

Micha H. Werner

*Diskursethik
als Maximenethik*

*Von der Prinzipienbegründung
zur Handlungsorientierung*

Königshausen
& Neumann

Micha H. Werner

Diskursethik als Maximenethik

Von der Prinzipienbegründung
zur Handlungsorientierung

Königshausen & Neumann

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek.

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<https://dnb.dnb.de>> [für digitale Version aktualisiert] abrufbar.

D 188

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2003

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlagentwurf: Holger Jost

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 3-8260-2444-3

www.koenigshausen-neumann.de

www.buchhandel.de

Inhaltsverzeichnis

1	Vorwort	7
2	Einleitung	9
2.1	Überblick	9
2.2	Zur bereichsspezifischen Ethik	10
2.3	Ethische Begründung nach Hume	15
2.4	Anwendungsprobleme der Diskursethik	20
3	Begründungsfragen	27
3.1	Zur Begründung moralischer Verantwortung	27
3.1.1	Terminologische Klärungen	27
3.1.2	Verantwortung als Kausalzuschreibung?	33
3.1.3	Handlungstheoretische Überlegungen	38
3.1.4	Von der Handlungstheorie zur Ethik	48
3.1.5	Zusammenfassung	53
3.2	Wem schulden wir moralische Achtung?	54
3.2.1	Strategien zum Umgang mit Ungewißheit	56
3.2.2	Die Reichweite reflexiver Argumente	58
3.2.3	Nichtreflexive Argumente im Kontext der Inklusionsfrage	62
3.2.4	Indirekt moralische und nicht-moralische Inklusion	64
3.2.5	Ein nichtreflexives Inklusionsargument	68
3.2.6	Zusammenfassung	76
3.3	Häufig vorgebrachte Einwände	78
3.3.1	Diskursverweigerung	78
3.3.2	Die Diskursgemeinschaft als Lebensform?	89
3.3.3	Zum Problem regulativer Ideen	90
3.3.4	Zirkelvorwurf und Gewißheitstransfer	94
3.3.5	Zusammenfassung	98

4	„Anwendungsfragen“	101
4.1	„Anwendungsprobleme“ der Ethik Kants	102
4.1.1	Formalismus der Kantischen Ethik?	102
4.1.2	Rigorismus der Kantischen Ethik?	107
4.1.3	Eine plausible Deutung der Kantischen Ethik	134
4.1.4	Zusammenfassung	147
4.2	Zum Formalismusproblem in der Diskursethik	150
4.3	Zur universalpragmatischen Diskussion	161
4.3.1	Habermas' Universalisierungsprinzip	161
4.3.2	„Anwendungsdiskurse“	164
4.3.3	Zumutbarkeit	178
4.3.4	Zusammenfassung	196
4.4	Zur transzendentalpragmatischen Diskussion	199
4.4.1	Apels Ergänzung des Universalisierungsprinzips	199
4.4.2	Marcel Niquet zur „Reziprozitätsverantwortung“	207
4.4.3	Wolfgang Kuhlmann: Diskursethik als Aktethik	225
4.4.4	Zusammenfassung	227
4.5	Zu Peter Ulrichs Integrativer Diskursethik	230
4.5.1	Peter Ulrich zum „Anwendungsproblem“	231
4.5.2	Interaktionismus und Systemtheorie	240
4.5.3	Der „Ort der Moral in der Marktwirtschaft“	250
4.5.4	„Sachzwänge“ als Normenkollision?	253
4.5.5	Zusammenfassung	254
5	Fazit	257
	Literaturverzeichnis	263

1 Vorwort

Am Anfang des vorliegenden Buchs stand die Absicht, die normativen Implikationen verschiedener Verfahren der Technikbewertung und der Technikakzeptanzforschung zu analysieren. Als normative Basis dieser Analyse sollte die Diskursethik dienen. Während der Arbeit an dem Projekt gewann ich jedoch den Eindruck, daß sowohl die universalpragmatischen als auch die transzendentalpragmatischen Modelle für die ‚Anwendung‘ der Diskursethik einer Revision bedürfen. Aus dem Versuch, die Diskursethik für eine Arbeit im Bereich der Angewandten Ethik zu nutzen, wurde deshalb der Versuch, allererst die Bedingungen der Möglichkeit einer Anwendung der Diskursethik zu klären. In diesem Zusammenhang entstanden zunächst einige Studien zu den Anwendungskonzeptionen von Klaus Günther, Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Marcel Niquet und anderen. Erst relativ spät wurde mir klar, wie ein plausibles Alternativmodell zu diesen Anwendungskonzeptionen aussehen könnte. Dieses Alternativmodell bestimmt die Diskursethik nicht mehr als Normenethik, sondern als Maximenethik. In der maximenethischen Deutung der Diskursethik und der Kritik der bisherigen normenethischen Anwendungsmodelle liegt das Hauptanliegen der vorliegenden Arbeit (Kapitel 4). Die vorgelagerte begründungstheoretische Auseinandersetzung (Kapitel 3) hat hingegen eher apologetischen Charakter. Für diejenigen, die mit der Diskussion bereits vertraut sind, dürften hier vor allem die Auseinandersetzung mit dem Inklusionsproblem (3.2) und einige Überlegungen zum Verantwortungskonzept (3.1) von Interesse sein.

Vorliegendes Buch ist die gekürzte und überarbeitete Fassung einer Dissertation, die im Januar 2001 unter dem Titel *Diskursethik als ‚angewandte‘ Ethik? Von der Prinzipienbegründung zur Handlungsorientierung* an der Freien Universität Berlin eingereicht und im Juli desselben Jahres angenommen wurde. Größere inhaltliche Revisionen wurden nicht vorgenommen. Eine Unstimmigkeit, auf die Albrecht Wellmer aufmerksam gemacht hatte, sollte nun bereinigt sein; zudem konnten zwei nachträglich erschienene Arbeiten berücksichtigt werden, die der hier vertretenen Position entgegenkommen ([Kuhlmann 2002](#); [Steigleder 2002](#)).

Wenn die nachfolgenden Überlegungen auch bescheiden anmuten mögen, möchte ich doch denen danken, die mir ermöglicht haben, sie anzustellen. Ich danke vor allem meinen Eltern, die mich jederzeit vorbehaltlos unterstützt haben. Ohne den Betreuer Dietrich Böhler, seine ermutigenden Anregungen und zahlreichen Hinweise wäre diese Arbeit nicht geschrieben worden. Albrecht Wellmer danke ich für punktgenaue Kritik und das sorgfältige, freundlich-lehrreiche Zweitgutachten. Dem DFG-finanzierten Tübinger Graduiertenkolleg *Ethik in den Wissenschaften* verdanke ich günstige Arbeitsbedingungen und Raum zu vielfältig anregenden und fruchtbar-zerstreuenden Diskussionen. Ausdrücklich danken möchte ich Reiner Wimmer, dem Sprecher des Kollegs, sowie vor allem Niels Gottschalk-Mazouz, Marcus Düwell, Konrad Ott, Silke Schicktanz, Monika Bobbert, Jessica Heesen, Simone Bonafaccia, Judith Richter, Thomas Potthast, Sigrid Graumann, Bernward Gesang, Matthias Bormuth, Michael Dusche und all den anderen, die ich nicht alle nennen kann, aber gleichwohl nicht vergessen habe. Dank für wichtige Diskussionen und Hilfestellungen ganz unterschiedlicher Art schulde ich Boris Rähme, Horst Gronke, Peter Brune, Markus Breuer, Karl-Otto Apel, Matthias Kettner, Peter Ulrich, Gunnar Skirbekk, Bärbel Jänicke, Holger Burckhart, Wolfgang van den Daele, Rainer Döbert, Christoph Hubig, Bernd Adam und den Mitgliedern der Forschungsgruppe *Ethik und Wirtschaft im Dialog*. Ingrid Hoppe danke ich herzlich für die Durchsicht des Manuskripts. Schließlich möchte ich den Programmierern der freien Programme Linux, L^AT_EX und L^AX danken, mit denen die Druckvorlage dieses Buchs unkompliziert erstellt werden konnte.

Freiburg, im Februar 2003

2 Einleitung

Wer wirklich konkret und radikal denkt, der muß bereit sein, sein gesellschaftliches Engagement je in der Situation durch eine philosophische Ethik zu begründen. Diese kann zwar nicht das konkrete Situationsengagement deduzieren, aber sie kann einen Maßstab der Kritik liefern, an dem das Engagement selbst – sein Gelingen oder Scheitern – gemessen werden kann. (Karl-Otto Apel¹)

2.1 Überblick

Normative Ethik erfüllt ihre Aufgabe nur in dem Maße, in dem sie dazu beiträgt, vernünftige Antworten auf moralisch-praktische Fragen zu finden, die sich im realen Leben stellen – Fragen nach der moralischen Richtigkeit bestimmter Handlungsweisen in bestimmten Situationen. Die Konjunktur der ‚angewandten‘ Ethik – man sollte besser von *bereichsspezifischer* Ethik sprechen – zeugt von dem Bemühen, diese Aufgabe ernsthaft in Angriff zu nehmen. Aufgrund des anhaltenden Streits darüber, ob und wie es überhaupt möglich ist, moralische Forderungen zu begründen, sind aber viele Arbeiten der bereichsspezifischen Ethik durch eine Vermeidungsstrategie gekennzeichnet. Oft wird versucht, bestimmte Handlungsoptionen als moralisch vorzugswürdig auszuzeichnen, zugleich aber der Frage auszuweichen, inwieweit die Rechtfertigung moralischer Sätze überhaupt möglich ist. Dies hat indes zur Folge, daß der spezifische Sinn moralischer Verbindlichkeit unklar wird. Zudem schwimmt der Status der normativen Ethik selbst als einer Disziplin, die sich von bloßer Kompromißsuche, Mediation oder anderen Verfahren der Konfliktbeilegung doch irgendwie unterscheiden soll (2.2).² Tatsächlich kann normative Ethik nur insoweit sinnvoll betrieben werden, als eine überzeugende Methode der Moralbegründung ausgewiesen wird. Meines Erachtens spricht nun vieles für eine transzendentalphilosophische, genauer: eine *intersubjektivistisch*-transzendentalphilosophische Begründungsmethode, wie sie etwa in der Diskursethik vorliegt (2.3). Der Versuch, die Diskursethik für die Klärung

¹ Apel 1973, S. 433.

² Vgl. hierzu Düwell 2000, S. 105 ff.

von Fragen der bereichsspezifischen Ethik nutzbar zu machen, wird aber dadurch erschwert, daß strittig ist, wie diskursethisch begründbare Präskriptionen auf spezifische Praxiskontexte ‚angewandt‘ werden müssen (2.4).¹ Vor allem zur Klärung dieser Frage soll die vorliegende Arbeit beitragen.

2.2 Zur bereichsspezifischen Ethik

Die aktuelle Situation der normativen Ethik erscheint widersprüchlich. *Einerseits* ist nicht zu übersehen, daß die seit Ende der sechziger Jahre vollzogene ‚Rehabilitierung der praktischen Philosophie‘ erfolgreich war. Normative Ethik wird weithin als eine ernstzunehmende philosophische Disziplin anerkannt. In Wissenschaft und Öffentlichkeit hat sich die Auffassung durchgesetzt, daß den Krisenerscheinungen moderner Gesellschaften nicht allein durch ein höheres Maß an Prognose- und ‚Verfügungswissen‘ begegnet werden kann, sondern daß auch ein Bedarf an sogenanntem ‚Orientierungswissen‘ besteht. Vor allem die bereichsspezifische Ethik wird mit hohen Erwartungen befrachtet. In gewissen Grenzen wächst die Bereitschaft, Forschung und Lehre in diesem Bereich zu fördern. Politikberatung durch Ethik-Experten hat Konjunktur. Ethische Fachdiskurse finden verstärkt Eingang in die Alltagsmedien. *Andererseits* erscheint der wissenschaftstheoretische Status der Moralphilosophie kaum minder prekär als in den siebziger Jahren. Die Aufbruchstimmung in Sachen Moralbegründung, die bis Anfang der achtziger Jahre zu spüren war – man denke an Bernard Gerts *The Moral Rules: A New Foundation for Morality* (1983), John Rawls’ *Theory of Justice* (1971), Alan Gewirths *Reason and Morality* (1978) und die im methodischen Konstruktivismus und der Frankfurter Sprachpragmatik entwickelten Ansätze zur Diskursethik, etwa in Friedrich Kambartels *Theorie und Begründung* (1976) oder Karl-Otto Apels bereits 1967 gehaltenem Vortrag *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*² –, diese Aufbruchstimmung ist mittlerweile weitgehender Zurückhaltung oder gar neuerlicher Skepsis gewichen. So sieht sich Rawls zu einer vorsichtigeren Deutung der vormals erhobenen Geltungsansprüche genötigt.³ Ehemalige Vertreter des methodischen Konstruktivismus wie Peter Janich wenden sich, inzwischen zu methodischen *Kulturalisten* konvertiert, gegen übertriebenen „Certismus“⁴. Kambartel argumentiert auf der Grundlage eines am späten Wittgenstein orientierten Sprachspielrelativismus gegen die einst von ihm

¹ Ich verwende mitunter den Begriff „Präskriptionen“ weil er von gewissen Konnotationen frei ist, die an Begriffen wie „Pflichten“, „Normen“, „Prinzipien“, „Regeln“ oder „Maximen“ haften.

² Apel 1973, Bd. 2, S. 358-435.

³ Vgl. Rawls 1992, S. 225-292.

⁴ Hartmann und Janich 1996, S. 59, vgl. ebd. S. 19, 56 f.

selbst vertretene Diskursethik.¹ Und auch Habermas, der bislang keine vergleichbar schroffe Wendung vollzogen hat, ist von der begründungstheoretisch ambitionierten Transzendentalpragmatik Karl-Otto Apels immer deutlicher abgerückt,² obwohl nicht ausgemacht ist, ob dies sein eigenes Projekt diskurstheoretischer Sozialphilosophie unbeschadet lassen kann.³

Dieser widersprüchlichen Situation läßt sich eine eher wohlmeinende oder eine eher kritische Deutung geben. In einer wohlmeinenden Lesart wäre sie wissenschaftssoziologisch als Ergebnis eines Normalisierungsprozesses zu deuten: Nach der erfolgreichen (Re-)Etablierung ihrer Disziplin und angesichts der erschütterten Selbstgewißheit der szientistischen Gegenpartei müssen eben, so könnte man argumentieren, die Vertreter normativer Ethik nicht mehr primär um innerwissenschaftliche Anerkennung kämpfen. Daher können sie sich stärker den Sachproblemen zuwenden, zu deren Lösung sie eigentlich berufen sind. Das Abflauen der Begründungsdiskussion erscheint in dieser Lesart als unproblematischer Übergang zu einer stärker pragmatischen Orientierung; ein Übergang, wie er auch in anderen Disziplinen stattgefunden hat, ohne daß deren Fruchtbarkeit dadurch beeinträchtigt worden wäre. Diese Deutung, der zufolge sich die angewandte Ethik bereits auf dem Weg von der explorativen zur paradigmatischen Phase der Wissenschaftsgenese befindet,⁴ ist zwar nicht falsch; insgesamt scheint sie aber doch zu optimistisch: *Erstens* ist das abflauende Interesse an Begründungsfragen nicht zuletzt auch eine Reaktion auf ebenso tiefgreifenden wie hartnäckigen Dissens. *Zweitens* können Grundlagendissense in der normativen Ethik – anders als in anderen Wissenschaften – nicht mit dem Hinweis auf einen unversehrt bleibenden Bestand gemeinsamer praktischer Zielsetzungen oder Erkenntnisinteressen überspielt werden. Denn diese Zielsetzungen und Interessen sind der normativen Ethik nicht einfach vorgeordnet, sondern gehören selber zum problematischen Gegenstand des jeweils umstrittenen Erkenntnis- bzw. Begründungsbemühens.

An dieser Stelle scheint eine Erläuterung der Rede von ethischem Begründen angezeigt. Unter einer gelungenen Moralbegründung hätte man sich eine Argu-

¹ Vgl. Kambartel 1989 S. 27-43.

² Vgl. Habermas 1976, S. 338 ff.; Habermas 1983 S. 94-110; Habermas 1991, S. 185-199; Habermas 1996, S. 62 f. Zu den Unterschieden zwischen Habermas' Formal- und der Transzendentalpragmatik vgl. u.a. Gosepath 1992, S. 309 f. u. 322; Gronke 1993, bes. S. 274 ff.; Gronke 1999b, S. 269 f.; Niquet 1999a; zum früheren Stand ausführlich Wimmer 1980, S. 48 ff. Friedo Ricken hielt es 1983 für unklar, ob Habermas überhaupt Normen *begründen* möchte; vgl. Ricken 1983, S. 124 f. sowie die revidierten Passagen der Neuauflage Ricken 1989, S. 121-126. Wolfgang Kuhlmann interpretiert Habermas' Begründungskonzeption als Versuch einer *empirischen* Moralbegründung; vgl. Kuhlmann 1992b, S. 187 ff. Allzu pauschal Müller 1992, S. 254 ff.

³ Vgl. Apel 1989; Kuhlmann 1992a, S. 188-199; Kuhlmann 1994a S. 100 ff.; Reese-Schäfer 1997, S. 170 ff. sowie v. a. Apel 1998, S. 727-837.

⁴ Ähnlich Ott 1997, S. 15-31.

mentation vorzustellen, die imstande wäre, einen – im Prinzip: einen jeden – rationalen Skeptiker zu überzeugen. Als Skeptiker soll dabei derjenige gelten, der jede Moralzumutung zurückweist, solange er nicht den Grund dafür eingesehen hat. Sofern es nicht wenigstens *prinzipiell* möglich scheint, diesen Skeptiker zu überzeugen, kommt normative Ethik einem *Handel mit ungedeckten Wechseln* gleich. Zwar leben wir – „wie fast überall als kommunikativ Handelnde“ – bei der lebensweltlichen Begründung moralischer Präskriptionen „auf Kredit“;¹ aber wie im Wirtschaftsleben, so ist auch bei der Moralbegründung der Wert eines Zahlungsmittels von Vertrauen in seine Einlösbarkeit abhängig.

„So wie in einem gut funktionierenden Kreditsystem das Bargeld nur selten sichtbar wird, zugleich aber das Allerwichtigste ist, auf das alles im System hinausläuft, so verhält es sich auch mit der Argumentation im Gesamtsystem des Denkens und Redens. Das ganze System wird getragen vom Vertrauen in die prinzipielle Einlösbarkeit der Geltungsansprüche, und gemeint ist damit gerade die immer nur selten und an wenigen Stellen realisierte argumentative Einlösung.“²

Wenn dem Vertrauen in die Einlösbarkeit normativ-ethischer Geltungsansprüche die Grundlage entzogen würde, könnten wir im Alltag nicht mehr guten Gewissens moralische Forderungen stellen oder gar durch Sanktionen ihre Erfüllung erzwingen. Das Verhältnis zwischen Grundlagenwissenschaft und angewandter Wissenschaft in der normativen Ethik unterscheidet sich insofern grundlegend von demjenigen in anderen wissenschaftlichen Disziplinen. Auch eine auf falschen oder unvollständigen Prämissen beruhende physikalische Hypothese mag in vieler Hinsicht zu akzeptablen – d.h. *nützlichen* – Ergebnissen führen. Wie akzeptabel moralische Präskriptionen sind, läßt sich jedoch nur vom Standpunkt einer *gültigen* ethischen Theorie aus beurteilen. Denn ein sakrosankter *vortheorietischer* Maßstab der Akzeptabilität moralischer Präskriptionen (und ethischer Theorien insgesamt) steht ja nicht zur Verfügung.

