche Weise wie Politik und Recht. Politische Ereignisse wie die Verabschiedung eines Gesetzes können zugleich rechtliche Ereignisse sein, das Recht selbst wird durch sie verändert.²⁷ Trotzdem bilden beide Systeme keine Einheit: „Die politische Vorgeschichte des Gesetzes ist etwas ganz anderes als die vorher bestehende Rechtslage, in die das Gesetz eingreift [...]“²⁸. Die Systeme reproduzieren sich selbst und entscheiden damit über ihre eigenen Grenzen²⁹ - eben mit ihren eigenen Codes. „Würde diese Fähigkeit, so zu unterscheiden und auf Systeme zuzurechnen, nicht funktionieren, wären Chaos und extreme Simplifikation die Folge. Jede Rechtsentscheidung, jeder Vertragsabschluss wäre eine politische Aktion, so wie umgekehrt ein Politiker mit seinen Kommunikationen nur Rechtslagen interpretieren oder ändern könnte und sich entsprechend umsichtig verhalten müsste.“³⁰

Diese Überlegungen gelten ähnlich für die politische Ethik. Jede Ethikkonzeption ist eben auch ein politischer Einwirkungsversuch und muss deshalb nicht nur unter dem Aspekt beispielsweise der Begründungsstringenz, sondern immer auch unter dem Aspekt der möglichen und wahrscheinlichen politischen Folgen betrachtet werden.

Spezifizierung der Fragestellung

Die Fragestellung wird allerdings erst handhabbar, wenn sie in mehrere Problembereiche aufgespalten werden kann, die dann jeweils an den einzelnen Ethikkonzeptionen einer Überprüfung unterzogen werden sollen. Ich schlage dazu fünf Bereiche vor: das

²⁵ Vgl. Arthur Kaufmann, „Die Naturrechtsdiskussion in der Rechts- und Staatsphilosophie der Nachkriegszeit“, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung „Das Parlament“, B 33/91, S. 3-17; ders., „Rechtsphilosophie und Nationalsozialismus“, in: Hubert Rottleuthner (Hg.), Recht, Rechtsphilosophie und Nationalsozialismus. Vorträge aus der Tagung der deutschen Sektion der internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie in der Bundesrepublik Deutschland vom 11. und 12. Oktober 1982 in Berlin, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 18, Wiesbaden 1983, S. 1-19; Martin Kriele, „Staatsphilosophische Lehren aus dem Nationalsozialismus“, in ebd., S. 210-222; sowie Norbert Hoerster (Hg.), Recht und Moral. Texte zur Rechtsphilosophie, München 1977, 2. Auflage 1980.

²⁶ Niklas Luhmann, Das Recht der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1993, S. 346.

²⁷ Ebd., S. 434 f.

²⁸ Ebd., S. 435.

²⁹ Ebd., S. 436.

³⁰ Ebd., S. 436 f.

Begründungsproblem, das Applikationsproblem, das Motivationsproblem, das Institutionenproblem und das Ausdifferenzierungs- und Reintegrationsproblem. Die ersten vier Probleme gehören schon zu den klassischen Problemen der praktischen Philosophie³¹, das fünfte ist ein typisch modernes.

Jede normative Konzeption muss sich nach ihrer Begründung fragen lassen. Öffentliche Rechtfertigung kann sogar als Kernpunkt einer demokratischen Legitimation angesehen werden, denn „die Anwendung von Macht sollte begleitet werden von Gründen, die alle vernünftigen Menschen einsehen können.“³² Dabei kann nicht jede Art von Begründung in Frage kommen - es muss sich schon um eine politische Begründung handeln. Dieser Punkt wird genau zu prüfen sein: sind die angebotenen Moralbegründungen der verschiedenen hier zu behandelnden Theorien demokratiekompatibel oder außerdemokratisch, so dass sie möglicherweise fundamentalistische Gefahren mit sich bringen? Da das rationale Begründen hier selbst als ein demokratischer Akt betrachtet wird, richtet sich diese Frage auch an solche Theorieansätze, die die Begründungsproblematik nicht explizit behandeln und darin sozusagen eine Nullstelle sehen. Der Begründungsbegriff wird hier durchaus weit gefasst, d.h. es soll auch als Begründung gelten, wenn jemand wie die Kommunitarier und andere Neoaristoteliker auf einen Zustand zeigen und diesen mit dem Argument empfehlen, dass er sich doch einigermaßen bewährt habe. Eine Begründung muss also nicht deduktiv sein. Das ist übrigens nicht einmal bei Apels Letztbegründung der Fall, die reflexiv vorgeht. Sie muss das, was sie reflektiert, schon voraussetzen, und kann es deshalb nicht mehr begründen. Nur im Begründungsmodus selbst ist die Argumentation unhintergebar, nicht aber in der außerargumentativen Praxis. Apel verweist letztlich auf das Faktum der Argumentation, dessen Implikationen dann interpretativ herausgearbeitet werden. Er verwendet die Argumentationsfigur des faktischen Apriori in der Tradition Heideggers und Gadammers, die so gesehen nur eine komplexere Fassung des Zeigens auf einen Zustand ist.³³

Das Applikationsproblem besteht nicht nur in dem Spannungsverhältnis zwischen der Formulierung genereller Normen und deren Anwendung auf einen jeweils konkreten Einzelfall mit ganz spezifischen Eigenarten und Bedingungen. Wenn man Regeln für die praktische Anwendung formuliert, kommt man dann in Schwierigkeiten, wenn diese in einen tatsächlichen oder scheinbaren Widerspruch zu den Moralprinzipien treten. Dieses Zweck/Mittel-Problem wird vor allem im Zusammenhang mit Karl-Otto Apels Theorie als „Lenin-Paradoxie“ diskutiert werden. Es stellt sich jedoch für jede Prinzipienethik.

³¹ So behandelt Wolfgang Wieland die Probleme der Applikation, Motivation und der Institutionen als Aporien der praktischen Vernunft. Vgl. den schmalen Band unter diesem Titel, Frankfurt am Main 1989, der für mich hilfreicher war als einige umfangreiche Wälzer.

³² Stephen Macedo, *Liberal Virtues. Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford: Clarendon Press 1990, S. 41.

³³ Hierzu Karl-Otto Apel, „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik“, in: ders., *Transformation der Philosophie*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1976, sowie ders., „Das Leibapriori der Erkenntnis. Eine Betrachtung im Anschluß an Leibnizens Monadenlehre“, in: *Archiv für Philosophie*, Bd. 12, 1963, Hefte 1-2, S. 152-172.

Wenn traditionelle Moralität keine unbefragte Geltung mehr hat, entsteht das Problem der Motivation. Warum soll eigentlich „ein relativ junges Produkt philosophischer Denkarbeit“³⁴ - damit war Kants Morallehre gemeint, die Frage gilt aber in verschärfter Form für die hier behandelten transzendentalpragmatischen und anderen Theorien - irgendeine zu moralischem Handeln antreibende Kraft haben? Offenbar ist die praktische Vernunft aus eigener Kraft nicht in der Lage, Handlungen zu motivieren. Wenn sie äußerer Zwecke bedarf, dann ist sie nicht mehr reine praktische Vernunft. Beansprucht sie dagegen ihre Reinheit, dann gerät sie, wie Wolfgang Wieland gezeigt hat, in eine Aporie. Sie kann ihrer eigenen Idee nicht gerecht werden.³⁵

Das vierte Problem ist das Institutionenproblem. Man kann die Lösung des Anwendungsproblems an Institutionen übertragen, handelt sich damit jedoch die Schwierigkeit ein, dass diese ein Eigenleben führen und nicht garantiert werden kann, dass diese selber in sich vernünftig sind. Selbst wenn die Prinzipien also schlüssig waren, ist nicht gewährleistet, dass ihre Vernünftigkeit den Instanzenweg übersteht. Wenn man zur Behebung dieses Problems ein Widerstandsrecht zugesteht, bleibt die Frage der Entscheidung darüber, ob es zu Recht in Anspruch genommen wird. „In der Welt des Handelns wird immer auf ein und derselben Stufe darüber befunden, welcher Gebrauch von den Stufen gemacht werden soll, die von der Doktrin unterschieden werden.“³⁶ Die Behandlung der Institutionenfragen ist einer der wichtigsten Prüfsteine für die hier zu behandelnden Ethikkonzeptionen. Vor allem in der Frühphase der Entwicklung der Diskursethik war deren unzureichende Berücksichtigung der institutionellen Seite einer der Haupteinwände von politikwissenschaftlicher Seite. Es wird zu überprüfen sein, ob der heutige Stand der Theorie von Apel und Habermas den Vorwurf der Institutionenvergessenheit ausräumen kann.