Daran kann auch der Hinweis auf einen angeblichen faktischen Konsens über die Gültigkeit bestimmter ‚mittlerer Prinzipien‘ nichts ändern.³ Denn faktischer Konsens kann nicht mit dem bloßen Hinweis auf seine Existenz gerechtfertigt

¹ Kuhlmann 1992b, S. 177.

² Kuhlmann 1992b, S. 38.

³ Besonders deutlich vertritt Detlef Horster die gängige Meinung, philosophische Rechtfertigungsbe-mühungen seien angesichts des Konsenses über mittlere Prinzipien überflüssig; vgl. Horster 1995, S. 112. Diese Auffassung läßt sich nur um den Preis einer Konfusion von Akzeptanz und Akzeptabilität vertreten. Tatsächlich konfundiert Horster Genesis und Geltung: „Begründen« ist die Beantwortung der Frage, woher die Menschen die Gewißheit nehmen, entsprechend bestimmten moralischen Normen handeln zu müssen.“ Horster 1995, S. 12. Vgl. auch die Kontroverse zwischen Beauchamp und Childress 1994 und Clouser und Gert 1990.

oder auf Dauer gefestigt werden. Bestenfalls kann er – zwanglose Kommunikationsbedingungen vorausgesetzt – als *Indiz* für die Gültigkeit dessen verstanden werden, worüber Einigkeit besteht. Zudem wäre ein Konsens über ‚mittlere Prinzipien‘ wenig hilfreich, sofern er nicht auch die *Interpretation* dieser Prinzipien betrifft.¹ Nicht überzeugender ist der Versuch, moralische Präskriptionen durch ihren Beitrag zu vorgängigen Zielsetzungen zu rechtfertigen; z.B. ihren Beitrag zum friedlichen Zusammenleben. Abgesehen vom zu erwartenden Dissens über derartige Zielsetzungen stellt die Orientierung an ihnen ein ihrerseits zu rechtfertigendes Handlungsprinzip dar. Und auch hier verfängt der empiristische Hinweis auf die faktische Verbreitung entsprechender Zielorientierungen nicht.² Tugendhat hat also recht, wenn er den „Anspruch des Begründetseins“ als „ein definitorisches Charakteristikum alles Moralischen“ bezeichnet. Und nachvollziehbar ist auch sein Befremden darüber, „daß, wenn der Anspruch, begründet zu sein, charakteristisch ist für alle moralischen Normen, so viel, was über Moral geschrieben wird – gerade heute –, diesen Wesenszug nicht einmal berücksichtigt“³. Es ist hier nicht der Ort, über die Gründe dieser Indifferenz gegenüber Begründungsfragen zu spekulieren.⁴ Daß die Antipathie mancher Ethiker gegenüber allzu tiefeschürfenden Begründungsdiskussionen auch etwas mit einer Abneigung zu tun haben könnte, den Fokus des Interesses auf brüchige Stellen im Fundament der gerade erst mühsam etablierten eigenen Disziplin zu richten, scheint indes nicht unplausibel. Aber wie dem auch sei: pauschalen Abwiegelungsversuchen hinsichtlich des Begründungsproblems ist zu widersprechen.

Unproblematisch kann hingegen eine *partielle Einklammerung* moralischer Geltungsansprüche sein.⁵ Aus der Kritik gegenüber pauschaler Begründungsdifferenz folgt nicht, daß Ansätze zu einer provisorischen Moral, zu einer Ethik des Umgangs mit moralischem Dissens oder die Suche nach Strategien des Umgangs mit normativer Ungewißheit prinzipiell illegitim wären.⁶ Auch das beliebte Verfahren, praktische Probleme zunächst einmal aus der Perspektive *verschiedener* ethischer Konzeptionen zu betrachten, um so einen *overlapping consensus* ausfindig zu machen, ist nicht *per se* problematisch. Dergleichen kann unter bestimmten

¹ Ebenso Tristram J. Engelhardt 1994, S. 507. Freilich schlägt Engelhardt mit seiner Verabschiedung des sogenannten „foundationalism“ einen Weg ein, der dem hier gesuchten entgegengesetzt ist; vgl. auch Engelhardt 1996, S. 56 ff.

² Dieser Hinweis wird durch eine evolutions- bzw. genbiologische Unterfütterung nicht haltbarer, so populär evolutionsbiologische Modelle in der aktuellen ethischen Diskussion auch wieder geworden sind; vgl. u.v.a. Lütterfelds und Mohrs 1993; Neumann u. a. 1999. Exemplarisch für die Oberflächlichkeit evolutionsbiologischer Argumente gegen die Sein-Sollen-Trennung Liedtke 1999.

³ Tugendhat 1997, S. 14 f.; vgl. auch Tugendhat 1992, S. 315 f.

⁴ Hierzu treffend Steigleder 1999, S. 12 ff.

⁵ Vgl. ähnlich Schöne-Seifert 1996, S. 559-564.

⁶ Vgl. z.B. Hubig 1998.

Bedingungen durchaus hilfreich sein. Allerdings muß man sich über den Status solcher Versuche im klaren sein: Verdienstvoll kann eine Ethik des Dissensmanagements oder des Umgangs mit normativer Ungewißheit nur sein, soweit bestimmte Normen bereits als begründbar und einschlägig behauptet werden können; beispielsweise die Orientierung an faktisch konsensfähigen Lösungen oder das Bemühen um friedliche Konfliktbeilegung. Ethiken, die moralische Geltungsansprüche partiell einzuklammern suchen und dennoch akzeptable Lösungen ausfindig machen wollen, sind stets von derartigen Hintergrundnormen abhängig. Auch die Orientierung an transkonzeptueller Kohärenz oder die Suche nach einem *overlapping consensus* führt nicht aus den Rechtfertigungszwängen heraus, sondern ist ihrerseits nur eine von mehreren begründungsbedürftigen Optionen. Daß diejenige Lösung moralisch richtig wäre, auf welche die Vertreter verschiedener Theorien sich faktisch am ehesten einigen könnten, ist ja nicht ausgemacht. Ebenso wie die faktische Übereinstimmung moralischer Intuitionen ist auch die Konvergenz ethischer Theorien nur ein Gültigkeitsindiz, nicht ein Ersatz für eine gelungene Rechtfertigung. Kurz: auch ‚höherstufige‘, konsistenz- oder konvergenzorientierte ethische Begründungsstrategien leben letztlich „auf Kredit“ und müssen ihre Kreditwürdigkeit gegebenenfalls unter Beweis stellen. Vom Bankrott eines Unternehmens kann nicht nur betroffen sein, wer unmittelbar in dessen Aktien investiert. Es kann auch den treffen, der in Derivaten spekuliert. Letzteres mag in manchen Situationen die vorsichtigeren, in anderen jedoch die riskantere Strategie sein.

Wer das nicht sehen will, macht sich, hegelsch gesprochen, des Hochmuts der Demut schuldig. Wer vermeintlich demütig die Ansicht vertritt, es seien keine universell verbindlichen Begründungen möglich und man solle daher (aber dieses „Daher“ folgt in Wahrheit gar nicht) z.B. auf Toleranz und die Tugend wechselseitigen Verständnisses setzen, oder man solle auf traditionelle Üblichkeiten vertrauen, oder man solle das Geschehen der Rationalität der modernen Funktionssysteme überlassen oder sich schließlich gleich in der „Tugend der Orientierungslosigkeit“¹ üben – wer solche Ratschläge gibt, macht sich des Hochmuts der Demut schuldig, weil er sich weigert anzuerkennen, daß er auch mit diesen Ratschlägen ebenso wie mit seiner Unmöglichkeitbehauptung Geltungsansprüche erhebt, für die alle Adressaten von ihm Rechenschaft verlangen dürfen. Dogmatismus und Begründungsскеptizismus sind in diesem Sinne nur zwei Seiten einer Medaille.²

¹ Goebel und Clermont 1997.

² Ähnlich formuliert – mit anderer Stoßrichtung – Wellmer 1986, S. 100.

2.3 Ethische Begründung nach Hume

Wenn nun Moralphilosophie um das Begründungsproblem nicht herumkommt, so ist zu fragen, wie eine solche Begründung aussehen könnte. Historisch gesehen lag der erste Versuch, den durch die Erfahrung kultureller Pluralität provozierten ethischen Relativismus zu überwinden, in der Bezugnahme auf ‚Natürlichkeit‘. Von der Zeit, da die griechischen Sophisten *physis* gegen *thesis* auszuspielen versuchten, bis zu Beginn der Neuzeit waren die dominierenden Versuche einer Rechtfertigung von Moral und Recht stets ‚naturalistisch‘, sie rekurierten auf eine als natürlich postulierte Seinsordnung als letzte Legitimationsinstanz. Der nominalistische Voluntarismus des Spätmittelalters hat solche Versuche erfolgreich angegriffen, und die sogenannte Humesche Distinktion¹ schien die Niederlage naturalistischer Begründungsversuche zu besiegeln.² Naturrechtliche Begründungsmuster mußten durch vernunftrechtliche ersetzt werden. Und hier – unter den nicht-naturalistischen Begründungsversuchen – sind vor allem zwei verschiedene Begründungstypen beachtenswert: erstens an ‚subjektiver‘ Zweckrationalität orientierte, *instrumentalistische*³ Begründungen, die, wenngleich in sehr verschiedener Weise, auf das aufgeklärte Selbstinteresse der Normadressaten bauen; zweitens *transzendentalphilosophische* Begründungskonzeptionen. Eine dritte Variante wurde zeitweise von den Vertretern des *Intuitionismus* behauptet. Sie konnten jedoch nicht wirklich erläutern, wie die von ihnen postulierte intuitive Erkenntnisweise des Moralischen zu verstehen ist. Damit blieb auch unklar, wodurch die Beru-

¹ Vgl. Hume 1975, S. 469 f.

² Ich kann hier auf die jüngere Diskussion über den Naturalismus im Ausgang von George E. Moores *Principia Ethica* (1994) nicht näher eingehen, meine aber, daß Versuche einer Wiederbelebung des moralischen Naturalismus (z.B. Brink 1989; Schaber 1997; zur Übersicht vgl. Schmidt 2002) nicht überzeugend sind und daß Richard M. Hare im Recht ist, wenn er schreibt: „Naturalismus in der Ethik wird ähnlich wie Versuche, den Kreis zu quadrieren und die ‚Induktion zu rechtfertigen‘, ständig wiederkehren, solange es Leute gibt, die den darin beschlossenen Fehlschluß nicht verstanden haben. Es mag deshalb nützlich sein, ein einfaches Verfahren zur Entlarvung einer jeden neuen Abart des Naturalismus [...] zu geben. Nehmen wir an, jemand beansprucht, er könne ein moralisches oder ein anderes wertendes Urteil aus einer Gruppe reiner Tatsachenprämissen oder beschreibender Prämissen ableiten, indem er sich auf eine Definition verläßt, die besagt, daß ›W‹ (ein Wertwort) dasselbe wie ›Q‹ (eine Konjunktion beschreibender Prädikate) bedeutet. Zunächst müssen wir ihn bitten, sicherzustellen, daß ›Q‹ keinen Ausdruck enthält, der verdeckt wertend ist (zum Beispiel ›natürlich‹ oder ›normal‹ oder ›zufriedenstellend‹ oder ›elementare menschliche Bedürfnisse‹). Fast alle sogenannten ›naturalistischen Definitionen‹ brechen unter diesem Test zusammen – denn eine echt naturalistische Definition darf keinen Ausdruck enthalten, für dessen Anwendbarkeit es kein definitives Kriterium gibt, das nicht das Fällen eines Werturteils einbegreift. Wenn die Definition den Test jedoch besteht, müssen wir anschließend fragen, ob ihr Befürworter jemals etwas empfehlen will, weil es Q ist. Wenn er Ja sagt, brauchen wir nur noch darauf hinzuweisen, daß seine Definition dies aus den angegebenen Gründen unmöglich macht. Und selbstverständlich kann er nicht sagen, daß er niemals etwas empfehlen will, weil es Q ist, denn Dinge zu empfehlen, weil sie Q sind, ist der ganze Gegenstand seiner Theorie.“ (Hare 1983, S. 124).

³ Von „Instrumentalismus“ spricht u.a. Tugendhat 1997; zum Hintergrund vgl. Horkheimer 1967.

fung auf eine diskursiv nicht mehr einholbare Evidenz des Moralischen von einem bloß dogmatischen Begründungsabbruch unterschieden werden könnte. Aus diesen Gründen spielt der ethische Intuitionismus in der gegenwärtigen moralphilosophischen Debatte kaum eine Rolle. Gegen instrumentalistische Modelle, klassisch etwa Hobbes' Kontraktualismus, läßt sich wiederum einwenden, daß ihre Verbindlichkeit von der Richtigkeit gewisser Hypothesen über die menschliche Natur bzw. über individuelle Präferenzordnungen abhängt. Man kann darin naturrechtliche Restbestände sehen. So hängt die Überzeugungskraft des Hobbeschen Modells von der anthropologischen Annahme einer Dominanz des Selbsterhaltungstriebes in Verbindung mit einer risikoaversiven Grundeinstellung ab und somit von der Gültigkeit eines bestimmten Menschenbildes.¹ Es ist kein Zufall, daß dieses Problem in Gestalt der Bevorzugung des Maximin-Prinzips in Rawls' *Theory of Justice*² wiederkehrt.³ Zudem scheint das Problem möglicher Trittbrettfahrer im Kontraktualismus auch durch Komplexitätssteigerung nicht lösbar. Es scheint fraglich, ob der spezifische Verbindlichkeitssinn normativer Verpflichtungen mit ihrem Ursprung aus wohlverstandenerm Selbstinteresse überhaupt vereinbar ist.⁴

Wie steht es nun mit transzendentalphilosophischen Begründungsversuchen? Eine zentrale Pointe der Kantischen Ethik kann man darin sehen, daß sie nicht an als unhintergebar unterstellte vormoralische Präferenzen der Normadressaten lediglich anschließt, um von dieser Basis aus für die Attraktivität eines Systems wechselseitiger Verpflichtungen zu werben, *sondern alle Präferenzen vielmehr von vornherein in Gestalt allgemeiner Handlungsprinzipien (Maximen) aufnimmt:*

„Kant ist [...] zu einem neuen Verständnis der »ganz eigentümlichen Beschaffenheit« des menschlichen Wollens vorgestoßen, daß alles menschliche Wollen, noch bevor es irgendwelche bestimmte Zwecke will, und diesem jeweiligen Wollen zugrunde liegend, sich immer schon zu der einen oder anderen Grundmaxime entschieden hat [...]. Daß alles Wollen überhaupt vor allem

¹ Vgl. *Hobbes 1991*, S. 86 ff. Wenn man bedenkt, daß Hobbes' Vorstellung der menschlichen Natur, die „vom materialistischen *homme machine* der Spätaufklärung nicht weit entfernt ist“ (*Mayer 1968*, S. 360), einen physikalistischen Willensdeterminismus unter der Regie des Selbsterhaltungstriebes umfaßt, wird deutlich, inwiefern sein Kontraktualismus den traditionellen naturrechtlichen Denkmustern verwandt geblieben ist. Man könnte von einem Naturrecht unter veränderten Vorzeichen (eines anderen Natur- und Menschenbildes) sprechen. Auf die ‚verfremdete‘ Rezeption des älteren Naturrechts durch Hobbes hat Hans Blumenberg hingewiesen; vgl. *Blumenberg 1974*, S. 256 ff.

² Vgl. *Rawls 1971*, u.a. S. 154 ff. Zu dieser Problematik vgl. u.v.a. *Arrow 1977*, S. 206 ff.; *Barber 1977*, S. 229 ff.; *Hare 1975*, S. 104 ff.; *Lyons 1972*. Zum Zusammenhang mit der Frage nach dem begründungstheoretischen Status der *Theory of Justice*; vgl. *Ballemstrem 1977*, v.a. S. 126.

³ Als weiteres Beispiel solcher Schwierigkeiten instrumentalistischer Ethik kann das Problem der sogenannten ‚wesentlichen Eigenschaft‘ von Personen in Tugendhats Ethik dienen, auf das dieser selbst, von den *Retraktationen* (1984, S. 154 ff.) bis zum *Dialog in Leitica* (vgl. 1997, S. 9 ff.), immer wieder hingewiesen hat. Tugendhat hat auch klar gesehen, daß eine instrumentalistische Moralphilosophie eine gewisse Form des Naturalismus implizieren würde; vgl. 1984, S. 4.

⁴ In bezug auf den Kontraktualismus vgl. *Tugendhat 1992*, S. 323 f.; *Tugendhat 1992*, S. 375 f.

Wollen von dem oder jenem ein Wollen ist, wie ich mich selbst verstehen will, scheint mir eine der tiefsten Einsichten der Kantischen Moralphilosophie“.¹

Zur Beurteilung der moralischen Richtigkeit dieser Maximen kennt Kant nur ein Kriterium: Ihre Vereinbarkeit mit der Autonomie der Normadressaten, die sich zugleich als Normgeber verstehen können müssen. Das impliziert die Forderung, nur solche Maximen als subjektive Prinzipien des eigenen Handelns zu akzeptieren, die als allgemeine ‚Gesetze‘ akzeptabel wären; und zwar, so wäre zu pointieren, akzeptabel nicht nur ‚für mich‘ als einsames Handlungssubjekt, sondern für mich als gleichberechtigtes Mitglied einer unbegrenzten Gemeinschaft freier, aber endlicher Vernunftwesen, die sich argumentativ über die Richtigkeit der Normvorschläge zu verständigen sucht.² Gelänge es tatsächlich, die ‚Gleichursprünglichkeit‘ von Willensfreiheit und moralischer Verpflichtung zu erweisen, so wäre das Problem der Moralbegründung gelöst. Kant selbst hat diese Aufgabe jedoch – verbreiteter Auffassung zufolge – nicht lösen können,³ und etliche Bausteine der Kantischen Konzeption, etwa Kants sogenannte Zweiweltenlehre und seine Konzeption des Erkenntnisvermögens, haben durch die linguistische, sprachpragmatische und hermeneutische Wende zusätzlich an Plausibilität verloren.