Die verschiedenen hier untersuchten moraltheoretischen Konzeptionen haben eine auffällige Gemeinsamkeit: sie differenzieren verschiedene mehr oder weniger stark voneinander abgegrenzte Sphären aus. Diese Übernahme einer „Zentralaussage der soziologischen Theorie“³⁷ kann geradezu als Zeichen ihrer Modernität angesehen werden. Damit ergibt sich aber das Problem der Reintegration, das schon Durkheim als ein Grundproblem moderner Gesellschaften betrachtete, und für das er eine moralistische sowie korporatistische Lösung vorschlug: „Es ist daher äußerst wichtig, dass unser Wirtschaftsleben eine Regulierung und Moralisierung erfährt, damit die Konflikte, die es erschüttern, ein Ende nehmen und die Menschen nicht länger in einem moralischen

³⁴ Die typische Formulierung eines Sozialwissenschaftlers, der diese Dinge von außen betrachtet. Sie stammt von Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen, 5. revidierte Auflage mit textkritischen Erläuterungen hg. von Johannes Winckelmann, 1976, 1. Halbband, S. 191. Der scheinbar genau entgegengesetzte Satz: Warum soll eigentlich irgendeine bei antikem Bewusstseinsstand vielleicht noch nachvollziehbare teleologische Morallehre noch motivierende Kraft haben, ist übrigens ebenso richtig. Warum das so ist, soll in Kapitel 12 im Zusammenhang der Rawls/Walzerschen Trennung von Politik und Philosophie behandelt werden.

³⁵ Wieland, a.a.O., S. 31.

³⁶ Ebd., S. 43.

³⁷ Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1989, S. 151.

Vakuum leben, in dem ihre individuelle Moralität verkümmert.“³⁸ Wie werden die ausdifferenzierten Sphären koordiniert, werden verschiedene Bereichsmoralen entwickelt oder gilt weiterhin ein moralisches Gesamtkonzept, wird die Integration der geschichtlichen Emanzipationsbewegung oder dem Lauf der Dinge überlassen, gibt es rationale Übergänge zwischen den Bereichen oder lediglich letztlich nichtrationale Verbote der Grenzübertretung?

Zur Methode

Die Methode, nach der ich vorgehe, lässt sich am besten charakterisieren als eine ihrer Grenzen wohl bewusste Hermeneutik. Einst vor allem Textauslegungskunst, ist sie, vor allem durch Dilthey, Heidegger und Gadamer zur Weltauslegungslehre geworden und inzwischen auch in den Stand einer als ertragreich geltenden sozialwissenschaftlichen Verfahrensweise vorgerückt.³⁹ Die Hermeneutikkonzeption Gadamers in seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode*⁴⁰ blieb noch behaftet mit den Hypothesen eines konservativen Traditionalismus, gegen die vor allem Jürgen Habermas, wie gleich darzustellen sein wird, seine Kritik richtete.

Für Gadamer gibt es keinen unmittelbaren Zugang zu Texten: sie sind immer schon durch das Überlieferungsgeschehen vermittelt. Die Wirkungsgeschichte wird damit von einem Anhängsel des Werkes zur entscheidenden Brücke zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Ausgangspunkt des Verstehens ist immer die eigene Position. Gadamer wendet sich gegen den historistischen Versuch, sich in die Verstehenshorizonte der Vergangenheit zurückversetzen zu wollen, weil damit der Wahrheitsanspruch von Texten, d.h. ihr Anspruch, etwas für uns aussagen zu können, aufgegeben wird. Eine Grundforderung der Hermeneutik ist für ihn die Applikation, d.h. die auf die gegenwärtige Situation bezogene Textauslegung. Damit geht in jede Interpretation ein Vorurteil ein, ein Begriff, den Gadamer entgegen dem umgangssprachlichen Verständnis positiv wendet. Wirkungsgeschichte und Überlieferungsgeschehen bilden für Gadamer den Traditionszusammenhang.

Dagegen hat Habermas seine Kritik vorgebracht: „Gadamer wendet die Einsicht in die Vorurteilsstruktur des Verstehens zu einer Rehabilitierung des Vorurteils als solchem um.“⁴¹ „Gadamers Vorurteil für das Recht der durch Tradition ausgewiesenen Vorurteile bestreitet die Kraft der Reflexion, die sich doch darin bewährt, dass sie den

³⁸ Emile Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*, übersetzt von Michael Bischoff, hg. von Hans-Peter Müller, Frankfurt am Main 1991, S. 25.

³⁹ Vgl. dazu Hans F. Fulda, „Hermeneutik“, in: Dieter Nohlen, Jürgen Kriz, Rainer-Olaf Schultze (Hg.), *Lexikon der Politik*, Bd. 2: Politikwissenschaftliche Methoden, München 1994, S. 157-161.

⁴⁰ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 3. erweiterte Auflage, 1972 (zuerst 1960).

⁴¹ Jürgen Habermas, „Zu Gadamers 'Wahrheit und Methode'“, in: Karl-Otto Apel, Claus v. Bormann, Rüdiger Bubner, Hans-Georg Gadamer, Hans Joachim Giegel, Jürgen Habermas, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main 1971, S. 48. Vgl. dazu Habermas' Literaturbericht „Zur Logik der Sozialwissenschaften“ aus dem Jahre 1967, heute in Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, erweiterte Ausgabe, Frankfurt am Main 1985, S. 89-330.

Anspruch der Tradition abwehren kann.“⁴² Für Gadamer „fällt Verstehen letztlich mit der Unterwerfung unter die Autorität der Tradition zusammen.“⁴³ Demgegenüber eröffnen Habermas' Einwände die Perspektive einer kritischen Hermeneutik, die ohne Gadamer's großen Entwurf, das muss bei aller notwendigen Distanzierung gesehen werden, so nicht denkbar gewesen wäre. Gadamer begreift die Gegenwartssituation, von der ausgegangen werden muss, als einheitlich. In einer kritischen Gesellschaftstheorie, wie Habermas sie vertritt, wird gerade deren von Gegensätzen durchzogener Charakter deutlich. Vor diesem Hintergrund stellt sich dann die Frage, *welche* Traditionen angeeignet werden sollen, warum Teile der Tradition zum Beispiel für lange Zeit verschüttet worden sind, während andere kanonische Geltung erlangten.

Am Beispiel von Gadamer's Begriff des „Klassischen“ lassen sich die Grenzen seines hermeneutischen Denkens zeigen. Gadamer definiert: „Klassisch ist, was der historischen Kritik gegenüber standhält, weil seine geschichtliche Herrschaft, die verpflichtende Macht seiner sich überliefernden und bewahrenden Geltung, aller historischen Reflexion schon vorausliegt und sich in ihr durchhält.“⁴⁴ Aus der Sicht einer kritischen Hermeneutik sind es dagegen gesellschaftliche Entscheidungsprozesse, die Klassiker in ihren Stand erheben. Bestimmte Entscheidungsprozesse sind aber selber so sehr Tradition geworden, dass sie fast als naturwüchsig erscheinen und als Entscheidung erst dann sichtbar und durchschaubar werden, wenn eine Revision des Kanons vorgenommen wird.

Kann nun eine solche, zunächst für das Verstehen autoritativer Texte der Vergangenheit entwickelte Methode angewendet werden auf Entwürfe zur politischen Ethik, die durchweg aus den achtziger und zum Teil sogar aus den neunziger Jahren, also der Jetztzeit stammen? Sind diese nicht ohnehin, wie sich Ernst Bloch im *Experimentum mundi* sorgte, ins Dunkel des gelebten Augenblicks gehüllt?⁴⁵ Ich teile diese Sorge nicht, denn im Prinzip muss man für das Verstehen gegenwärtiger Texte keine anderen Verfahrensweisen anwenden als für das Verstehen von Vergangenheitsliteratur. Es kommt in jedem Fall darauf an, einen Gegenwartsstandpunkt bewusst zu konstituieren und in eine Korrelation zu den behandelten Theorien bzw. Texten zu bringen. Dabei muss man den praktischen und ideengeschichtlichen Kontext der Texte reflektieren. Das wird, je älter die zu behandelnden Texte sind, nicht unbedingt einfacher, das heißt, die Gleichzeitigkeit kann hier sogar ein Vorteil sein. Das Problem der Dunkelheit stellt sich in diesem Zusammenhang allein dann, wenn man, traditionellen hermeneutischen Ansätzen folgend, nach Texten mit autoritativer Geltung sucht, hatte doch die Hermeneutik ihren Ursprung in der Auslegung heiliger bzw. juristischer Texte. Ihre Übertragung auf Kunstwerke war erst der nachfolgende Schritt und hat das von Anfang an

⁴² Ebd., S. 49.