Trotzdem spricht meines Erachtens vieles dafür, es weiter mit dem transzendentalphilosophischen Begründungsmodell zu versuchen. Das gilt schon wegen der Probleme der alternativen Begründungskonzepte bzw. Problemvermeidungsversuche. Zwei weitere Überlegungen seien hier nachgetragen. Die erste stammt von Wolfgang Kuhlmann. „Die Begründung der Geltung des Moralprinzips x, der Nachweis, daß x richtig ist“, so schreibt Kuhlmann, „ist eine Aufgabe im Bereich der normativen Ethik, der im Bereich der theoretischen Disziplinen nicht die Aufgabe entspricht zu zeigen, daß eine bestimmte [...] Aussage wahr ist. Ihr entspricht vielmehr die Aufgabe nachzuweisen, daß y der richtige Wahrheitsbegriff ist.“⁴ Gesucht ist also der Maßstab moralischer Richtigkeit selbst. Nun ist jedoch die Suche nach einem derartigen Maßstab eigentümlich selbstbezüglich, weil man auf vorreflexive Weise schon wissen muß, was moralische Richtigkeit ist, wenn man nach Maßstäben dafür sucht. Es kann daher nicht darum gehen, „den gesuchten Maßstab von Grund auf und als etwas ganz Neues, Überraschendes erst zu

¹ Tugendhat 1993, S. 125.

² Zur Frage des Solipsismus der Kantischen Ethik vgl. kontrovers Böhler 1985, S. 342 ff.; Höffe 1982, S. 520 f.; Höffe 1996, S. 406; Kettner 1992b; Kuhlmann 1992a, S. 100-130; Wellmer 1986, S. 25 f., 38 ff., 43 ff.; Schmitz 1982.

³ Für den diskursethischen Diskussionskontext vgl. v.a. Dorschel 1992; Ilting 1994, S. 277-295; Apel 1990; Kuhlmann 1992a; auch Höhle 1998, S. 18; für einen neuen Versuch der Verteidigung Kants vgl. Steigleder 2002.

⁴ Kuhlmann 1992b, 199 f.

gewinnen, es kann nur darum gehen, das irgendwie schon Gewußte, Gehabte explizit begrifflich in Besitz zu nehmen, verfügbar zu machen und gegen skeptische Einwände in Schutz zu nehmen.“¹ Dieser Aufgabe ist die transzendentalphilosophische Methode (die ja auf den Aufweis der Apriorizität gegebener Wissens- oder Erkenntnisgehalte zielt) jedenfalls strukturell adäquat. Die zweite Überlegung läßt sich – wenig originell – im Anschluß an Alberts begründungsskeptische These vom sogenannten „Münchhausen-Trilemma“² einführen. Nach Albert (wie schon für den antiken Skeptiker Pyrrhon von Elis) kann es keine zwingende Begründung geben, da jede Begründung auf Voraussetzungen aufbauen müsse, die ihrerseits prinzipiell fallibel seien. Alle Versuche einer solchen Begründung seien formal unzulässig. Albert unterscheidet dabei drei Arten solcher Fehlversuche: den infiniten Regreß, den logischen Zirkel und den dogmatischen Abbruch des Begründungsverfahrens. Zum einen muß sich Albert nun fragen lassen, welchen Status seine These von der Unmöglichkeit zureichender Begründungen haben kann: Entweder ist sie ihrerseits fallibel – dann kann nicht ausgeschlossen werden, daß eines Tages eben doch zureichend begründete Sätze auftauchen. Oder es handelt sich um eine infallible philosophische Wahrheit – dann müßte die These in einer Weise eingeschränkt werden, die ihre Selbstanwendung ausschließt (was dem Verständnis Charles S. Peirces entspräche, auf den das Fallibilismusprinzip zurückzuführen ist). Zum anderen leidet Alberts Argumentation selbst an einer *petitio principii*. Wenn man nämlich voraussetzt, daß (a) Begründung nur als Herleitung aus gegebenen Voraussetzungen möglich ist, und daß (b) nur eine im Wortsinne voraussetzungslose Begründung zwingend sein kann, dann ergibt sich die Folgerung, daß eine zwingende Begründung unmöglich ist, als analytische Wahrheit. Damit ist aber noch nicht die Frage beantwortet, ob es neben der Ableitung aus gegebenen Prämissen noch andere gültige Begründungsmethoden gibt.

Nun war schon Aristoteles der Ansicht, daß eine solche Methode existiert. In der *Metaphysik*³ hat er einen Begründungstyp eingeführt, den man reflexiv-sinnkritisch nennen könnte. (Aristoteles spricht von einem *widerlegenden* Beweis im Gegensatz zum *einfachen* Beweis.) Wer etwas durch einen widerlegenden Beweis rechtfertigen will, muß aufzeigen, daß das Bezweifeln dessen, was bewiesen werden soll, mit den notwendigen Bedingungen sinnvollen Bezweifeln unvereinbar und somit sinnlos ist. So läßt sich das Prinzip vom zu vermeidenden Widerspruch durch den Nachweis begründen, daß derjenige, der das Prinzip bezweifelt, es doch zugleich schon voraussetzen muß, wenn wir seine Äußerung als Diskus-

¹ Kuhlmann 1992b, S. 190 f.

² Albert 1980, S. 8-28, bes. 11-15.

³ Aristoteles 1995, Bd. 5 [*Metaphysik*], 1005b ff.

sionsbeitrag überhaupt verstehen können sollen. Die Pointe dieser Begründungsmethode besteht darin, daß sie keineswegs beansprucht, ‚voraussetzungslos‘ zu verfahren. Sie beansprucht aber, nur auf solche Voraussetzungen zu bauen, die auch kein Skeptiker bezweifeln kann, ohne seine Rede sinnlos werden zu lassen. Aristoteles’ reflexiv-sinnkritische Argumentation ist freilich bis heute umstritten geblieben.¹ Zudem ist nicht ausgemacht, inwieweit sie sich auch für die Begründung *praktischer* Prinzipien nutzbar machen läßt. Allerdings hat die sogenannte sprachpragmatische Wende, insbesondere durch die Sprechakttheorien Austins und Searles, die Bedingungen für einen entsprechenden Versuch entscheidend verbessert.² Wenn es nämlich stimmt, daß die Bedeutung sprachlicher Äußerungen nicht von der pragmatischen Dimension des Äußerns, Akzeptierens und Zurückweisens dieser Äußerungen abgelöst werden kann, dann kommen auch *praktische* Prinzipien als Sinnbedingungen solcher Äußerungen in Frage.

Solche Prinzipien aufzuweisen und für die Moralbegründung nutzbar zu machen, versuchen bekanntlich die Vertreter der Diskursethik. Ihr Anliegen ist es, die Kantische Transzendentalphilosophie in einem intersubjektivistischen Rahmen aufzuheben. Wie die Kantische, so geht auch die erneuerte Transzendentalphilosophie davon aus, daß das Vermögen zur freien Selbstbestimmung mit der Übernahme moralisch gehaltvoller Verpflichtungen gleichursprünglich ist. Kant hatte Autonomie als ein Vermögen der Formulierung von und der Orientierung an allgemein akzeptablen Prinzipien konzipiert. Die Fähigkeit zu autonomem Handeln impliziert demnach die Fähigkeit des Regelverstehens und des intentionalen Regelfolgens. Die Transzendentalpragmatik geht nun insofern über Kant hinaus, als sie die transzendente Analyse auf die Bedingungen der Möglichkeit intentionalen Regelverstehens und Regelfolgens ausdehnt. Wittgensteins Einsicht, daß Regelfolgen als eine irreduzibel soziale Praxis verstanden werden muß, soll in Verbindung mit der pragmatischen Analyse sprachlicher Bedeutung zu der Erkenntnis führen, daß Handelnde mit ihren Handlungen stets Geltungsansprüche verbinden, die sich an alle Mitglieder einer unbeschränkten Interpretations- und Argumentationsgemeinschaft richten: Wer handelt, tut etwas, was sich in verschiedener Perspektive kritisieren läßt; Kritisierbarkeit ist dabei für den Handlungscharakter konstitutiv. Kritik ist ihrem Sinn nach aber eine inklusive und uneingeschränkt offene Praxis, da sich der Wert kritischer Beiträge nur an ihrer argumentativen Stichhaltigkeit bemißt und im Prinzip unabhängig ist von der Person, die sie äußert, vom Zeitpunkt oder Ort, an dem sie vorgetragen wird. Mit ihren Hand-

¹ Kritisch z.B. [Ros 1990](#), Bd. 1, S. 194 ff.

² Insofern irrt Bernard Williams, wenn er schreibt: „Moral philosophy is one area of philosophy in which the »linguistic turn« [...] has not helped to give problems a more tractable shape.“ [Williams 1998](#), S. 127.

lungen erheben Handelnde daher implizit stets den Anspruch, daß ihre Handlungen sich in einem unbeschränkten argumentativen Diskurs gegen alle möglichen kritischen Einwände rechtfertigen lassen. Wenn es nun stimmen sollte, daß, wer immer handelt, den unbegrenzten argumentativen Diskurs als Geltungs- und Kritikinstanz der eigenen Handlung notwendig anerkennen muß, dann hätte dies auch moralisch-normative Konsequenzen. Es ließe sich dann die Verbindlichkeit der Bemühung um die intersubjektive Rechtfertigbarkeit der eigenen Handlungsorientierung begründen – und damit ein diskursethisches Moralprinzip. Wie ein solches Moralprinzip genau formuliert werden müßte, ist allerdings nicht unumstritten. Vorerst sei nur eine Formulierung Dietrich Böhlers vorgestellt:

„Verhalte Dich so, daß Deiner Behauptung bzw. Deinem Plan oder Deiner Tat alle aufgrund von sinnvollen und situationsgerechten Argumenten zustimmen würden (so daß kein sinnvolles situationsbezogenes Argument damit unvereinbar wäre, sondern ein begründeter Konsens in der unbegrenzten Argumentationsgemeinschaft dafür zu erwarten ist).“¹

2.4 Anwendungsprobleme der Diskursethik

Die soeben angestellten Überlegungen sind freilich nur eine vage Skizze transzendentalpragmatischer Grundüberzeugungen. Auch im folgenden wird keine erneute Ausarbeitung des Begründungsprogramms versucht, auch wenn die transzendentalpragmatische Begründungsidee sogleich noch einmal – am Leitfaden des Verantwortungsbegriffs – verdeutlicht werden soll.² Im Zentrum der vorliegenden Arbeit steht jedoch die Frage: „Auf welche Weise können und sollen wir unser Verhalten am diskursethischen Moralprinzip orientieren?“ In Anlehnung an eine gängige Redeweise mag man diese Frage als ‚Anwendungsfrage‘ bezeichnen, wengleich die Rede von „Anwendung“ recht mißverständlich ist.

Betrachtet man den oben angeführten Vorschlag eines diskursethischen Moralprinzips, so könnte man zunächst fragen: Bietet das Prinzip überhaupt Orientierung? Offensichtlich können wir ja niemals wirklich *alle* ‚sinnvollen und situationsgerechten Argumente‘ kennen, die in der „unbegrenzten Argumentationsgemeinschaft“ vorgebracht werden könnten. Die Durchführung realer Diskurse, mittels derer wir immerhin *möglichst viele* Argumente zutage fördern und prüfen könnten, kann daran nichts ändern. Man könnte daher vermuten, daß das vorgeschlagene Prinzip auf einen moralischen Skeptizismus hinauslaufen muß.

¹ Böhler 2000, S. 52; vgl. ebd. S. 55, 57.

² Siehe unten S. 27 ff.

Ist diese Vermutung berechtigt? Die Vertreter der Transzendentalpragmatik sind durchaus bereit zuzugestehen, daß dem ‚Konsens in der unbegrenzten Argumentationsgemeinschaft‘ niemals etwas Empirisches entsprechen kann. Sie meinen aber, daß das vorgeschlagene Moralprinzip auch dann eine klare Orientierung bietet, wenn dieser Konsens nur als eine kontrafaktische, regulative Vernunftidee verstanden wird. Tatsächlich liegt der Skeptizismusverdacht nur dann auf der Hand, wenn wir den ‚unbegrenzten‘ Diskurs und ‚unsere‘ Diskurse, in denen ‚wir‘ (in begrenzter Zeit, auf der Grundlage begrenzten Wissens, innerhalb eines begrenzten Kreises von Teilnehmern, die über begrenzte kognitive Kompetenzen verfügen, im Rahmen eines selektiven sprachlich vermittelten Weltverständnisses) eine Einigung über Geltungsansprüche anstreben, gleichsam als zwei verschiedene, klar abzugrenzende Entitäten auffassen – wenn wir also den ‚unbegrenzten‘ Diskurs zu einer Art ‚Ding an sich‘ stilisieren. Diese Vorstellung wird jedoch der ‚Kontexttranszendenz‘ der Geltungsansprüche nicht gerecht, die ‚wir‘ in ‚realen‘ Diskursen tatsächlich erheben (müssen). Denn *insofern* wir als Argumentierende eine Äußerung als gültig behaupten, beanspruchen wir nun einmal ihre Akzeptabilität seitens *aller* sinnvoll Argumentierenden. Wir können schlicht nicht widerspruchsfrei behaupten: „X ist gültig, wenn wir potentielle Einwände, die nach dem 23.08.2004 (oder von Ungläubigen etc.) erhoben werden könnten, unberücksichtigt lassen.“ Die Rede von einer ‚unbegrenzten‘ Argumentationsgemeinschaft besagt nicht mehr, als daß *jede* derartige Einschränkung die Behauptung inkonsistent machen würde. Insoweit ist sogar die Rede von der ‚Begrenztheit‘ realer Diskurse irreführend: Auch ‚reale‘ Diskurse sind insofern nicht begrenzt, als sie – im Gegensatz zu Gerichtsverhandlungen, Abstimmungen oder Mediationsverfahren – niemals *wirklich* abgeschlossen sind. Jeder irgendwann erhobene Geltungsanspruch kann in anderem Kontext und von anderen Teilnehmern erneut hinterfragt werden. Auch ‚reale‘ Diskurse sind niemals beendet, sondern immer nur unterbrochen. Falls dies stimmen sollte, können wir eben nicht – unter Verweis auf den angeblichen Hiatus, der unsere (vermeintliche) Einsicht von der ‚letzten‘ Einsicht trenne – eine reale Auseinandersetzung mit den faktisch vorgebrachten oder schon jetzt denkbaren Argumenten als irrelevant abtun. Im Gegenteil impliziert dann die Verpflichtung, sich um die universelle Konsensfähigkeit des eigenen Verhaltens zu bemühen, die Prima-facie-Verpflichtung, seine Legitimität im Zweifelsfall schon *hier und jetzt* zum Gegenstand einer möglichst umfassenden diskursiven Prüfung zu machen.

Zu bedenken ist auch, daß manche Maximen gar keine sinnvollen Kandidaten einer am diskursethischen Moralprinzip orientierten Legitimitätsprüfung sein könnten, da sie sich nicht auf konsistente Weise argumentativ vertreten – in Kants

Terminologie: sich nicht als allgemeine Gesetze *denken* – lassen. Dies trifft etwa auf die Maxime des ethischen Egoismus zu. Die Maxime: „*Ich* darf x, *weil ich, ich bin*“ – wobei ‚ich‘ einfach für mich als numerisch identisches Subjekt steht –, läuft ja, wenn jeder sie als gültig akzeptiert, auf die Maxime hinaus: „*Jeder* darf x“. Die Orientierung am diskursethischen Moralprinzip sollte deshalb zumindest die Begründung einer Minimalmoral ermöglichen, die formale Gleichheitsprinzipien, aber auch Freiheits- und Partizipationsrechte enthalten dürfte.¹

Damit wäre auf dem Weg von der Prinzipienbegründung zur Handlungsorientierung freilich nur die erste Etappe zurückgelegt. Man wäre vom formalen Moralprinzip bis zur Ebene sehr genereller Präskriptionen, aber noch nicht zur Ebene der Handlungsorientierung in spezifischen Situationen hinabgestiegen. Auf dem zweiten Teil des Weges aber scheinen sich zusätzliche Schwierigkeiten zu ergeben. Die Diagnose dieser Schwierigkeiten fällt bei den verschiedenen Vertretern der Diskursethik unterschiedlich aus; erst recht unterscheiden sich die angebotenen Therapievorschläge. Das schließt nicht aus, daß sie bestimmte Grundannahmen – und wie ich meine, auch gewisse grundlegende Mißverständnisse – teilen.

Umstritten ist schon die korrekte Formulierung sowie die ‚theoriearchitektonische‘ Verortung des Moralprinzips. Der oben angeführte Formulierungsvorschlag ist verhältnismäßig jungen Datums. Böhler identifiziert das Moralprinzip mit dem in die Form eines praktischen Prinzips gebrachten Diskursprinzip. Apel hatte das „Grundprinzip einer Ethik der Kommunikation“ ursprünglich durch die Forderung „angedeutet“², „daß alle *Bedürfnisse* von Menschen – als virtuelle *Ansprüche* – zum Anliegen der Kommunikationsgemeinschaft zu machen sind, die sich auf dem Wege der Argumentation mit den Bedürfnissen aller übrigen in Einklang bringen lassen“³, eine Forderung, die ihrerseits eine *Überlebens-* und eine *Emanzipationsstrategie* der Menschheit⁴ erforderlich mache. Für Habermas stellt das diskursethische Universalisierungsprinzip U das Moralprinzip dar, das vom Diskursprinzip D unterschieden werden müsse. Das Universalisierungsprinzip besagt, daß eine Norm gültig ist, „wenn die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus einer allgemeinen Befolgung der strittigen Norm für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen zwanglos akzeptiert werden können“⁵. Während U als Moralprinzip fungiert, soll D – seit *Faktizität und Geltung* – als zwar normativ gehaltvolles, aber nicht *moralisch*-normatives Prinzip verstanden werden, das die Bedingung der Normgültigkeit überhaupt zum

¹ Vgl. etwa die von Alexy aufgeführten Diskursregeln; Alexy 1991, Teil B; Alexy 1978.

² Apel 1973, Bd. 2, S. 426.

³ Apel 1973Bd. 2, S. 425.

⁴ Vgl. Apel 1973Bd. 2, S. 432.

⁵ So Habermas 1983, S. 103; für spätere Formulierungen s.u. Anm. 2 auf Seite 161.

Ausdruck bringt; D läßt zunächst offen, ob es sich um moralische oder rechtliche Gültigkeit handelt.¹ In späteren Arbeiten² hat sich Apel auf Habermas' Formulierung eines diskursethischen Universalisierungsprinzips U bezogen, ihm jedoch ein sogenanntes Ergänzungsprinzip E beigesellt, das den Moraladressaten die Mitarbeit an der Bewahrung und Herstellung von Bedingungen auferlegt, unter denen die Orientierung an den gemäß U begründbaren moralischen Normen allererst zumutbar werde. Apels Arbeiten aus den achtziger Jahren waren durch Unklarheiten bezüglich des Verhältnisses zwischen D, U und E gekennzeichnet. Ähnliche Schwierigkeiten schienen auch mit Wolfgang Kuhlmanns Formulierungsvorschlägen verbunden. Anstelle des Begriffs „Moralprinzip“ verwandte Kuhlmann den Begriff „Grundnorm“ und benannte insgesamt vier Grundnormen der Diskursethik: „Argumentiere rational!“ (N1); „Bemühe dich um einen vernünftigen Konsens!“ (N2); „Bemühe dich in allen Fällen, in denen deine Interessen mit denen anderer kollidieren können, um einen vernünftigen praktischen Konsens mit ihnen.“ (N3); „Bemühe dich stets darum, zur (langfristigen) Realisierung solcher Verhältnisse beizutragen, die der Realisierung der idealen Kommunikationsgemeinschaft näherkommen, und trage stets dafür Sorge, daß die schon existierenden Bedingungen der möglichen Realisierung einer idealen Kommunikationsgemeinschaft bewahrt werden!“ (N4).³ Aufgrund denkbarer Kollisionen von N3 und N4 und des Fehlens eines höherstufigen Entscheidungskriteriums bleibt – ebenso wie bei Apel hinsichtlich D, U und E – unklar, ob eine der genannten Grundnormen als Moralprinzip angesehen werden kann, oder ob es zusätzlich ein, wengleich nicht explizit formuliertes, höherstufiges Prinzip geben muß.⁴ Apel hat die Unklarheiten im Verhältnis von D, U und E jüngst insoweit ausgeräumt, als er betont, daß weder U noch E als Moralprinzip angesehen werden dürften, und daß das ‚eigentliche‘ („primordiale“) Moralprinzip als eine Form des allgemeinen Diskursprinzips verstanden werden müsse – eine Deutung, die derjenigen Böhlers entspricht.⁵ Damit sind nur einige der wichtigsten Differenzen und Modifikationen skizziert.

Angesichts der Tatsache, daß schon die korrekte Formulierung des diskursethischen Moralprinzips umstritten ist, überrascht es nicht, daß auch über die Fra-

¹ D lautet in der Formulierung aus *Faktizität und Geltung*: „Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten.“; Habermas 1992, S. 138.

² Vgl. u.a. die Aufsätze in Apel 1988 sowie Apel 1996a.

³ Kuhlmann 1985, S. 185, 189, 208, 214 f.

⁴ Letztere Deutung wird durch Kuhlmanns Bemerkung gestützt: „Nehmen wir nun N3 und N4 zusammen, so haben wir darin etwas, das sinnvoll, [...] an einzelne Personen adressiert werden kann.“ Kuhlmann 1985, S. 215. [Hervorhebung M.H.W.]

⁵ Vgl. Apel 2000.

ge, wie sich moralische Akteure in ihrem Handeln an diesem Prinzip (oder diesen Prinzipien?) orientieren sollen, Dissens besteht. Eine der allgemein akzeptierten Aufgaben, denen eine Antwort auf das oben definierte Anwendungsproblem gerecht werden muß, liegt darin, die Angemessenheit, Zumutbarkeit und Verantwortbarkeit der Orientierung an den diskursethisch begründbaren Präskriptionen zu gewährleisten bzw. einen gesinnungsethischen Rigorismus bei der Anwendung dieser Präskriptionen zu vermeiden.¹ Wie diese Aufgabe erfüllt werden kann, ist strittig. Apel hatte von Anfang an eine Dualität ‚moralischer Strategien‘ postuliert, die dem ‚dialektischen Apriori‘ der idealen und der regulativen Kommunikationsgemeinschaft entspreche, wenngleich diese Dualität zunächst noch nicht die Form eines Prinzipiendualismus von U und E hatte.² Von Anbeginn sah Apel die Gefahr eines ‚gesinnungsethischen‘ Rigorismus im Sinne Max Webers, wenn man versuche, diejenigen moralischen Präskriptionen, die sich qua unhintergehbare Präsuppositionen sinnvollen Argumentierens begründen ließen, unmittelbar auf die geschichtliche Handlungswelt zu übertragen. Auch in dieser frühen Formulierung stand diese Intuition in Zusammenhang mit Apels Überzeugung, daß soziale Prozesse – und das selbstsorgende Verhalten von Individuen – zumindest partiell als Funktionsprozesse von ‚Selbstbehauptungssystemen‘ verstanden werden müßten.³ Habermas war hingegen zunächst davon ausgegangen, daß bei einer unmittelbaren Anwendung des von ihm als Moralprinzip vorgeschlagenen Universalisierungsgrundsatzes U nicht die Gefahr eines gesinnungsethischen Rigorismus drohe, da die Berücksichtigung der ‚Folgen und Nebenwirkungen‘ bereits Teil des präskriptiven Gehaltes von U sei. Dennoch war er der Ansicht, daß die Applikation der ‚abstrakten‘, gemäß U begründbaren Moralnormen auf ‚konkrete‘ geschichtliche Handlungssituationen spezifische Probleme mit sich bringe – wenngleich unklar blieb, inwiefern U-gemäße Moralnormen überhaupt als ‚abstrakt‘ zu charakterisieren sind.⁴ Während Habermas’ frühe Ausführungen zu diesen Problemen eher tentativen Charakters waren,⁵ vertrat er später mit Klaus Günther die Auffassung, daß die Lösung in einer Differenzierung von *Begründungs-* und *Anwendungsdiskursen* zu sehen sei, in denen je verschiedene Perspektiven praktischer

¹ Diese Formulierungen – und teilweise ebenso die in der Diskussion ausgetauschten Argumente – erinnern natürlich nicht zufällig an die Diskussion der Kantischen Ethik. So rekonstruieren z.B. Habermas (Habermas 1991, S. 9-30) und Benhabib (1992) die diskursethischen Anwendungsprobleme explizit anhand der Hegelschen Kant-Kritik; vgl. weitere Beiträge in Kuhlmann 1986.

² Vgl. Apel 1973, Bd. 2, S. 358-435.

³ Apel 1973, Bd. 2, S. 431 f.

⁴ Siehe unten S. 165 ff.

⁵ Habermas 1991, S. 24, 29.; etwas klarer Habermas 1991, S. 74 ff.

Vernunft verkörpert seien.¹ Apel erhob keine Einwände gegen diese ‚vertikale Differenzierung‘ moralischer Diskurse in Begründungs- und Anwendungsdiskurse. Als Lösungsvorschlag für das von Weber aufgeworfene Problem der Erfolgsverantwortung hielt er sie aber für unzureichend, insofern beide Arten praktischer Diskurse am diskursethischen Universalisierungsgrundsatz U orientiert blieben. Der Grund dafür liege in der in U enthaltenen *Unterstellung allgemeiner Normbefolgung*. Da diese eine kontrafaktische Idealisierung darstelle, könne sich die Befolgung einer Norm, die sich unter der hypothetischen Annahme *allgemeiner Normbefolgung* als gültig erweisen lasse, in *realen* geschichtlichen Handlungssituationen – in denen ein allgemeines normenkonformes Verhalten häufig nicht zu erwarten ist – als unzumutbar oder unverantwortlich erweisen. Daher entwickelte Apel die von Anbeginn postulierte ethische Doppelstrategie (Überlebens- und Emanzipationsstrategie) zu einem Prinzipiendualismus weiter. Dem von Habermas vorgeschlagenen – aber in ein Handlungsprinzip transformierten – Universalisierungsprinzip U stellt Apel ein ‚teleologisches‘ Ergänzungsprinzip E zur Seite, das den Moraladressaten eine Pflicht zur Mitarbeit an der Erhaltung bzw. Realisierung von Bedingungen auferlegt, unter denen U-gemäße Normen allgemein befolgt würden und deshalb auch allgemein zumutbar bzw. verantwortbar wären.² Die Einschätzung Apels, daß eine unmittelbare und ausschließliche Orientierung an U zu unzumutbaren Konsequenzen führen könne, hat sich Habermas später zu eigen gemacht. Seit den *Erläuterungen zur Diskursethik*³ geht auch er davon aus, daß das diskursethische Universalisierungsprinzip nur unter Bedingungen allgemeiner Normbefolgung zumutbar sei. Im Gegensatz zu Apel hält er es jedoch für unmöglich, auch noch die Mitarbeit an der Herstellung dieser Bedingungen zum Inhalt einer moralischen Präskription zu machen. Der Bereich der Zumutbarkeit der Handlungsorientierung an U umschreibt für Habermas zugleich den Bereich der *Zumutbarkeit der Moral überhaupt*. Daher erhofft er sich die Herstellung der Bedingungen, unter denen Moral allererst zumutbar wird, allein von der Institutionalisierung eines modernen Rechtssystems. Die Tatsache, daß die Mitarbeit an der Herstellung eines solchen Rechtssystems dann nicht mehr als etwas *moralisch Gebotenes* verstanden werden kann, scheint Habermas allerdings selbst als ernstes Problem zu betrachten.⁴

¹ Vgl. Günther 1988; Günther 1989; Günther 1993a; Günther 1993b; Habermas 1991, S. 137 ff., 170; Habermas 1991, S. 84 f., 94 ff.; Habermas 1992, S. 200 f., 254 ff., 265 ff., 566, 597 f.; Habermas 1996, S. 63 f.; Habermas 1999, S. 58, 61; Habermas 1999, S. 255; Habermas 1999, S. 281 f.

² Apel 1988.

³ Vgl. Habermas 1991, S. 119-226.

⁴ So zuletzt in Habermas 1999, S. 7-64, wo er von „dem eigentlich beunruhigenden Problem eines moralisch selbstbezüglichen Handelns“ spricht; S. 60 vgl. ebd. ff.

Meines Erachtens sind die Anwendungsprobleme der Diskursethik in gewisser Hinsicht einfacher zu bewältigen, als Apel, Habermas und viele andere annehmen. Die von diesen Autoren geteilte Einschätzung, daß eine direkte Orientierung an U aufgrund der in diesem Prinzip enthaltenen Unterstellung allgemeiner Normbefolgung zu unzumutbaren bzw. nicht verantwortbaren Konsequenzen führen müsse, ist nämlich unberechtigt. Genauer gesagt: Diese Auffassung wäre nur dann berechtigt, wenn der Spezifikationsgrad der gemäß U zu prüfenden Moralnormen prinzipiell (d.h. nicht nur, aus pragmatischen Gründen, im Einzelfall) beschränkt wäre oder beschränkt werden müßte. Diese Annahme aber läßt sich nicht überzeugend begründen, ja sie ist, wie in der Auseinandersetzung mit Überlegungen Günthers gezeigt werden soll, nicht einmal überzeugend zu formulieren.¹ Bei der Unterstellung allgemeiner Normbefolgung handelt es sich schlicht um eine Implikation des semantischen Universalisierbarkeitspostulats², dem prinzipiell *jede* rationale Handlungsrechtfertigung bzw. -begründung – auch jede dezidiert ‚verantwortungsethische‘ – genügen muß. Wenn man genügend Raum für eine Spezifikation der zu begründenden moralischen Präskriptionen vorzieht, folgen hieraus keine moralischen Härten. Sollte diese Einschätzung berechtigt sein, so hätte dies Konsequenzen sowohl für die vor allem von Günther und Habermas postulierte ‚vertikale Differenzierung‘ moralisch-praktischer Diskurse in Begründungs- und Anwendungsdiskurse als auch für die von Apel postulierte ‚Ergänzung‘ des diskursethischen Universalisierungsprinzips durch ein ‚regulativ-teleologisches‘ Prinzip für die Herstellung der idealen Kommunikationsgemeinschaft. Ich werde im folgenden dafür plädieren, die Diskursethik als *Maximienethik* zu verstehen.³ Maximen werden dabei einerseits – mit Richard M. Hare – als *potentiell unbegrenzt situationspezifische* Orientierungen konzipiert. Andererseits werden sie jedoch – gegen Hare – nicht einfach als mehr oder weniger spezifisch formulierte Handlungsanweisungen verstanden, sondern zugleich als intern mehr oder weniger komplexe *Handlungsbegründungen*. Auf diese Weise kann der deontologisch-kognitivistische Verbindlichkeitssinn diskursethisch begründeter Präskriptionen gewahrt werden, ohne daß ein rigoristischer ‚Regelfetischismus‘ in Kauf genommen werden müßte.

Diese Bemerkungen sollten nur einen ersten Eindruck der zu behandelnden Fragen vermitteln. Eine differenziertere Rekonstruktion und Kritik der diskursethischen Anwendungskontroverse und die Ausarbeitung eines eigenen Deutungsvorschlags werden in Kapitel 4 versucht.

¹ Siehe unten S. 170 ff.

² Etwa im Sinne Hares; vgl. Hare 1974; Hare 1992, S. 166 ff.

³ Hierin liegt eine gewisse Nähe zu Überlegungen in Wellmer 1986. Die Differenzen werden im folgenden deutlich werden.

3 Begründungsfragen

Wenngleich die sogenannten Anwendungsprobleme im Zentrum der vorliegenden Arbeit stehen, sollen vorab einige Grundlagenfragen der diskursethischen Moralbegründung diskutiert werden. Denn die Beschäftigung mit Problemen, die sich bei der Orientierung an einem Moralprinzip ergeben, ist natürlich nur in dem Maße sinnvoll, in dem der Begründung dieses Prinzips Erfolgchancen eingeräumt werden können. Im folgenden soll daher noch einmal die *Grundintuition* der Diskursethik verdeutlicht werden. Dies geschieht am Leitfaden des Verantwortungsbegriffs (3.1). In den beiden darauffolgenden Abschnitten werden oft vorgebrachte Einwände diskutiert. Zunächst wird der Frage nachgegangen, inwieweit moralische Rechte nicht-argumentationsfähiger Wesen diskursethisch begründbar sind (3.2). Danach werden – unterschiedlich ausführlich – einige häufig vorgebrachte Einwände gegen die diskursethische Moralbegründung untersucht (3.3).

3.1 Zur Begründung moralischer Verantwortung

3.1.1 Terminologische Klärungen

Untersucht man die Verwendungsweise der Begriffe „Verantwortung“, „Verantwortlichkeit“, „verantworten“ etc., so stößt man auf einige Merkwürdigkeiten. Eine dieser Merkwürdigkeiten liegt in der Möglichkeit, ein und derselben Person P im Hinblick auf ein und dieselbe Handlung H Verantwortlichkeit zugleich zuzuschreiben und abzusprechen. Wir können Person P die Verantwortung bzw. Verantwortlichkeit für Handlung H, das Handlungsergebnis He oder die Handlungsfolge Hf zuschreiben, und ihr gleichzeitig Verantwortungslosigkeit bzw. Unverantwortlichkeit vorwerfen, weil und sofern sie H oder He getan beziehungsweise Hf verursacht hat. Dem liegt eine Mehrdeutigkeit im Begriff der Verantwortlichkeit zugrunde. Im einen Fall wird „Verantwortlichkeit“ als *Wertbegriff* verstanden. Wird das Adjektiv „verantwortlich“ in diesem Sinne verwandt, tritt es meist in attributiver oder adverbialer Satzfunktion auf. In dieser Bedeutung kann es Personen

und Handlungen zugeschrieben werden. Als Negationen sind die Begriffe „verantwortungslos“ oder „unverantwortlich“ gebräuchlich. Verantwortlichkeit in diesem Sinne erscheint, wo sie Handlungen zugeschrieben wird, als ein Wert und, wo sie Personen zugeschrieben wird, als eine Tugend; Unverantwortlichkeit oder Verantwortungslosigkeit dementsprechend als Übel beziehungsweise als Untugend. Beispiele für diese Verwendungsweise sind die Sätze „Jones ist ein unverantwortlicher Manager“ oder „Black hat verantwortlich gehandelt“. Eine andere Gruppe von Bedeutungen von Verantwortlichkeit ist mit dem von Konrad Ott so genannten *Zuschreibungsbegriff* von Verantwortlichkeit angesprochen.¹ Tritt das Adjektiv „verantwortlich“ in dieser Bedeutung auf, so hat es meist prädikative Satzfunktion inne. Diese Verwendungsweise ist durch folgende Charakteristika gekennzeichnet: Erstens kann Verantwortlichkeit – bzw. Verantwortung – in dieser Bedeutung nicht Handlungen, sondern nur Handlungssubjekten zugeschrieben werden. Zweitens ist die im Zuschreibungssinn verstandene Aussage „Person P ist verantwortlich“ unvollständig, so lange nicht angegeben wird, *wofür* P verantwortlich ist. In grammatikalischer Terminologie: Das prädikativ verwandte Adjektiv „verantwortlich“ fungiert, sofern es als Zuschreibungsbegriff verstanden wird, als ein sekundärer Valenzträger, der die Angabe des „Wofür“ zum obligatorischen Aktanten hat. Es hat außerdem auch fakultative Aktanten: Die Zuschreibung von Verantwortung beziehungsweise Verantwortlichkeit kann unter anderem durch die Angabe einer Verantwortungsinstanz, vor oder gegenüber der die betreffende Person verantwortlich ist, spezifiziert werden. (In der Verwendung als Wertbegriff kann „verantwortlich“ hingegen nicht durch „für...“ ergänzt werden. Eine Spezifikation durch ‚gegenüber...‘ ist jedoch möglich; z.B. in der Aussage „Black hat sich gegenüber seiner Belegschaft [un-]verantwortlich verhalten“.) Beispiele für die zweite Verwendungsweise von „verantwortlich“ sind die Sätze: „Der Abteilungsleiter ist gegenüber seiner Vorgesetzten für die Einhaltung des unternehmensethischen Kodex verantwortlich“, „Der Bademeister ist verantwortlich für das Leben des Schwimmers“ oder „Der Bademeister ist verantwortlich für den Tod des Schwimmers“.

Die zwei letzten Beispielsätze wirken in Kombination wiederum merkwürdig. Denn es scheint durchaus möglich, daß mit beiden Sätzen derselbe Bademeister und auch derselbe Schwimmer gemeint ist. Andererseits ist es unplausibel, daß jemand im selben Sinne für den Tod wie für das Leben einer anderen Person verantwortlich ist. Vielmehr liegt hier eine weitere Äquivokation des Verantwortungsbegriffs vor. Es ist zwischen einer retrospektiven (vergangenheitsorientier-

¹ Vgl. Ott 1997, S. 252.

ten) und einer prospektiven (zukunftsorientierten) Bedeutung zu unterscheiden.¹ In der prospektiven Bedeutung bringen wir mit der Wendung „P ist verantwortlich für x, y, z“ zum Ausdruck, daß P gewisse auf x, y und z bezogene Verpflichtungen hat (was nicht die Behauptung impliziert, man könne den Gehalt dieser Verpflichtungen vollständig aufzählen), wobei x, y, z hier Personen, Gegenstände oder Zustände sein können („Paul ist verantwortlich für seinen pflegebedürftigen Vater“, „Die Lektorin ist verantwortlich für eine korrekte Zitierweise“, „Der Bademeister ist verantwortlich für das Leben des Schwimmers“). Diese Verpflichtungen müssen nicht unbedingt immer direkt moralischer Natur sein, es kann sich z.B. auch um rechtliche oder vertragliche Verpflichtungen handeln. Vielfach sind sie an institutionelle Funktionen oder soziale Rollen gebunden. Es kann daher Verantwortungskonflikte geben, wie es auch Rollenkonflikte gibt. Die verschiedenen Verantwortungsdimensionen können dabei jedoch nicht als gleichwertig gelten. Vielmehr nehmen wir an, daß es eine gewisse Hierarchie unter den verschiedenen Verantwortlichkeiten gibt. Diejenigen Verantwortlichkeiten, die wir als Teilnehmer eines Sportwettbewerbs übernehmen, erachten wir meist als weniger verbindlich als diejenigen, die uns als Mitgliedern einer politischen Gemeinschaft oder als Erziehungsberechtigten zukommen. Noch bedeutsamer als solche Hierarchisierungen ist der singuläre Status der moralischen Verantwortung. Moralische Verantwortung kann nicht lediglich als ein Verantwortungstyp unter vielen verstanden werden. Ihr kommt vielmehr zugleich der Stellenwert einer universalgültigen „Meta-Verantwortung“² zu, die alle anderen Verantwortungsformen zugleich begrenzt und begründet. Denn in moralischer Perspektive suchen wir nach Antwort auf die Frage, wie wir *überhaupt* – unter Berücksichtigung aller bedingten Verpflichtungen – handeln sollen. Die Zuschreibung prospektiver Verantwortung ist keine deskriptive, sondern eine präskriptive Äußerung. Zwar ist es möglich, Verantwortungszuschreibungen zum Gegenstand ‚empirischer‘ Untersuchungen zu machen. Die Frage der normativen Verbindlichkeit von Verantwortungszuschreibungen kann methodisch ausgeklammert und der Blick primär auf die *faktischen Konsequenzen* solcher Zuschreibungen gerichtet werden. Der präskriptive Sinn prospektiver Verantwortungszuschreibungen wird durch diese Möglichkeit jedoch nicht beeinträchtigt.³

¹ Vgl. z.B. Zimmerman 1992, S. 1089-1095.