⁴³ Peter Bürger, *Vermittlung - Rezeption - Funktion. Ästhetische Theorie und Methodologie der Literaturwissenschaft*, Frankfurt am Main 1979, S. 149.

⁴⁴ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, a.a.O., S. 271.

⁴⁵ Ernst Bloch, *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, Frankfurt am Main 1975, vgl. S.14, wo vom „Dunkel wie Nebel ums Jetzt und Hier“ die Rede ist, sowie S. 20, wo Bloch vom „Dunkel des Subjekthaft-Unmittelbaren“ spricht. Vgl. mein Versuch zu einer Theorie der Aktualität in Walter Reese, *Zur Geschichte der sozialistischen Heine-Rezeption in Deutschland*, Frankfurt am Main, Bern, Cirencester 1979, S. 13-91.

ungelöste und bis heute als weitgehend unlösbar abgeschobene Problem der Wertung bzw. Kanonbildung in einem pluralistischen, nicht durch Konzilsbeschlüsse und höchstrichterliche Entscheidungen regelbaren Feld aufgeworfen.

Für die Behandlung theoretischer Texte gilt das gleiche: eine verbindliche Kanonbildung kann nicht vorausgesetzt werden. Bei Vergangenheitstexten sind Kanonbildungen als Isolierungen immer wieder in Frage gestellt worden, und die interessantesten Beiträge hierzu bestehen gerade in solchen Dekonstruktionen und Rekontextualisierungen.⁴⁶ Bei Gegenwartstexten ist das Einvernehmen über die Bedeutung oder Bedeutungslosigkeit genauso wenig herzustellen.

Eine kritische Hermeneutik allerdings bedarf des autoritativen Textrückgriffs gar nicht. Sie will die Texte der verschiedenen Theoretiker durchaus mit der angemessenen *caritas hermeneutica* sich erarbeiten und verstehen, konzentriert sich dann jedoch - mit dem *furor systematicus* - auf die in ihnen enthaltenen Grundprobleme, offenen Fragen und Inkohärenzen. Der Begriff kritische Hermeneutik ist hier vor allem als Absetzung gegenüber Gadammers im Effekt doch konservativer Vorstellung eines „Einrückens in ein Überlieferungsgeschehen,“ zu verstehen, welche die erdrückende Macht der Wirkungsgeschichte über die konstruktivistisch, vom Beobachterstandpunkt ausgehende und rückgreifende Rezeptionsgeschichte stellt.⁴⁷

Eine so verstandene Methode braucht sich vor dem Vorwurf des *morbus hermeneuticus*, nämlich der Vorstellung, „dass Philosophie dort stattfindet, wo philosophische Texte interpretiert werden“⁴⁸, nicht zu fürchten. Ohnehin hatte sich diese Diagnose einer Erkrankung des Denkens nur auf den philosophischen Kontext im engeren Sinne bezogen. In der politischen Ideengeschichte ist der aktualisierende und systematisierende Zugriff schon von der materialen Thematik her sehr viel direkter gegeben. Die vorbildhaften ideengeschichtlichen Arbeiten haben sich deshalb nie mit der philologischen Materialbereitstellung begnügt, sondern immer auch eine aktuelle These damit verbunden.

Eine derartige Arbeit muss sich in erster Linie auf einer Metaebene bewegen und kann die einzelnen Bereiche möglicher Ethikanwendung, insbesondere die heute oft diskutierten Fragen von Ökoethik und Bioethik allenfalls gelegentlich streifen - dort nämlich, wo sie von den behandelten Autoren im Zusammenhang mit den methodischen und grundsätzlichen Fragen ihres Ansatzes behandelt werden. Zur gängigen sprachanalytische Metaethik besteht allerdings ein Unterschied: Diese konzentriert sich

⁴⁶ Vgl. Hartmut Rosa, „Ideengeschichte und Gesellschaftstheorie: Der Beitrag der 'Cambridge School' zur Metatheorie“, in: Politische Vierteljahresschrift 35, 1994, Heft 2, S. 197-223; Stefan Majetschak, „Radikalisierte Hermeneutik. Zu einigen Motiven der semiologischen Metaphysikkritik bei Jacques Derrida“, in: Philosophisches Jahrbuch 100, 1993, 1. Halbband, S. 155-171.