² In etwas anderem Sinne verwenden den Begriff Lenk und Maring 1993, S. 222 ff.

³ Zudem läßt sich zeigen, daß auch die ‚empirische‘ Sozialforschung mit einem Verständnis dieser – nur in der Teilnehmerperspektive sich erschließenden – präskriptiven Standardverwendung normativer Konzepte arbeiten muß, wenn sie die untersuchten Phänomene nicht verfehlen soll. Der Versuch, normative Konzepte gänzlich aus der Vogelperspektive eines neutralen Beobachters zu rekonstruieren, führt hingegen zu Absurditäten. Mustergültig illustriert dies Niklas Luhmanns 1993 unternommener Versuch, präskriptive Normen als ‚gegen Lernen immunisierte Erwartungen‘ zu deuten: Er

Wenn wir die Wendung „P ist verantwortlich für x, y, z“ im retrospektiven Sinne verstehen, stehen die Variablen x, y und z für Handlungen, Handlungsergebnisse oder Handlungsfolgen, die wir P zuschreiben zu dürfen meinen („Der Bademeister ist verantwortlich für den Tod des Schwimmers“). Auf die Frage, ob auch die Zuschreibung retrospektiver Verantwortung stets präskriptive Implikationen hat, oder ob sie unter Umständen als eine rein deskriptive Aussage verstanden werden kann, werden wir noch zurückkommen.

Der Unterschied zwischen prospektiver und retrospektiver Verantwortung ist selten übersehen worden. Das Verhältnis der beiden Verantwortungstypen zueinander aber wird nicht immer auf überzeugende Weise expliziert. Manche Interpreten konturieren die Unterschiede nicht deutlich genug. Andere reißen beide Aspekte zu weit auseinander. Ersteres trifft z.B. auf Günter Ropohl zu. Ropohl hat versucht, die Bedeutungsvielfalt des Verantwortungsbegriffs durch ein „Matrix-Modell“ in den Griff zu bekommen (vgl. Abb. 1). Ropohl postuliert dort einen

	(1)	(2)	(3)
(A) Wer verantwortlich	Individuum	Korporation	Gesellschaft
(B) Was	Handlung	Produkt	Unterlassung
(C) Wofür	Folgen voraussehbar	Folgen unvorausehbar	Fern- und Spätfolgen
(D) Weswegen	moralische Regeln	gesellschaftliche Werte	staatliche Gesetze
(E) Wovor	Gewissen	Urteil anderer	Gericht
(F) Wann	vorher: prospektiv	momentan	nachher: retrospektiv
(G) Wie	aktiv	virtuell	passiv

Abb. 1: Morphologische Matrix der Verantwortungstypen nach [Ropohl 1994](#)

dritten Verantwortungstyp zwischen prospektiver und retrospektiver Verantwortung, die sogenannte „momentane“ Verantwortung. Was damit gemeint sein könnte, ist jedoch rätselhaft. Der Unterschied zwischen prospektiver und retrospektiver Verantwortung wird dadurch eher verwischt.¹ Der komplementäre Fehler, prospektive und retrospektive Verantwortung als völlig verschiedene Phänomene zu interpretieren, findet sich vor allem bei Hans Jonas. Er interpretiert die Zuschreibung retrospektiver Verantwortung als rein deskriptives Kausalurteil.² Diese Auffassung läßt keinen Raum für den *Rechtfertigungs*aspekt der retrospektiven Verantwortung, wie wir ihn z.B. im Sinn haben, wenn wir davon sprechen, P müsse sich für H, He oder Hf vor oder gegenüber der Verantwortungsinstanz I (also

scheitert schon an der simplen Tatsache, daß es möglich ist, zu *erwarten*, Person P *werde* sich in der und der Weise verhalten (z.B. die Unwahrheit sagen) und *zugleich* an der Ansicht festzuhalten (bzw. zu *fordern*), P *solle* dies unterlassen.

¹ Vgl. [Ropohl 1994](#), S. 109-120.

² [Jonas 1979](#), S. 172 ff.

z.B. vor Gericht, vor seinem Gewissen, vor der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft, etc.) verantworten, d.h. Rechenschaft für H, He oder Hf ablegen. Die Zuschreibung retrospektiver Verantwortung ist – wenigstens in *dieser* Verwendungsweise – keine rein deskriptive Aussage, sondern bringt eine Verpflichtung zum Ausdruck: Wir fordern damit von P, daß er sich vor I für H, He oder Hf rechtfertige. (Otfried Höffe spricht hier von *Rechtfertigungsverantwortung*.¹) Nur wenn man diesen Aspekt retrospektiver Verantwortung berücksichtigt, läßt sich das Verhältnis zwischen ihr und der prospektiven Verantwortung richtig verstehen. Es wird dann deutlich, daß zwischen prospektiver und retrospektiver Verantwortung eine Korrespondenzbeziehung besteht: Nur weil und sofern der Bademeister (prospektiv) für das Leben des Schwimmers verantwortlich war, kann man ihn (retrospektiv) auch für den Tod des Schwimmers zur Rechenschaft ziehen.²

Aber muß die retrospektive Verantwortung *immer* in einem normativ gehaltvollen Sinn verstanden werden? Oder kann die Aussage „Der Bademeister ist verantwortlich für den Tod des Schwimmers“ nicht auch rein deskriptiv als bloße Kausalzuschreibung verstanden werden? Muß man nicht neben der Rechtfertigungsverantwortung auch noch einen zweiten, sozusagen ‚wertneutralen‘ Typus retrospektiver Verantwortung annehmen? Im Grunde wäre ein solcher Begriff nur ein Synonym für den Begriff „Ursächlichkeit“. Man könnte daher von „Kausalverantwortung“ sprechen. „P ist verantwortlich für Hf“ würde im Sinne der Kausalverantwortung nicht mehr bedeuten als „P hat Hf verursacht“.

Bevor ich allerdings auf die Frage zu sprechen komme, ob es sinnvoll ist, Personen in diesem Sinn „Kausalverantwortung“ zuzuschreiben, möchte ich einige Bemerkungen zum Begriff der Ursächlichkeit vorausschicken. Denn auch der umgangssprachliche Begriff „Ursache“ ist in gewisser Weise wertend: Als Ursache eines Ereignisses bezeichnen wir nicht *irgendeinen* kausalen Faktor, sondern den-

¹ Vgl. Höffe 1989, S. 15; Höffe 1993, S. 20 f.

² Ebenso Krawietz 1995, S. 191 f.: „Jonas [...] meint [...] fälschlich, die Verantwortung werde nach *traditioneller* Auffassung in moralischer wie in rechtlicher Hinsicht als »kausale Zurechnung begangener Taten« angesehen, so daß das Wissen um die Kausalität ausschlaggebend sei. Dies trifft schon deswegen *nicht* zu, weil es sich dabei [...] *hauptsächlich um einen normativen Zurechnungsprozess* handelt, in den gewisse Kausalitätsüberlegungen [...] nur in sehr abgeschwächter Form Eingang finden. Dies wurde schon in den überkommenen Imputations- und Zurechnungslehren hervorgehoben, in denen im Anschluß an Kant zwischen *causa naturalis* und *causa moralis* unterschieden wurde. So ist – ganz im Sinne dieser älteren Verantwortungstheorien – beispielsweise ein Brand, der ein Haus zerstört, die *natürliche* Ursache der Zerstörung (*causa naturalis*), während der Brandstifter, der das Feuer gelegt hat, als *moralische* Ursache des Brandes fungiert, indem er *durch seine Handlung* (*causa moralis*) eine notwendige Bedingung für die *Zurechenbarkeit von Verantwortung* setzt. Zwar ist hier von der *causa* sowie der *Kausalität* die Rede, doch macht Kant unmißverständlich deutlich, daß es bei dieser *Verantwortungsattribution* um höchst *selektiv* verfahrenende, vor allem *normative* und *evaluative* Zuschreibungsprozesse geht.“ Der These einer Symmetrie von pro- und retrospektiver Verantwortung widerspricht Zimmerman 1988.

jenigen, der aus der Gesamtheit der Antezedensbedingungen, die für das Eintreten dieses Ereignisses notwendig sind, als ungewöhnlich oder sonstwie besonders beachtenswert hervorsticht. In der Alltagswelt werden solche Bewertungen in Zusammenhang mit durch Erfahrung erworbenen Erwartungen, praktischen Zwecksetzungen oder sozialen Normierungen getroffen. Wenn etwa ein Haus aufgrund eines Blitzeinschlages Feuer fängt, dann werden wir eher den Blitzeinschlag als Ursache – oder gar als ‚die‘ Ursache – des Feuers bezeichnen als die Tatsache, daß unsere Atmosphäre Sauerstoff enthält. Ganz anders mögen die Bewohner eines fremden Planeten urteilen, falls dessen Atmosphäre normalerweise frei von Sauerstoff, dafür aber ständig von Blitzen durchzuckt sein sollte.¹ Falls es wiederum eine soziale Durchschnittsnorm oder auch eine präskriptive – etwa baurechtliche – Norm darstellen sollte, daß Häuser durch Blitzableiter vor derartigen Schadensfällen geschützt werden, das betreffende Haus jedoch keinen Blitzableiter besaß, dürfte man vielleicht das Fehlen des Blitzableiters als ‚die Ursache‘ des Brandes bezeichnen. Die umgangssprachliche Rede von Verursachung ist also keineswegs frei von Wertungen. Solche Wertungen können dabei auf naturwissenschaftlichen Standards des statistisch Normalen, auf sozial-empirischen Standards des allgemein Üblichen, auf *evaluativen* Standards des Schicklichen oder Angemessenen und schließlich auch auf *normativen* Standards des *moralisch oder rechtlich Gebotenen* basieren. Auf indirekte Weise können lebensweltliche Kausalzuschreibungen also bereits von normativen Zuschreibungen abhängig sein – z.B. von bestimmten rechtlichen und moralischen Verantwortlichkeiten, die wir dem Architekten des betreffenden Hauses zuschreiben. Neben diesem lebensweltlichen, ‚wertenden‘ Kausalitätsbegriff verfügen wir freilich auch noch über einen anderen, nicht im gleichen Sinne wertenden Begriff von Ursächlichkeit. Denn wir würden wohl kaum behaupten, die *kausalen Beziehungen als solche*, wie sie z.B. zwischen dem Fehlen des Blitzableiters und der Wirkung des Blitzeinschlages bestehen, seien durch unsere Wertungen beeinflusst. Vielmehr unterstellen wir, daß diese Zusammenhänge auch unabhängig von diesen Wertungen, als intersubjektiv überprüfbare Tatsachen in der objektiven Welt existieren. Wenn wir im zuvor erörterten lebensweltlichen Sinn von Ursachen sprechen, setzen wir diesen ‚wertneutralen‘ Kausalitätsbegriff immer schon voraus.

¹ Vgl. das Gedankenexperiment in Putnam 1992, Bd. 3, S. 212 ff.

3.1.2 Verantwortung als Kausalzuschreibung?

Bisher spricht also nichts gegen die Möglichkeit, auch Personen ‚zunächst einmal‘ in einem ‚wertfreien‘ Sinne Ursächlichkeit – oder Kausalverantwortung – zuzusprechen. Auch wenn sich zeigen sollte, daß solche Zuschreibungen regelmäßig mit verschiedenen ‚Wertungen‘ verbunden sind, wäre dies kein schlagender Einwand. Es könnte ja sein, daß es sich mit der Beziehung zwischen Kausalverantwortung und Rechtfertigungsverantwortung ähnlich verhält wie mit der Beziehung zwischen der lebensweltlichen Zuschreibung von Ursächlichkeit und den zugrundeliegenden neutralen Kausalbeziehungen. Wenn diese Auffassung richtig wäre, wäre es zweierlei, festzustellen, (1) daß eine Person P die Handlung H getan oder das Handlungsergebnis He beziehungsweise die Handlungsfolge Hf verursacht habe, oder zu behaupten, (2) daß P sich für H beziehungsweise He oder Hf zu rechtfertigen habe. Daß man sowohl (1) als auch (2) mit dem Satz ausdrücken kann: „P ist für H (beziehungsweise He oder Hf) verantwortlich“, läge dann wiederum an einer Mehrdeutigkeit im Verantwortungsbegriff. Die Zuschreibung von Kausalverantwortung könnte demnach als notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für die Zuschreibung von Rechtfertigungsverantwortung gelten. Da erstere eine rein deskriptive Feststellung darstellen würde, aus rein deskriptiven Aussagen allein jedoch niemals präskriptive Aussagen gefolgert werden können, würde die Zuschreibung von (Rechtfertigungs-) Verpflichtungen eine zusätzliche normative Begründung erfordern. Entsprechende Interpretationen sind in der Literatur durchaus zu finden. So schlägt Matthias König – entsprechende Überlegungen Hans Lenks zuspitzend¹ – folgende „Unterteilung“ des Verantwortungsbegriffs vor:

„Auf der ersten Ebene kann einem Subjekt eine Handlung und deren Folgen, bzw. die Unterlassung einer Handlung kausal zugeschrieben werden. [...] Es handelt sich hierbei um eine deskriptive Verantwortungszuschreibung. [...] Eine [...] Bewertung der Verantwortung kommt auf der zweiten Ebene durch die Bezugnahme auf Normen zustande. Sie werden der normativen Verantwortungszuschreibung zugrunde gelegt. [...] Die deskriptive und die normative Ebene sind durch eine logische Abfolge miteinander verbunden: Bevor man normativ zur Rechenschaft gezogen werden kann, bzw. die Haftung für etwas übernimmt, muß dem eine zurechenbare Handlung/Unterlassung vorausgegangen sein. Sprich, die normative Verantwortung setzt eine deskriptive Verantwortungszuschreibung voraus.“²

¹ Vgl. Lenk und Maring 1993, bes. S. 237 ff.; Lenk 1992, S. 76 ff.

² König 2000, S. 377.

Auch Konrad Ott spricht von einer „Kausalverantwortung“, die wertneutral – „[o]hne Normen“ – zugeschrieben werden könne.¹ Wenn dies richtig wäre, ließe sich der Zusammenhang der verschiedenen Verantwortungsbegriffe ungefähr so verstehen, wie in Abb. 2 dargestellt.

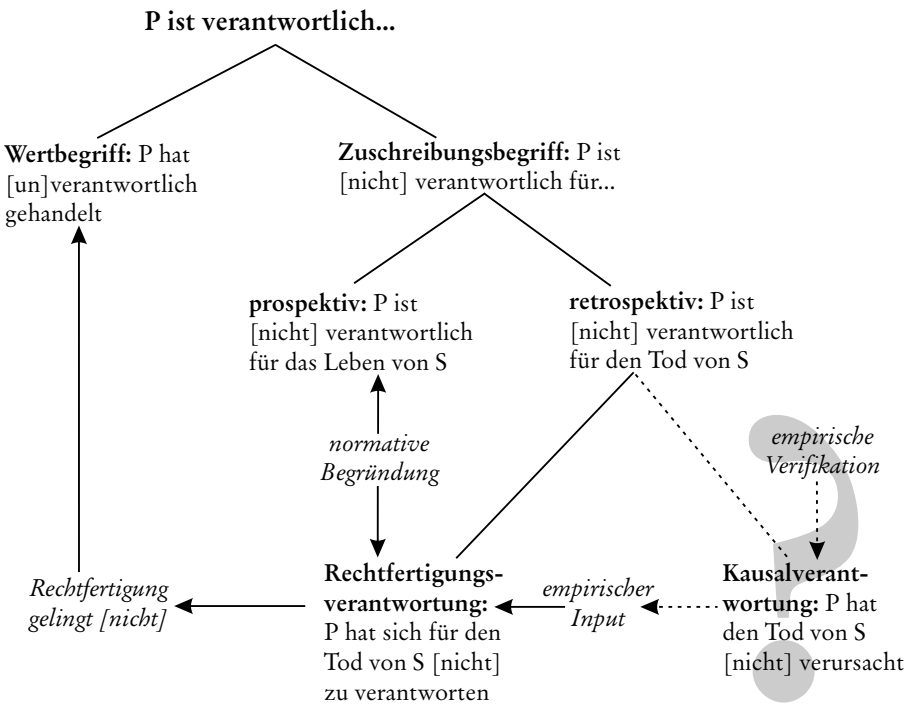


Abb. 2: Verantwortung als Kausalzuschreibung?

Auf den ersten Blick wirkt dieses Modell nicht unplausibel. Gleichwohl ist es letztlich nicht haltbar. Und zwar liegt das Problem nicht in einem Verstoß gegen den normalen Sprachgebrauch. Dieser gestattet durchaus, den Begriff „verantwortlich“ im Sinne bloßer Ursächlichkeit zu gebrauchen („der Blitzeinschlag ist verantwortlich für den Brand des Hauses“). Problematisch ist aber die Annahme, daß Personen die Urheberschaft für Handlungen, deren Ergebnisse oder Folgen aufgrund eines strikt wertfreien, rein empirischen Verifikationsverfahrens zugeschrieben werden könne.

¹ Ott 1997, S. 254; hierzu kritisch Grunwald 1999.

Einen ersten Hinweis darauf, daß mit dieser Annahme etwas nicht stimmt, gibt der normale Sprachgebrauch: Wir sprechen nicht davon, daß Personen ihre Handlungen *verursachen*, sondern davon, daß sie etwas *tun*, *indem* sie handeln. Diesem sprachlichen Befund entspricht der Eindruck, daß Personen und Handlungen nicht in einem ähnlich äußerlichen Verhältnis zueinander stehen, wie das bei Ursachen und Wirkungen der Fall ist. Erstens ist nämlich dasjenige, was wir mit dem Begriff Person meinen, wenn wir sagen „Person P hat H getan“, nicht in gleicher Weise Gegenstand der empirischen Wahrnehmung, wie physikalische Objekte, Zustände oder Ereignisse. Zweitens sind die Konzepte „Person“ und „Handlung“ semantisch verwoben: Als Personen lassen wir nur handlungsfähige oder wenigstens potentiell handlungsfähige Wesen gelten. Umgekehrt erkennen wir als Handlungen nur das an, was Personen tun. Schon daraus kann man folgern, daß auch Handlungen qua Handlungen kein mögliches Objekt einer ‚rein empirischen‘ Gegenstandswahrnehmung sind. Was ihren Handlungscharakter ausmacht, läßt sich nicht in einem objektivierenden Verfahren verifizieren (hierzu gleich).

Auch von der normativen Seite des Modells her lassen sich Einwände erheben. Würden wir akzeptieren, daß Handlungen rein kausal zuschreibbare Phänomene wären – und nicht bereits intern mit normativen Ansprüchen verwoben –, so müßte die Forderung, die Zuschreibung von prospektiver Verantwortung oder Rechtfertigungsverantwortung normativ zu begründen, in einen Zirkel führen. Denn die Zuschreibung von Rechenschaftspflichten ist ja selbst eine Handlung. Wenn nun Handlungen *per se* nicht mit Rechtfertigungspflichten verbunden sind, dann besteht offenbar auch keine Pflicht, die Zuschreibung von Rechtfertigungspflichten zu rechtfertigen. Würde man hierfür nun wieder eine Rechtfertigung fordern, würde dies nur zu einer Iterierung des Problems führen. Aber nicht nur das Fordern von Rechtfertigungen, auch das Rechtfertigen selbst müßte unter den angenommenen Bedingungen schon im Ansatz scheitern. Wenn man für das, was man tut, indem man etwas zu rechtfertigen versucht, nicht schon rechtfertigungspflichtig *ist*, dann kann man mit dem Rechtfertigen gar nicht erst anfangen. Denn „Rechtfertigen“ ist eine argumentative Praxis, die nur funktioniert, wenn die Argumentierenden bestimmte Verpflichtungen bzw. Verantwortlichkeiten bereits implizit anerkannt haben. Dazu zählen etwa die prospektive Verantwortung dafür, möglichst alle denkbaren Gegenargumente ernsthaft zu prüfen, von wem auch immer sie vorgebracht werden mögen, die Verpflichtung, sich um ein richtiges Verständnis dieser Gegenargumente (und allgemein um eine gemeinsame Verständigungsgrundlage) zu bemühen, die Pflicht, als wahr behauptete Überzeugungen beim Aufkommen von Zweifeln erneut zu überprüfen und gegebenenfalls zu revidieren, sie jedoch auch nicht ohne gute Gründe über Bord zu werfen, etc.

Wir haben es hier mit einem für unsere Ausgangsfrage höchst bedeutsamen Phänomen zu tun: Wenn wir von einer Person P behaupten, daß sie argumentiert, dann impliziert diese Behauptung notwendig die Annahme, daß P bestimmte Verpflichtungen als gültig akzeptiert. Denn wenn wir überzeugt sind, P gehe es in Wahrheit gar nicht darum, alle Argumente ernsthaft zu prüfen, gleich, von wem sie vorgebracht werden, dann würden wir von P gar nicht sagen, daß sie wirklich argumentiert. Zumindest in bezug auf *bestimmte* Handlungsweisen ist also die These, daß wir Personen Handlungen zuschreiben können, ohne ihnen zugleich gewisse Verpflichtungen zuzuschreiben, nicht zu halten. Denn jedenfalls bei *dieser* Klasse von Handlungen hängt die Beantwortung der Frage, ob man einer Person P eine derart beschaffene Handlung H zuschreiben darf oder nicht, von der Beantwortung der Frage ab, ob P gewisse Verpflichtungen anerkennt, die mit der betreffenden Handlungsweise begrifflich verknüpft sind. *Die Handlungszuschreibung impliziert hier die Zuschreibung von Verpflichtungen.* Aber trifft dieser Befund auf *alle* Handlungen zu? Und gilt, was für Handlungen gilt, in gleicher Weise auch für Handlungsergebnisse und Handlungsfolgen? Die zweite Frage ist einfach zu beantworten. Wenn eine Handlungszuschreibung nicht rein deskriptiv sein kann, dann trifft dasselbe auch auf die Zuschreibung der Handlungsergebnisse und Handlungsfolgen zu, denn es ist ja die Handlung, die das Mittelglied zwischen der Person und den Handlungsergebnissen und -folgen darstellt. In bezug auf Handlungsergebnisse ist diese Einsicht ohnehin trivial, denn Handlungsergebnisse sind dadurch definiert, daß sie zum Begriff der Handlung selbst gehören und von der handelnden Person als Handlungszwecke *intendiert* werden (z.B. ist der Tod des Opfers das Ergebnis einer Handlung, die wir als Mord bezeichnen). Handlungsfolgen stellen hingegen *zusätzliche* Folgen dar, die durch die Handlung oder das Handlungsergebnis kausal verursacht werden. Die handelnde Person kann diese Folgen vorausgesehen haben oder auch nicht vorausgesehen haben, aber sie gehören jedenfalls nicht zu dem, was sie als primäres Handlungsziel intendiert hat.¹ Zweifellos können Handlungsfolgen als kausale Folgen von Handlungsergebnissen verstanden werden, sofern diese physikalische Gegenstände, Zustände oder Ereignisse sind; sie können aber nicht auch den Personen ‚rein kausal‘ zugerechnet werden, die diese Handlungsergebnisse durch ihr Handeln hervorgerufen haben. Die Möglichkeit, einen Luftzug als kausale Folge des Handlungsergebnisses des Fensteröffnens zu beschreiben, impliziert nicht die Möglichkeit, den Luftzug der Person, die das Fenster geöffnet hat, rein kausal zuzuschrei-

¹ Hier ergibt sich eine Reihe von Komplikationen, wenn man berücksichtigt, daß reale Akteure mit ihren Handlungen oft nicht nur *einen* Zweck verfolgen. Im vorliegenden Zusammenhang kann dies jedoch außer Betracht bleiben.

ben. Anders als bei Handlungsergebnissen stellt sich bei Handlungsfolgen jedoch die Frage, inwieweit sie handelnden Personen *überhaupt* zugerechnet werden können, inwieweit Personen etwa für Handlungsfolgen, die sie nicht vorausgesehen haben, rechtlich oder moralisch haftbar gemacht werden können. Diese Frage ist von großer praktischer Bedeutung. Häufig ist sie aber nur schwer zu beantworten. Denn erstens ist oft nur unzureichend nachweisbar, was Personen intendiert und was sie vorausgesehen haben. Zweitens gibt es viele Abstufungen der Prognostizierbarkeit (Wie weit reicht die Pflicht, potentielle Handlungsfolgen zu prognostizieren? Wann darf man sich mit dem Verlässlichkeitsgrad von Prognosen zufrieden geben?). Drittens resultieren aus der Tatsache, daß die Abschätzung von Handlungsfolgen nur zu Wahrscheinlichkeitsaussagen führen kann, Probleme der normativen Bewertung verbleibender Ungewißheiten. Viertens stellt sich das Problem der Verantwortungsdistribution, da ein Ereignis durch die kumulierten Folgen der Handlungen vieler verschiedener Personen verursacht sein kann.

Wie steht es nun mit der ersten der oben genannten Fragen? Läßt die Tatsache, daß die Zuschreibung „P argumentiert“ die Unterstellung impliziert, P akzeptiere ein bestimmtes Set handlungskonstitutiver Verpflichtungen, Rückschlüsse auch auf alle anderen Handlungszuschreibungen zu? Erst damit wäre ja geklärt, ob eine ‚rein empirische‘ Zurechnung von Handlungsverantwortlichkeit möglich ist oder nicht. Die Vermutung liegt nahe, daß „Argumentieren“ zu einer *besonderen*, vergleichsweise anspruchsvollen Klasse gemeinschaftsbezogener Handlungsweisen gehört und daß andere Handlungsschemata nicht in gleicher Weise normative Implikationen haben. Naheliegend ist auch die Annahme, daß die Verpflichtungen, die eine argumentierende Person anerkennen muß, schlicht als *Erfolgsbedingungen* des Argumentierens zu verstehen sind: *Wenn* wir uns z.B. nicht darum bemühen, alle möglichen Gegenargumente zu prüfen, *dann* haben wir einfach geringere Chancen, das richtige Argument herauszufinden. Dies aber war nun einmal das Ziel unserer Argumentationshandlung. Und daß wir ausgerechnet dieses Ziel und nicht ein anderes gewählt haben, scheint auf den ersten Blick nicht mehr als eine kontingente Entscheidung zu sein.¹ Nun ist diese Einschätzung allerdings voreilig. Denn bei der Praxis des Argumentierens handelt es sich nicht um eine beliebige Praxis neben anderen, sondern um eine Praxis, die für *alle* Handlungsweisen – in einer freilich noch klärungsbedürftigen Weise – konstitutiv ist; beispielsweise für das Handeln einer Person, die im Wald einsam einen Baum fällt. Diese These mag zunächst verstiegen erscheinen. Um der Plausibilität des Arguments willen möchte ich zunächst einige Vorüberlegungen anstellen, vor deren Hintergrund die These vielleicht weniger überspannt anmutet.

¹ Vgl. unten S. 78 ff.

3.1.3 Handlungstheoretische Überlegungen

Wenn wir Person P eine Handlung H zuschreiben, meinen wir nicht nur, daß sich der Körper von P in einer Weise bewegt hat, die wir in der Außenperspektive zweifelsfrei als H identifizieren können. Denn wir erkennen ja keineswegs *alle* Körperbewegungen oder körperlichen Zustände als Handlungen an. So würden wir die unwillkürlichen Bewegungen, die ein Epileptiker während eines Anfalls ausführt, oder das Zusammensacken eines Menschen, der von einem schweren Balken getroffen wurde, nicht als Handlungen bezeichnen. Auch beschreiben wir manchmal gerade die *Abwesenheit* von Körperbewegungen als (Unterlassungs-) Handlung – etwa wenn ein Bademeister bewegungslos das Ertrinken eines Schwimmers zur Kenntnis nimmt. Es ist daher eine Standardfrage der Handlungstheorie, was eine Handlung von einer bloßen Körperbewegung, etwa dem ‚Sich-Heben eines Armes‘, oder auch von einem bloßen passiven Verhalten unterscheidet. Meist wird diese Frage als Frage nach den zusätzlichen Bedingungen verstanden, die gegeben sein müssen, damit wir ein beobachtbares Verhalten als Handeln gelten lassen.

Eine der Antworten läßt sich bis auf Aristoteles zurückführen.¹ Sie rekurriert auf die Freiwilligkeit (*hekusía*) der Handlung, die sich darin bezeugt, daß der Handelnde auch anders hätte handeln können. Von einigen Vertretern der analytischen Philosophie ist allerdings bestritten worden, daß dieses Kriterium für die Zuschreibung von Handlungen – und sogar für die Zuschreibung moralischer Verantwortung – notwendig ist. So hat Harry G. Frankfurt ein seltsames Gedankenexperiment angestellt, um zu belegen, daß wir Verantwortlichkeit für Handlungen mitunter auch dort zu Recht zusprechen, wo die betreffende Person nicht die Möglichkeit hatte, anders zu handeln: Ein Gehirnchirurg namens Black implantiert in das Gehirn einer Person namens Jones einen Apparat, der es Black ermöglicht, Jones dazu zu bringen, eine Person namens Smith zu töten. Jones hat nun ohnehin die Absicht, Smith zu töten. Black seinerseits ist fest entschlossen, Jones, falls dieser seine Absicht nicht von sich aus in die Tat umsetzen sollte, zu der Tötungshandlung zu zwingen. Nun ergibt sich, daß Jones Smith wirklich tötet, und zwar aus eigener Entscheidung, ohne daß Black hätte eingreifen müssen.² Frankfurt kommentiert diesen Fall so: Erstens meint er, Jones habe keine alternative Handlungsoption gehabt, denn er habe weder anders handeln, noch die Handlung unterlassen können. Zweitens erklärt er, daß Jones für die Handlung verantwortlich sei. Nun scheint mir die zweite Annahme berechtigt. Die Tötung

¹ Aristoteles 1995, Bd. 3 [*Nikomachische Ethik*], drittes Buch (1109b30-1119b20). Aristoteles' Überlegungen zur Zuschreibung (Imputation) retrospektiver Verantwortung bestimmen die Diskussion bis heute; vgl. Welzel 1990, S. 35 f.

² Vgl. Frankfurt 1969, S. 829 ff.; zum Problem auch Frankfurt 1988.

von Jones ist im beschriebenen Fall wirklich Jones' Handlung, er ist dafür retrospektiv verantwortlich. Unberechtigt ist jedoch die erste These, Jones habe nicht anders handeln können, als er dies faktisch tat. Berechtigt wäre sie nur, wenn es sich auch dann, wenn Jones seine Tötungsabsicht nicht aufgrund eigener Entscheidung in die Tat umgesetzt hätte, dann aber von Black dazu gezwungen worden wäre, bei der Tötung von Smith um Jones' eigene Handlung gehandelt hätte – obwohl es doch die von Black vorgenommene hirnpfysiologische Manipulation gewesen wäre, die ihn zu dem Verhalten genötigt hätte. Diese Annahme würde jedoch zu einer Auflösung des Handlungs- wie des Personenbegriffs führen, weil wir keinen Grund mehr hätten, nicht auch Werkzeugen oder Maschinen „Handeln“ zuzuschreiben. Die Annahme würde auch dann nicht akzeptabler, wenn Jones sich im Nachhinein die Tat, die er nicht begangen hat, irrtümlich selbst zuschreiben sollte, weil er Blacks Manipulation nicht durchschaut. In Wahrheit war Jones zum Zeitpunkt der Entscheidung tatsächlich frei, Smith zu töten oder es zu unterlassen. Daß letztere Option zur Folge gehabt hätte, daß Jones *danach* von Black seiner Handlungsfähigkeit beraubt worden wäre, ändert nichts daran. Das zeigt sich auch daran, daß Jones' Entscheidung den Ablauf der Geschehnisse tatsächlich beeinflusst: Im einen Fall muß Black, um sein Ziel zu erreichen, nochmals intervenieren, im anderen nicht. Aristoteles' Kriterium ist also erfüllt.

Während über das Scheitern von Frankfurts Argumentation weitgehend Einigkeit herrscht, besteht Dissens in der Frage, wie das Kriterium des „Andershandeln-Könnens“ genau zu verstehen ist.¹ Als Kriterium für die Anerkennung eines Verhaltens von Person P als einer Handlung von P ist die Forderung, daß P sich hätte anders verhalten können, noch zu schwach oder jedenfalls zu unspezifisch. Man könnte sie ja auch in einem deterministischen Sinne verstehen, in dem man von einer Waage sagen kann, daß sie sich auch zur anderen Seite hätte neigen können – dann nämlich, wenn dort ein schwereres Gewicht gelegen hätte, wenn also die bestimmenden Kausalfaktoren, die ihre Bewegung mit Notwendigkeit verursacht haben, andere gewesen wären. Diese Interpretation des „Andershandeln-Könnens“ trifft aber nicht, was wir als Bedingung der Möglichkeit von „Handeln“ unterstellen müssen. Wenn wir P eine Handlung H zuschreiben, sprechen wir P nicht nur eine Stelle in einem als lückenlos unterstellten Kausalzusammenhang zu, sondern vielmehr so etwas wie eine initiale Verursachung; kantisch gesprochen: eine ‚absolute Spontaneität‘ bzw. eine ‚Kausalität aus Freiheit‘. Dies scheint freilich, wie Kant selbst einräumt, eine sehr starke Unterstellung zu sein. Offenbar stimmt sie aber mit unseren lebensweltlichen Überzeugungen überein. Denn sofern wir einer Person P eine Handlung H zuschreiben, halten wir es zwar für möglich wei-

¹ Für einen Überblick vgl. Pothast 1987; hierzu kritisch Kuhlmann 1992b, S. 208-223.

terzufragen, was diese Handlung motiviert hat. Diese Frage hat aber nicht denselben Sinn wie die Frage, was diese Handlung kausal *verursacht* hat. Letztere Frage erscheint nur insoweit sinnvoll, als wir an der Verantwortlichkeit von P für H – also daran, *daß wirklich P selbst H getan hat* – Zweifel hegen. Solange wir nämlich – etwa in der ‚therapeutisch-kritischen‘ Perspektive eines Psychiaters – nach ‚Erklärungen‘ für Verhaltensweisen suchen, halten wir es gerade nicht für ausgemacht, ob wir sie wirklich als Handlungen P zurechnen können. Insofern stellt die Unterstellung einer ‚absoluten Spontaneität‘, wie Kant schreibt, „den eigentlichen Grund der Imputabilität“¹ von Handlungen dar.

Daß dieser Grund der Imputabilität von Handlungen auch allererst ein Konzept von Kausalität – und damit auch deterministische Selbstmißverständnisse – ermöglicht, hat Georg H. von Wright zu zeigen versucht. Seiner ‚interventionistischen‘ Kausalitätstheorie zufolge könnten wir keinen Kausalitätsbegriff haben, wenn wir nicht implizit unterstellen würden, in unseren Handlungen *nicht* vollständig durch externe Kausalfaktoren genötigt zu sein. Wir könnten sonst keine naturwissenschaftlichen Versuche durchführen, in denen wir die Antecedensbedingungen experimenteller Kausalsysteme planmäßig verändern und anhand eines Vergleichs der jeweiligen Effekte Kausalzusammenhänge hypostasieren.² Allerdings ist die Betrachtung einer Handlung als Äußerung der ‚absoluten Spontaneität‘ eines Handlungssubjekts nicht, wie Kant annimmt, nur eine andere Perspektive auf einen Gegenstand, der ebensogut in der naturwissenschaftlichen Perspektive als Gegenstand der Kausalerklärung angesehen werden könnte. Vielmehr ist sie die einzig adäquate Perspektive; die einzige nämlich, in welcher der ‚Gegenstand‘ – eine Handlung – überhaupt als das erscheinen kann, was er ist.³ Die These einer absoluten Spontaneität von Handlungen ist mit der Möglichkeit einer *vollständigen* naturwissenschaftlichen Kausalerklärung von Handlungen unvereinbar. Roderick Chisholm hat ihr daher meines Erachtens die richtige Deutung gegeben, indem er Handlungen als Ereignisse auffaßt, die Ereignisse verursachen, die aber selbst niemals vollständig durch andere Ereignisse verursacht sein können.⁴

Aber auch die negativ formulierte Forderung, daß das Verhalten von P nicht vollständig durch externe Kausalfaktoren bestimmt sein darf, ist noch zu schwach. Diese Bestimmung läßt nämlich auch die Interpretation zu, daß ein Verhalten, das wir als Handeln akzeptieren sollen, auf vollkommen regellose Weise, durch ‚reinen Zufall‘ zustande kommen könnte. Dies wäre jedoch ebenfalls unvereinbar

¹ Kant 1968, Bd. 3, S. 310 [KrV B 476].

² Vgl. Wright 1974, Kap. 2.

³ Vgl. Apel 1979, S. 33 ff.

⁴ Vgl. Chisholm 1976, S. 199-212.

mit der hier vertretenen ‚traditionellen‘ Sicht, wonach Verantwortung Kontrolle über alternative Handlungswege impliziert.