⁴⁷ Vgl. dazu meine einschlägigen auf einer Kritik und Weiterführung hermeneutischer Ansätze basierenden rezeptionstheoretischen Überlegungen vom Ende der siebziger Jahre. Neuerdings erleben die konstruktivistischen Theorien des Beobachterstandpunkts eine glänzende Renaissance in der Hermeneutikdiskussion; vgl. Hans Lenk, Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft, Frankfurt am Main 1993, der von dieser Seite her sogar die Differenz von Natur- und Geisteswissenschaften überwinden will, die eine schwere und unnötige Hypothek der traditionellen Hermeneutik war. Durch Gadammers Polemiken gegen naturwissenschaftliche Verfahrensweisen wurde die Hermeneutik ästhetisiert und dadurch verharmlost.

⁴⁸ Herbert Schnädelbach, „Morbus hermeneuticus - Thesen über eine philosophische Krankheit“, in: ders., Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen, Frankfurt am Main 1987, S. 279-284, hier S. 279.

vor allem auf Fragen der Form von Ethik überhaupt, ob sie z.B. eher kognitivistisch, emotivistisch oder präskriptivistisch vorgehen sollte, und auf die Frage, welche Formen von Schlüssen in diesem Bereich zulässig sind. Einige dieser Probleme, wie etwa die Frage des naturalistischen Fehlschlusses, sind so ubiquitär, dass sie auch in dieser Arbeit eine Rolle spielen müssen.

Die Metaebene, die hier eingezogen wird, ist jedoch eine ganz andere Art von Außenperspektive: es ist nämlich die Frage der politischen Kontexte und potentiellen praktischen und institutionellen Konsequenzen von Ethikkonzeptionen. Es handelt sich also um eine Frage aus der Perspektive der Politikwissenschaft und der politischen Philosophie, die eine „reine“ Philosophie als uneigentlichen Ausgangspunkt gerne weit von sich weist. Wer nicht von vornherein bereit ist, den Ergebnissen philosophischer Binnendiskurse unbefragt den Vorrang vor den Resultaten demokratischer Willensbildung einzuräumen, wird diesem Perspektivwechsel wenigstens eine diskursergänzende Legitimität einräumen. Es fällt dabei auf, dass jene Theoretiker, die dem philosophischen Diskurs diese politische Grenze ziehen wollen, eher der politischen Theorie bzw. der politischen Philosophie zuzurechnen sind (Michael Walzer und John Rawls) oder inzwischen als kritische Außenseiter des philosophischen Hauptstroms auftreten (Richard Rorty).

Eine Analyse, die methodisch auf einer Metaebene anzusiedeln ist, kann mit ihren Mitteln nur auf Inkonsistenzen, Inkohärenzen und vor allem auf mögliche Folgen aufmerksam machen. Sie kann auf diese Weise aus politischen, genauer gesagt, demokratietheoretischen Gründen in besonders extremen Fällen sogar zu einer Verwerfung kommen - wie im Fall der antidemokratisch-elitaristischen Züge bei Hans Jonas. Meist aber wird sie zu Differenzierungen kommen, indem sie Grenzzlinien einzieht und Reichweiten von Argumenten bestimmt, die zunächst einmal im innertheoretischen Diskurs als zeitenthoben erscheinen und dadurch in der Gefahr stehen, metaphorisch gesprochen ins Unendliche auszugreifen, also uneinlösbare bzw. praktisch nur mit gefährlichen Folgeschäden zu realisierende Ansprüche zu erheben oder diese implizit nahezu legen. Man denke nur an den unendlichen Diskurs.