„The traditional conception of the sort of control required for moral responsibility involves both the possession of alternative possibilities and agent control. These two elements can be seen as aspects of the idea that, when an agent acts with free will, he makes a difference to the world through his behavior. When an agent lacks alternative possibilities, he does not appear to make a *difference* to the world. And when he lacks agent control, *he* does not appear to make a difference to the world. Whereas causal determinism is a threat to the first element, the lack of causal determinism is a threat to the second element (agent control). Imagine that causal determinism is false in such a way as to make our choices and behavior genuinely random. This sort of indeterminism would imply that an individual’s behavior is relevantly similar to the output of a truly random device, such as a random number generator. But if so, surely the individual does not control his behavior. He does not select the path the world will take; he does not make a difference to the world through his behavior. It is well known that the introduction of genuine randomness (as an alternative to causal determination) does not help to secure the relevant kind of control.“¹

Auch wenn die ‚Spontaneität‘ unserer Handlungen regellos wäre, könnten wir keine Kausalexperimente durchführen. Hierzu müssen wir nicht nur in kausale Zusammenhänge der Außenwelt eingreifen können, ohne selbst durch kausale Mechanismen gezwungen zu sein. Wir müssen uns dieses Eingreifen auch selbst zurechnen können. Wir müssen in der Lage sein, selbst Regularitäten zu erzeugen. Wir müssen *planen* können, in welcher Weise wir eingreifen. Und wir müssen wissen können, daß *wir* diejenigen sind, die bestimmte Wirkungen ausüben. Zu bedenken ist auch, daß generelle Behauptungen über Handlungen selbstreferentiell sind. Etwas zu behaupten ist selbst eine Handlung. Handlungstheoretische Behauptungen müssen deshalb auf sich selbst angewandt werden können. Wer einen handlungstheoretischen Zufalls-Indeterminismus vertritt, müßte also akzeptieren, daß auch seine Stellungnahme ein bloßes Zufallsprodukt darstellt. Damit aber wäre sie nicht mehr ernst zu nehmen. Eine ähnliche Kritik ließe sich gegen die zuvor thematisierte deterministische Lesart vorbringen.

Schwieriger scheint die Einschätzung einer weiteren, subtileren Variante des Determinismus. Deren Vertreter gestehen zu, daß menschliches Handeln nicht durch irgendwelche Kausalfaktoren verursacht sein könne – etwa durch psychologische ‚Gesetzmäßigkeiten‘ oder soziale Determinanten. Sie akzeptieren, daß es ein spezifisches Charakteristikum menschlichen Handelns darstellt, durch *Gründe* motiviert zu sein. In einem zweiten Schritt interpretieren sie jedoch die rationale

¹ Fischer 1999, S. 101.

Motivation durch Gründe als eine spezifische Art kausaler Verursachung. Deshalb scheint es ihnen möglich, auch menschliches Handeln, geschichtliche, kulturelle und soziale Phänomene gleichermaßen zum Gegenstand einer Kausalerklärung zu machen wie die Gegenstände der Naturwissenschaft. Diese einheitswissenschaftliche Deutung ist aber mit ernststen Problemen behaftet. So läßt sich zeigen, daß Motivation durch Gründe schon deshalb nicht nach dem Muster der Kausalbeziehung verstanden werden kann, weil eine der notwendigen Bedingungen der Möglichkeit einer Kausalerklärung nicht gegeben ist, nämlich die logische Unabhängigkeit zwischen Antezedensbedingungen und Explanandum, also zwischen den mutmaßlichen Kausalursachen und dem zu Erklärenden.¹ Denn zwischen Handlungsgründen und den durch sie motivierten Handlungen besteht offenbar eine (intentional-logische) *Sinnbeziehung*, die mit dem logischen Verhältnis zwischen Prämissen und Conclusio vieles gemein hat.

Was das Spezifikum menschlichen Handelns ausmacht, scheint sich also einer objektivierenden und auf Kausalerklärung bezogenen Herangehensweise zu entziehen. Wie bereits behauptet: Wenn wir einer Person P ein bestimmtes Handeln H zuschreiben, dann behaupten wir nicht nur, daß wir am Körper von P eine bestimmte Bewegung festgestellt haben. Vielmehr *interpretieren* wir das gezeigte Verhalten V als ein Handeln der Art H. Diese Interpretation darf aber, falls sie berechtigt sein soll, nicht nur *von außen* an das interpretierte Phänomen herangetragen sein. Vielmehr impliziert sie die Auffassung, *daß auch P ihr Verhalten V in gleicher Weise als H versteht, verstanden hat oder verstehen sollte*. Falls sich diese Auffassung als unzutreffend erweisen sollte, wäre unsere Handlungszuschreibung nicht haltbar. Wenn wir z.B. feststellen müssen, daß P prinzipiell gar nicht über die Fähigkeit verfügt, ihr Verhalten als Handlung zu verstehen (a); wenn wir feststellen, daß sie zwar prinzipiell über diese Fähigkeit verfügt, aber im konkreten Fall mit V gar kein irgendwie geartetes Handlungsverständnis verbunden hat – etwa weil V eine bloße Reflexbewegung war oder weil P schlief, während sie V tat – (b); oder wenn wir feststellen, daß P zwar V als eine Handlung verstanden hat, aber nicht als diejenige Handlung H, die wir P zuschreiben zu dürfen meinten, sondern als eine andere Handlung H* (c), dann können wir unsere Interpretation, daß P Handlung H ausgeführt habe, zumindest nicht ohne weiteres aufrecht erhalten. Im Fall (a) werden wir zum Ergebnis kommen, daß es sich weder bei P um eine Person noch bei V um eine Handlung gehandelt hat. Im Fall (b) wird das Fazit sein, daß P zwar eine Person, V aber keine Handlung darstellt. Im Fall (c) werden wir konstatieren, daß P eine Person war, V jedoch vielleicht nicht Handlung H. Ob V im Fall (c) tatsächlich, wie von P intendiert, Handlung H* war,

¹ Klassisch [Melden 1961](#), S. 53.

oder, wie von uns vermutet, H war, hängt hingegen von zusätzlichen Bedingungen ab – in erster Linie davon, ob P auf der einen und wir auf der anderen Seite ein richtiges Verständnis der jeweiligen Handlungsbegriffe haben bzw. hatten, und davon, inwieweit die Ausführung des jeweiligen Handlungsschemas erfolgreich war. Solche Komplikationen müssen wir hier aber nicht weiter berücksichtigen. Festzuhalten ist nur folgendes: Das Handlungswissen einer (mutmaßlichen) Person P, H zu tun beziehungsweise H getan zu haben, ist relevant für die Frage, ob es berechtigt ist, Person P Handlung H zuzuschreiben. Wir müssen bei der Interpretation eines Verhaltens V als einer bestimmten Handlung H eine „Verständigungs-Gegenseitigkeit“¹ zwischen der handelnden und der die Handlung interpretierenden Person annehmen. Wir müssen uns mit ihr – jedenfalls im Prinzip – darauf einigen können, daß sie H getan hat, um ihr H zuschreiben zu können. Darüber hinaus müssen wir unterstellen, daß die jeweilige Handlungsinterpretation auch in einer unbegrenzten Interpretationsgemeinschaft konsensfähig wäre. Sonst könnten wir nämlich nicht ausschließen, daß sich sowohl die handelnde Person als auch der Handlungsinterpret über die jeweilige Begrifflichkeit bzw. die Bedingungen einer gültigen Ausführung des jeweiligen Handlungsschemas täuschen.

Die Behauptung, daß die Zuschreibung von Handlungen auf eine Identität des Handlungsverständnisses der handelnden Person und der Handlungsinterpreten zielt, mag allzu rigoros erscheinen. Man könnte meinen, daß bei manchen Handlungszuschreibungen die Intentionen der handelnden Person keine Rolle spielen. So mag man die Aussage „Georg hat Hubert getötet“ auch dann für berechtigt halten, wenn es nicht in Georgs Absicht lag, Hubert zu töten. Nach der hier vorgeschlagenen Terminologie stellt die Aussage „Georg hat Hubert getötet“ aber in diesem Fall nur die Zuschreibung einer Handlungsfolge, aber keine *Handlungszuschreibung* dar. Tatsächlich ist manchen Verben nicht von vornherein anzusehen, ob sie in einer bestimmten Aussage der Zuschreibung einer Handlung oder der Zuschreibung einer Handlungsfolge dienen. Die Behauptung „Georg hat Hubert ermordet“ wäre in dieser Hinsicht eindeutig. Anders als „Töten“ kann das Verbum „Morden“ nur im Kontext von Handlungszuschreibungen verwandt werden, da es Annahmen über die Intentionen der handelnden Person enthält. Beim Verbum „Töten“ ist dies nicht der Fall. Hier bedarf es zusätzlicher Spezifikationen – man denke etwa an die juristische Differenzierung von „fahrlässiger“, „billigend in Kauf genommener“ und „vorsätzlicher“ Tötung. Trivialerweise muß man hier die bereits erwähnte Tatsache im Auge behalten, daß die Zuschreibung von Handlungsfolgen eine Handlungszuschreibung voraussetzt: Ich kann nur behaupten, Georg habe Hubert getötet, wenn ich Georg eine Handlung – oder mehrere Hand-

¹ Böhler 1985, S. 291.

lungen – zuschreiben kann, die Huberts Tod zur Folge hatte(n), z.B. daß Georg mit dem Auto zur Arbeit fuhr, daß er es unterließ, in den Rückspiegel zu sehen, etc.¹ Natürlich sind nicht alle reinen Handlungsverben so stark wertend wie das Verbum „Morden“. Auch die Aussage „Georg hat Hubert begrüßt“ ist nur dann berechtigt, wenn Georg selbst seine winkende Armbewegung als Gruß verstanden – und nicht vielmehr nur eine Fliege verjagt – hat.

Wenn man akzeptiert, daß das Handlungswissen des Akteurs eine konstitutive Bedingung jeder Handlung darstellt, so läßt sich fragen, wie dieses Handlungswissen beschaffen ist. Sicher handelt es sich nicht um ein explizites Wissen in der Form eines propositional ausdifferenzierten „Know-that“². Die Person, die einsam im Wald einen Baum fällt, muß nicht ständig die Formulierung „Ich fälle einen Baum“ in ihrem Bewußtsein präsent haben, um zu wissen, was sie tut. Aber indem sie den Baum fällt, muß ihr doch irgendwie präsent sein, daß sich das, was sie tut, in dieser Weise beschreiben läßt. Denn auf die Frage hin, was sie da tut, indem sie mit dem Beil auf den Baumstamm einschlägt, wird sie im Normalfall antworten können: „Ich fälle einen Baum.“ Wir Beobachter können sonst nur schwer einen überzeugenden Grund für die Behauptung anführen, daß die Aussage „P fällt einen Baum“ als eine Handlungszuschreibung berechtigt ist und daß sie nicht nur die Zuschreibung einer Handlungsfolge darstellt – wie es der Fall wäre, wenn P auf die Frage „Was tust du da?“ die Antwort gegeben hätte: „Ich erprobe mein neues Beil“ – und wir auch kein bloßes Verhalten vor uns haben. Man muß sich das Handlungswissen daher als ein *performatives* Wissen denken, das nicht in propositional ausdifferenzierter Form vorliegt, aber in diese Form transformiert werden kann.³ Die Möglichkeit, uns selbst Handlungen explizit zuzuschreiben, ist insofern ein Korrelat des performativen Wissens, das uns als unthematisches, unreflektiertes Selbst- und Handlungsverständnis bei unseren Handlungen stets begleitet (so daß es schwerfällt, hier nicht an die ursprüngliche Bedeutung des Gewissens als eines „Mit-Wissens“ – *con-scientia* – erinnert zu werden). Und diese Möglichkeit der sprachlichen, expliziten Selbstzuschreibung von Handlungen ist wiederum nicht zu trennen von der Möglichkeit, *anderen* Personen Handlungen zuzuschreiben und sie von anderen Personen zugeschrieben zu bekommen.⁴ Die „Verständigungs-Gegenseitigkeit“ zwischen Handelnden und Handlungsinterpreten ist gleichermaßen für die Möglichkeit der Handlungsinterpretation wie auch für die Möglichkeit des Handelns selbst konstitutiv. Handelnde reagieren durch ihr Handeln auf Handlungssituationen, die sie im Lichte ihrer Interessen,

¹ Vgl. oben S. 36.

² Zur Unterscheidung von Know-how und Know-that vgl. klassisch Ryle 1969, S. 26-77.

³ Vgl. Hampshire und Hart 1977, S. 169-185.

⁴ Vgl. hierzu Øfsti 1994, S. 79-138.

Wertorientierungen, Normüberzeugungen und lebensweltlichen Gewißheiten interpretieren; sie reagieren, indem sie bestimmte Handlungsschemata interpretieren und aktualisieren. Sie begreifen ihr Verhalten mithin von vornherein *als* Handeln der oder jener Art – und eben dadurch eröffnen sie auch anderen die Möglichkeit, ihr Verhalten wiederum als Handeln der oder jener Art zu interpretieren, d.h. es auf ihre Interessen, Motive, Wertorientierungen, Normüberzeugungen, Situationsannahmen auf allgemein so oder so definierte Handlungsschemata zu beziehen. Handeln hat insofern prinzipiell eine kommunikative Struktur:

„Die Sinnbedingung jeder Rede über Handlungen und damit die logisch unentbehrliche Voraussetzung des Handlungsbegriffs ist die [...] Phänomenalität von Handlungen als verstehensvermittelter und verstehbarer Leistungen. Denn nur wenn Handlungen als an und für sich kommunikative (beziehungsweise virtuell kommunikative), nämlich sprachgemäß regelbezogene und daher in Sprache übersetzbare Lebensäußerungen in einer Gemeinschaft (beziehungsweise in bezug auf eine Gemeinschaft) identifizierbar sind, können sie von Naturerscheinungen, die mit Hilfe des Schemas der Kausalität transsubjektiv identifizierbar sind, überhaupt unterschieden werden. Dann und nur dann können Handlungen als Handlungen erfahren werden. Und das heißt, nur dann können sie transsubjektiv als Tätigkeiten charakterisiert werden, welche ein Akteur sich »selbst vorstellen« beziehungsweise »selbst wählen« oder jedenfalls zur »Maxime« machen kann. Denn der Begriff einer Regel hat den Begriff einer Gemeinschaft von wirklichen und möglichen Regelbefolgern zur logischen Voraussetzung, wie sich mit Wittgenstein zeigen läßt. Wenn diese Voraussetzung nicht eingeholt und entfaltet werden kann, kommt es unweigerlich zur logischen Selbstauflösung des Handlungsbegriffs.“¹

Aber ist dieser Sprach- und Kommunikationsbezug allen Handelns bereits ein Beweis für die Annahme, daß die Zuschreibung von Handlungen niemals rein deskriptiv ist? Berechtigt er zu der Behauptung, daß die Aussage „P fällt einen Baum“ die Zuschreibung von Verpflichtungen impliziert? Meines Erachtens ist dies tatsächlich der Fall, allerdings zunächst auf recht unspektakuläre Weise. Denn wenn das Gesagte richtig ist, bringt jede korrekte Handlungszuschreibung zugleich zum Ausdruck, daß sich die handelnde Person selbst an eben jenen Regeln orientiert, die auch für die externe Zuschreibung der Handlung maßgeblich sind. Was indes aus der Sicht der retrospektiven Handlungsinterpretation als eine intensional-semantiche Regel erscheint, welche die Anwendung der jeweiligen Handlungsverben reguliert, erhält aus der prospektiven Sicht eines Akteurs handlungsleitenden Charakter: Es entscheidet über die Gültigkeit des jeweiligen Handlungsversuchs. Dieselben Regeln, die uns die Aussage ermöglichen: „P spielt den Flohwalzer“, treten P in normativer Gestalt gegenüber, wenn P tatsächlich den Flohwalzer spielen

¹ Böhler 1985, S. 57 f.

will („Du mußt diese und jene Reihenfolge von Tönen erzeugen!“). Dabei kann die handelnde Person P nicht allein entscheiden, wann sie diese Regeln *richtig* befolgt hat. Erst die Orientierung an intersubjektiv anerkennungsfähigen Regeln ermöglicht Akteuren jenes reflexive Selbstverhältnis, das wir unterstellen müssen, um sie als Personen und ihre Äußerungen als Handlungen anzuerkennen.¹

Freilich ist dieser ‚präskriptive‘ Aspekt von Handlungszuschreibungen äußerst schwach. Er bezieht sich nur auf die *definitionskonforme Ausführung* der jeweiligen Handlungsweise. Wie es scheint, kann der Handelnde den damit verbundenen ‚Verpflichtungen‘ leicht entgehen. Er braucht nur eine andere Handlungsweise zu wählen. Indes ist auch die Rekonstruktion des Handlungsbegriffs bislang noch unvollständig. Denn die richtige Aktualisierung eines ‚Handlungsschemas‘ kann nicht bloß als blinde Ausführung exakter Anweisungen verstanden werden. Vielmehr muß der Handelnde die Handlungsregeln immer aufs neue interpretieren. Handeln bedeutet stets auch eine kreative und kritische Weiterentwicklung von Handlungsregeln. Die kritische Applikation von Handlungsregeln ist aber nur demjenigen möglich, der den Sinn von Handlungsregeln verstehen und beurteilen kann. Handlungsregeln sind nun aber ihrem Sinn nach mit Handlungsgründen verwoben. Insofern setzt bereits ihre korrekte Interpretation in unterschiedlichen Handlungskontexten eine Stellungnahme zur Gültigkeit und Einschlägigkeit der mit ihnen verknüpften Handlungsgründe voraus. Zudem machen die bislang thematisierten korrespondierenden Fähigkeiten: einerseits – eigene und fremde – Handlungen als bestimmte Handlungen verstehen und andererseits Handlungsregeln interpretieren zu können, nur *einen* Aspekt der Handlungskompetenz von Personen aus. Der andere Aspekt (der zum vorigen allerdings in einem wechselseitigen Voraussetzungsverhältnis steht) liegt in der *Fähigkeit der Maximewahl*, der Fähigkeit, sich begründet für oder gegen eine Handlungsweise entscheiden zu können. Handlungen wie die des Bäumefällens sind daher in Wahrheit nicht isolierte Entitäten, sondern Teile eines Kontinuums von Situationsdeutungen, Bedürfnisinterpretationen, Erwägungen, Entscheidungen, vorbereitenden Aktionen etc. Der Vorsatz „Ich will einen Baum fällen!“ kann stets als Element eines komplexen Gefüges von Handlungsorientierungen rekonstruiert werden – idealtypisch: als Element eines Maximensystems. Die Bemühungen, sich Kenntnisse zu verschaffen, die Situation zu verstehen, die eigene Handlungsfähigkeit zu bewahren, die kognitiven Anstrengungen, die unternommen werden, um zu einer richtigen Handlungsentscheidung zu kommen – all dies läßt sich jeweils seinerseits als Handlung interpretieren. Als Handelnde haben wir sozusagen immer

¹ Vgl. v.a. Kuhlmanns Rekonstruktion des Wittgensteinschen Privatsprachenarguments; Kuhlmann 1985, S. 145-180.

schon gehandelt – es existiert kein ‚neutraler Punkt‘ *vor* einer allererst in Hinblick auf ihre Richtigkeit kritisierbaren Handlung. Letztlich können wir nur dann ein Verhalten als Handeln verstehen, wenn wir annehmen, daß der Akteur zum Zeitpunkt des Handelns „gute Gründe“ für sein Verhalten zu haben glaubte und daß eben diese Gründe es waren, die ihn zu diesem Verhalten motiviert haben.