Solche Nachfragen beziehen sich aber immer auf den Ansatz, nicht auf Einzelergebnisse und Lösungsversuche von Einzelfragen. Kasuistik ist die Sache dieser Arbeit nicht. Dazu müsste nicht von den Theorien und den Grundproblemen der Anwendung, sondern von Einzelfällen her angesetzt werden. Kasuistische Ethikkonzepte lagen schon deshalb außerhalb der Reichweite des hier gewählten Verfahrens, weil diese kaum auf die hier behandelten neueren Theorien, sondern explizit oder implizit meist auf einfachere Lösungen zurückgreifen: auf verschiedene Spielarten des Utilitarismus oder der katholischen Moralthologie, gelegentlich noch auf eher dogmatisierte und schon deshalb fragwürdige Kantanknüpfungen. Das mag daran liegen, dass der Kasuist soviel Arbeit mit der Aufarbeitung des konkreten Problemmaterials hat, dass ihm kaum Zeit bleibt, sich noch ausreichende metatheoretische Gedanken zu machen. So wichtig, ja unvermeidlich eine solide Kasuistik ist: angesichts atemloser Problemlösungsversuche scheint ihre methodische und metatheoretische Seite derzeit eher noch zu kurz zu kommen. Auch hierfür kann der Ansatz von Hans Jonas als Beispiel gelten, dessen strukturelle Bedeutung für die ja immer auch prekäre Legitimation einer metaethisch ausgerichteten Fragerichtung dadurch vielleicht noch deutlicher wird. Eine systemati-

sche Prüfung der Reichweite und Leistungsfähigkeit kasuistischer Fallstudien wäre aber auf der gleichen Metaebene wie diese Arbeit angesiedelt. Sie würde also vermutlich vor ganz ähnlichen Problemen stehen.

Zur Auswahl des hier vorgelegten Materials

Annemarie Pieper hat in ihrer *Geschichte der neueren Ethik* insgesamt 27 verschiedene Ethiken vorstellen lassen.⁴⁹ Die Zahl siebenundzwanzig wird gern als Synonym für eine beliebig gegriffene Zahl verwendet, und das Panorama macht in der Tat den Eindruck der Beliebigkeit, noch viel mehr aber der potentiellen Uferlosigkeit. Wollte man alle von ihr ausgewählten Ethikkonzepte heranziehen, also auch eine „rationale Ethik“, was immer das sein mag im Unterschied etwa zum Kontraktualismus, zum Utilitarismus oder zur Ethik des kategorischen Imperativs, die dann offenbar, wenn Begriffe Unterschiedsqualitäten bezeichnen, nicht in dem gemeinten Sinn rational sind, würde eine solche Arbeit wirklich ins Unbegrenzte wachsen. Da hülfe dann nur noch Teamarbeit - wenn man nicht den Verdacht haben müsste, dass eine derartige Aufsplitterung in eine inkompatible Vielzahl gerade das Resultat von Teamarbeit ist.

Ich habe die Auswahl nach folgenden Kriterien getroffen: Die hier zu behandelnden Ethikkonzeptionen sollten alle

- international diskutiert werden.
- Die Diskussionen sollten hinreichend intensiv sein, d.h. an diese Theorien sollte sich eine einigermaßen umfangreiche Literatur anschließen.
- Es soll sich um aktuell diskutierte Theorien handeln, d.h. die Diskussionen sollen alle im wesentlichen in den achtziger und neunziger Jahren stattfinden.
- Sie sollten über den engeren akademischen Bereich hinaus einige Wirksamkeit entfaltet haben. Damit schieden allzu spezialisierte Ethikmodelle aus.
- Es soll sich um Theorien aus verschiedenen und unterschiedlichen intellektuellen Traditionen handeln.
- Sie sollten im Sinne der hier behandelten Fragestellungen möglichst vollständig sein, das heißt, sie sollten sowohl das Begründungsproblem, das Motivationsproblem (die subjektive Applikation), das Institutionenproblem (die objektive Applikation) und nach Möglichkeit auch das Ausdifferenzierungs- und Reintegrationsproblem behandeln.
- Außerdem sollen sie in dem Sinne interessant sein, dass sie nicht einfach bloße Anwendungen z.B. utilitaristischer oder kantischer Überlegungen auf aktuelle

⁴⁹ Annemarie Pieper (Hg.), *Geschichte der neueren Ethik*, 2 Bände, Tübingen und Basel 1992. Die siebenundzwanzig Ansätze sind: Moralistische Ethik, Metaphysische Ethik, Vertragsethik, Ethik der aufgeklärten Vernunft, Ethik des moral sense, Materialistische Ethik, Ethik des kategorischen Imperativs, Utilitaristische Ethik, Idealistische Ethik, Dialektische Ethik, Willensethik, Existenzdialektische Ethik, Genealogische Ethik, Religiöse Ethik, Neukantianische Ethik, Metaethik, Materiale Wertethik, Verantwortungsethik, Ethik der Kommunikation und des politischen Handelns, Rationale Ethik, Existentialistische Ethik, Ethik der kritischen Theorie, Psychologische Ethik, Kommunikative Ethik, Evolutionäre Ethik, Gerechtigkeitsethik, Interessenaggregationsethik.

Probleme sind. Es musste sich also mindestens um einen stark aktualisierenden Zugriff auf alte Dogmengebäude handeln.⁵⁰

Die Konzentration auf die achtziger und neunziger Jahre hat zwei Gründe: erstens existiert über die Ethikdiskussion der siebziger Jahre eine hinreichend umfassende und qualitativ exzellente Literaturbasis. Hinzu kommt, dass eine Untersuchung, die ein so breites Spektrum unterschiedlicher Theorieströmungen erfassen will, ohnehin schon auf so ausgedehnte Textgrundlagen zurückgreifen muss, dass eine verantwortliche Bearbeitung nur dann zu gewährleisten ist, wenn eine einigermaßen klare Abgrenzung zu den Vorgängerdiskussionen vorgenommen werden kann. Eine eigene Darstellung der kontraktualistischen Diskussion hätte diese Arbeit ins Uferlose wachsen lassen und möglicherweise auch den entscheidenden Schritt in den Kern der gegenwärtigen Diskussion aufgehalten.

Selbstverständlich ist diese Grenzziehung ausschließlich heuristisch zu verstehen, sie lässt sich aber trotz des naheliegenden Einwandes, dass die Denkentwicklung jedes einzelnen der hier behandelten Autoren weiter zurückreicht, durchaus plausibel machen.

Auch wenn wichtige Grundüberlegungen vor allem Karl-Otto Apels schon Anfang der siebziger Jahre entwickelt wurden und aus dem Reformgeist dieser Zeit motiviert sind, so hat er doch die ausgereifte Form seiner Diskursethik erst in den achtziger Jahren vorgelegt. Aus dieser Zeit stammen alle dann 1988 in dem Band *Diskurs und Verantwortung* zusammengefassten Texte.

Auch Habermas' systematische Beschäftigung mit der Diskursethik ist erst 1983 veröffentlicht worden - vorher handelte es sich mehr um sporadische Bemerkungen, die noch nicht systematisch ausgearbeitet worden waren. Noch 1976 hat Habermas erklärt: „Ich habe bisher keinen irgendwie systematischen Beitrag zur philosophischen Ethik oder zur praktischen Philosophie geleistet [...]“⁵¹

Selbstverständlich reichen die Vorüberlegungen, ganz wie auch bei Otfried Höffe, in die siebziger Jahre zurück - im Grunde, wie bei Apel, in die bundesrepublikanische Nachkriegszeit und wie bei fast allen, die sich mit politischer Ethik befassen, letztlich auf Kant. Die Begrenzung auf gegenwärtig diskutierte Ethikkonzeptionen ist, wie angesichts der hier verwendeten hermeneutischen Methode auch nicht anders zu erwarten, keineswegs als Beschränkung auf den Augenblick gemeint.

Die Kommunitarier sind eindeutig ein Produkt der achtziger Jahre, ebenso Lyotards postmoderne Ethikkonzeption. Luhmanns Beschäftigung mit Fragen der Moraltheorie hat sich Ende der siebziger Jahre intensiviert (*Theorietechnik und Moral*, 1978), um dann mit *Ethik als Reflexionstheorie der Moral* und *Paradigm Lost* (1989) die entscheidende Pointierung zu erfahren

Michael Walzers *Sphären der Gerechtigkeit* stammt aus dem Jahre 1983. Das Buch über gerechte und ungerechte Kriege ist ein Vorläufer aus dem Jahre 1977. Wal-

⁵⁰ Wie er z.B. in Martha Nussbaums sehr originärem Neoaristotelismus vorliegt.

⁵¹ Jürgen Habermas, in: Willi Oelmüller (Hg.), *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen. Materialien zur Normendiskussion I.*, Paderborn 1978, S. 123.