Eine derartige Interpretation von „Handeln“ scheint auf eine extreme rationalistische Engführung des Handlungsbegriffs hinauszulaufen. Das ist jedoch nicht der Fall, wenn man nur einen genügend weiten Begriff dessen zugrunde legt, was als „Handlungsgrund“ in Frage kommt. Handlungsgründe können ihrer Natur nach in der Tat sehr unterschiedlich sein. In einer wesentlichen Eigenschaft müssen sie jedoch übereinstimmen: Sie müssen intersubjektiv nachvollziehbar sein. Diese Bedingung klingt erneut sehr restriktiv. Sie schließt jedoch nicht aus, daß diese Gründe sich auf Gewißheiten oder Interessen beziehen, die von anderen nicht geteilt werden. Es schließt nicht einmal aus, daß die Gewißheiten sich als zwar (aus der Perspektive des aktuell Handelnden) *plausible*, aber dennoch (nachträglich oder aus der Außenperspektive) *falsche* Gewißheiten erweisen.¹ Zu den Bedingungen auch eines Plausibilitätstests gehört aber die Möglichkeit einer wechselseitigen Perspektivenübernahme zwischen Interpret und Akteur. Handlungsgründe scheinen uns nur soweit plausibel, als wir sie unter der Bedingung, daß wir selbst uns in die Situation des Akteurs versetzen, für gültig halten könnten. Zudem müssen wir unterstellen, daß der Akteur fähig wäre, seine Gewißheiten unter dem Eindruck von Gegenevidenzen zu revidieren, wenn wir an der These festhalten wollen, sein Verhalten sei rational gewesen. Und wiederum gilt, was in bezug auf das Handlungsverstehen festgestellt wurde, ebenso für die Bewertung der Richtigkeit der Handlungsgründe: Auch der Akteur selbst kann sein Handeln nur dann für rational, seine Handlungsgründe für gut halten – mithin: nur dann überhaupt ein konsistentes Handlungswissen haben –, wenn er unterstellt, daß sich diese Bewertung auch aus „unserer“ Perspektive ergäbe, d.h. aus der Perspektive *aller*, die zur Handlungsinterpretation, zum Verstehen von Situationen, zur Übernahme fremder Perspektiven und zur Bewertung von Gründen in der Lage sind. Mit jeder Handlung sind insofern gewisse Geltungsansprüche verbunden. Indem Personen handeln, erheben sie implizit den Anspruch, daß ihre handlungsleitenden Gewißheiten sich prinzipiell in verstehbarer Form artikulieren und intersubjektiv rechtfertigen lassen.

¹ So schon [Weber 1980](#), S. 12 ff.

3.1.4 Von der Handlungstheorie zur Ethik

Es scheint also, daß die Unterschiede zwischen einer Person, die argumentiert, und einer, die einen Baum fällt, wohl doch geringer sind, als es den Anschein hatte. Denn wer handelt, erhebt damit den Anspruch, daß sich die für die Wahl dieser Handlungsweise maßgebenden Gründe gegenüber jedermann rechtfertigen lassen. Handlungszuschreibungen sind daher tatsächlich niemals rein deskriptiv. Sie implizieren stets die Zuschreibung von Rechtfertigungspflichten. Denn die Zuschreibung, daß eine Person P mit ihrem Handeln notwendig den Anspruch verbinden muß, daß ihre handlungsleitenden Gewißheiten gegen alle sinnvollen Einwände verteidigt werden können, bedeutet nichts anderes als die Zuschreibung einer Verpflichtung an P, nur in einer allgemein rechtfertigbaren Weise zu handeln. Einer entsprechenden Verpflichtung könnten Handelnde nur entgehen, wenn sie sich entscheiden könnten, nicht zu handeln – was offenbar paradox wäre.

Übrigens hat schon Herbert L. Hart eine ähnliche These bereits in einem Aufsatz aus dem Jahre 1949 vertreten. Hart versucht dort zu zeigen, daß Handlungszuschreibungen wesentlich normativ und mit der Zuschreibung (*ascription*) rechtlicher Ansprüche oder Verpflichtungen vergleichbar sind.¹ Harts „Askriptivismus“ krankt allerdings daran, daß er – insoweit nicht anders als die von ihm zu Recht kritisierten Deskriptivisten – seine Handlungstheorie vollständig aus der Perspektive eines externen Beobachters entwirft. Dadurch entgeht ihm die handlungskonstitutive Wechselseitigkeit der *ascriptions*, also die Tatsache, daß wir Personen nur insofern Handlungen zuschreiben können, als sie sich diese Handlungen selbst zuschreiben (sollten), daß wir mit diesen Zuschreibungen nur deshalb Verpflichtungen verbinden dürfen, weil die Handelnden mit ihrem Handeln unvermeidlich selber Geltungsansprüche – d.h. Selbstverpflichtungen – verbinden. Harts *ascriptions* bringen demgegenüber nur Wertungen seitens der Interpreten zum Ausdruck. Diese Wertungen haben kein Korrelat auf seiten der Akteure. Die Handlungszuschreibung ähnelt insofern in Harts Verständnis der oben beschriebenen lebensweltlichen Zuschreibung von ‚Ursächlichkeit‘. In Wirklichkeit müssen aber bei der Zuschreibung von Handlungen nicht nur die Beobachter, sondern auch die Handelnden ihrem Tun die letztlich maßgebliche kausale Wirkung zuschreiben – Handeln heißt ja eben, „alles zu unternehmen“, um einen intendierten Weltzustand zu erzielen. Die Interpretation, daß das Handeln von P den entscheidenden Kausalfaktor für das Eintreten des Ereignisses E darstellt, ist daher nicht nur eine Bewertung, die nachträglich oder von außen an einen komplexen Kausalzusammenhang herangetragen wird. Sie ist zugleich ein notwendiger Bestandteil

¹ Vgl. Hart 1949.

des performativen Handlungswissens von P. Und Entsprechendes gilt, wie gezeigt, für die Zuschreibung der damit verbundenen Rechtfertigungspflichten.¹ Wenn das Gesagte richtig wäre, würde die Zuschreibung einer Handlung zugleich die Zuschreibung der folgenden, oben bereits zitierten Verpflichtung bedeuten:

„Verhalte Dich so, daß Deiner Behauptung bzw. Deinem Plan oder Deiner Tat alle aufgrund von sinnvollen und situationsgerechten Argumenten zustimmen würden (so daß kein sinnvolles situationsbezogenes Argument damit unvereinbar wäre, sondern ein begründeter Konsens in der unbegrenzten Argumentationsgemeinschaft dafür zu erwarten ist).“²

Damit wäre das diskursethische Moralprinzip gerechtfertigt – als eine Sollensforderung, die wir jedem auferlegen, dem wir Handlungen zuschreiben, insofern wir ihm Handlungen zuschreiben. Aber, so könnte man fragen, handelt es sich überhaupt um ein Moralprinzip? Mit der Erkenntnis, daß die Attribution einer Handlung die Zuschreibung einer Rechtfertigungspflicht für diese Handlung impliziert, scheint zunächst wenig gewonnen. Denn scheinbar sind damit noch keine *Maßstäbe* der Rechtfertigbarkeit etabliert. Und man könnte annehmen, daß die Zuschreibung einer Rechtfertigungspflicht bedeutungslos ist, solange kein Konsens über diese Maßstäbe besteht. Aber dies ist ein Irrtum. Denn die Praxis des Sich-Rechtfertigens selbst ist durch bestimmte Regeln konstituiert. Zwar eröffnet sie einen Raum für *beliebige* Argumente, aber eben nur für beliebige *Argumente*. Welche Äußerung als sinnvolles, d.h. potentiell gültiges Argument zählt, ist aber nicht vollständig ins Belieben der Teilnehmer gestellt. Die Regeln des sinnvollen Argumentierens, die durch das sinnkritische Verfahren der ‚strikten Reflexion‘³ aufgewiesen werden können, schränken vielmehr den Bereich sinnvoller Rechtfertigungsversuche auf moralisch folgenreiche Weise ein – und damit auch den Bereich rechtfertigbarer *Handlungen*. Zu den moralisch relevanten Bedingungen gellingender Rechtfertigung gehört zunächst, wie u.a. Richard M. Hare gezeigt hat, die semantische Universalisierbarkeit der zu prüfenden Präskriptionen.⁴ Rational zustimmungsfähig kann ‚Deine Behauptung bzw. Dein Plan oder Deine Tat‘ niemals

¹ Daß eben die Vernachlässigung dieser Wechselseitigkeit der Zuschreibungen Harts Askriptivismus angreifbar gemacht hat, ließe sich exemplarisch an der Kritik Peter Th. Geachs demonstrieren; vgl. Geach 1977; vgl. auch Feinberg 1977, Pitcher 1977. Hart hat seine Perspektive später durch die Berücksichtigung des impliziten Handlungswissens zu ergänzen gesucht, ohne dies jedoch für die Verteidigung seiner Ausgangsthese hinreichend nutzbar zu machen; vgl. Hampshire und Hart 1977.

² Böhler 2000, S. 52, vgl. ebd. S. 55, 57.

³ Vgl. Kuhlmann 1985; hierzu kritisch im Interesse einer ‚revisionären‘ Aufhebung Niquet 1999b.

⁴ Vgl. u.a. Hare 1974; Hare 1992, S. 166 ff; vgl. die Problematisierung in Kutschera 1999, S. 34 ff. Für eine Differenzierung der verschiedenen Bedeutungsschichten des Universalisierungsbegriffs und einen systematischen Überblick der wichtigsten Differenzen zwischen den Konzeptionen von Kant, Singer, Hare und der Diskursethik vgl. Wimmer 1980.

deshalb sein, weil es eben ‚Deine‘ Äußerung – d.h. die Äußerung eines bestimmten numerisch identischen Subjekts – ist. Ebenso wenig kann eine Äußerung unter Verweis auf ‚diese‘, numerisch identische, Situation gerechtfertigt werden. Vielmehr muß die Rechtfertigung *dieser* Äußerung zugleich als Rechtfertigung *aller* qualitativ identischen Handlungen verstanden werden können, die unter qualitativ identischen Situationsbedingungen vollzogen werden. Daraus folgt immerhin, daß der moralische Egoismus nicht rechtfertigbar ist. Die Rekonstruktion einer Handlung als Realisierung einer allein in universellen Termini beschreibbaren Handlungsweise ist indes nur eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung ihrer Rechtfertigbarkeit. Zusätzlich fordert Hare, daß der Akteur seine Tat in Gestalt eines universellen Handlungsprinzips *bejahren kann*.¹ Aber diese Forderung ist zu schwach, um die Funktion eines Moralkriteriums zu erfüllen.² Als intersubjektivistische Rekonstruktion der Ethik Kants kann und muß sich die Diskursethik nicht mit ihr begnügen. Denn die Tatsache, daß die mit jeder intentionalen Äußerung erhobenen Gültigkeitsansprüche prinzipiell an *alle* diskursfähigen Wesen gerichtet sind, impliziert, daß gültige Äußerungen nicht nur für mich, sondern auch für alle anderen Vernunftsubjekte – als kommunikativ vergemeinschaftete ‚Intersubjekte‘³ – akzeptabel sein müssen.

Die Argumente, die zur Beurteilung von Maximen geltend gemacht werden können, lassen sich in zwei Gruppen einteilen. Ähnlich wie Kant zwischen Handlungen unterscheidet, deren „Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz *gedacht* werden kann“, und anderen, bei denen „zwar jene Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es [...] doch unmöglich [ist] zu *wollen*, daß ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werde“,⁴ haben auch im Rahmen praktischer Diskurse einige Maximen schon deshalb als nicht rechtfertigungsfähig zu gelten, weil sie mit konstitutiven Bedingungen der Rechtfertigungspraxis selbst kollidieren. Andere Maximen lassen sich zwar ohne einen vergleichbaren Selbstwiderspruch öffentlich vertreten, jedoch könnten wir uns vor dem Hintergrund unserer wohlverstandenen Bedürfnisse und Interessen in einem Diskurs nicht auf sie einigen. Entsprechend kann man zwischen ‚reflexiven‘ Argumenten und ‚nichtreflexiven‘ bzw. ‚einfachen‘ Argumenten in moralisch-praktischen Diskursen unterscheiden. Reflexive Argumente funktionieren über den Nachweis, daß der Versuch, für eine bestimmte Maxime zu argumentieren, pragmatisch selbstwidersprüchlich ist. Reflexive Argumente sind insofern „negatorischen“ Charakters, als der entscheidende Schritt stets im Nachweis der per-

¹ Hare meint auch – zu Unrecht – Kants Ethik reformuliert zu haben; vgl. Hare 1995; s.u. S. 126 ff.

² Wimmer 1995; Wellmer 1986, S. 14 ff.

³ Vgl. Niquet 1999b, S. 192 ff; zur Anthropologie dieser ‚Inter-Subjektivität‘ Burckhart 1999, Teil II.

⁴ Kant 1968, Bd. 4, S. 424 [GMS].

formativen *Inkonsistenz* bzw. der öffentlichen *Nicht-Vertretbarkeit* einer Maxime besteht. Wenn dieser Nachweis scheitert, wenn sich also die fragliche Maxime in einem wohlgeformten Sprechakt als gültig behaupten und in diesem Sinne öffentlich vertreten läßt, so folgt daraus nicht schon, daß sie tatsächlich gültig ist, sondern nur, daß sie gültig sein *könnte*.¹ *Ob* sie dies ist, ist in diesem Fall mit Hil-

¹ Eine ähnliche „Asymmetrie“ hat Albrecht Wellmer (Wellmer 1986, S. 23) in bezug auf die moralische Maximenprüfung diagnostiziert; vgl. Wellmer 1986, bes. S. 21 ff.; 126 ff. Die hier vorgeschlagene Deutung unterscheidet sich aber von der Wellmers insofern, als dieser die Asymmetrie nicht, kantisch gesprochen, im Bereich des ‚Denken-Könnens‘, sondern des ‚empirisch‘ geduteten; vgl. Wellmer 1986, S. 40 und unten S. 104 ff.) ‚Wollen-Könnens‘ ansiedelt. Wellmer deutet die Asymmetrie als Konsequenz der Tatsache, „daß der Kategorische Imperativ, soweit er ein »Prüfungsverfahren« beinhaltet, sich nicht auf beliebige Sätze bezieht, sondern auf Maximen, die jemand – ein Handelnder – »hat«“; Wellmer 1986, S. 23. Wellmer illustriert dies durch folgendes Beispiel: „Jemand, der etwa die Maxime hat, nicht die Wahrheit zu sagen, wenn es ihm Nachteile bringt, kann sich leicht klarmachen, daß er von dieser Maxime nicht wollen kann, daß sie als allgemeines Gesetz gilt. Jemand dagegen, der die Maxime hat, immer die Wahrheit zu sagen, auch wenn es ihm Nachteile bringt, *will* eo ipso, daß diese Maxime als allgemeines Gesetz gilt (insofern *kann* er es auch wollen). Dagegen kann man dies vom ersten (dem mit der schlechten Maxime) nicht ohne weiteres sagen: in welchem Sinne sollte man von ihm behaupten können, daß er die Wahrhaftigkeitsmaxime als allgemeines Gesetz »wollen kann«? Was ihn selbst betrifft, so will er ja einer anderen Regel folgen, und was die anderen betrifft, so reicht es ihm vielleicht, wenn sie *ihm* gegenüber wahrhaftig sind.“ (Ebd.) Problematisch scheint mir hieran die Bemerkung, daß es dem einen Akteur vielleicht genüge, daß seine Interaktionspartner „*ihm* gegenüber wahrhaftig sind“. Denn eine *dieser* Präferenz entsprechende Regel – etwa: „*Ich* darf lügen, wenn *mir* sonst Nachteile erwachsen, alle anderen sollen jedoch *mir* gegenüber die Wahrheit sagen“ – wäre ja eine *singuläre* Regel und damit eine, die sich schon aufgrund ihrer Form nicht als allgemeines Gesetz *denken* – und insofern auch nicht wollen – läßt. Insofern läßt sich auch die Frage beantworten, „in welchem Sinne“ besagter Akteur „die Wahrhaftigkeitsmaxime als allgemeines Gesetz »wollen kann“: Er *kann* sie insofern wollen, als es ihm freisteht, sie auf konsistente Weise als allgemeines Gesetz zu wollen – im Unterschied zu der von ihm tatsächlich vertretenen singulären Maxime. Natürlich steht es ihm nur insofern frei, als er imstande ist, seine ‚schlechten‘ empirischen Präferenzen entsprechend zu ändern – aber dies bringt ja nichts anderes zum Ausdruck, als die Bedingung moralischer Zurechnungsfähigkeit überhaupt. Habermas hat Wellmers Asymmetriethese widersprochen (vgl. Habermas 1991, S. 166 ff.), unterscheidet aber nicht hinreichend zwischen (a) einer Asymmetrie, die sich auf die Rechtfertigungsmethode bezieht (Maximen als allgemeine Gesetze wollen können – Maximen *nicht* als allgemeine Gesetze wollen können), und (b) einer Asymmetrie hinsichtlich des normenlogischen Charakters der Rechtfertigungsgegenstände (Maximen als Gebote – Maximen als Verbote). Die Asymmetrie im Sinne von (a) impliziert keine Asymmetrie im Sinne von (b), weil in Situationen, in denen nur zwei Handlungsalternativen offenstehen (z.B.: Hilfe leisten – keine Hilfe leisten), das Verbot einer bestimmten Handlungsweise mit dem Gebot der entsprechenden alternativen Handlungsweise identisch ist. Daher lassen sich im Rahmen der ‚negatorischen‘ Lesart des Kategorischen Imperativs durchaus auch positive Pflichten rechtfertigen – sozusagen via ‚Negation der Negation‘ (so auch Höffe 2000, S. 219 f., Höffe 1990, S. 189). Meines Erachtens stellt sich der von Wellmer behauptete und von Habermas bestrittene ‚Negativismus‘ in bezug auf *reflexive* Begründungen anders dar als in bezug auf *„einfache“* Begründungen: Erstere funktionieren stets durch den Nachweis, daß eine bestimmte Maxime mit den Bedingungen ihrer ‚öffentlichen Vertretbarkeit‘ *nicht* vereinbar ist. Moralische ‚Begründung‘ vollzieht sich hier also stets auf dem Weg der *Negation* bestimmter (pragmatisch selbstwidersprüchlicher) Präskriptionen. ‚Einfache‘ moralische Argumente bringen hingegen schlicht zum Ausdruck, welche Handlungsweisen wir als moralische Gemeinschaft vor dem Hintergrund unserer wohlverstandenen Interessen vernünftigerweise akzeptieren können. Wenn wir eine Maxime in diesem Sinne vernünftigerweise wollen können (was die rationale Vertretbarkeit dieser Maxime natürlich schon zur notwendigen, aber nicht hinreichenden Voraussetzung hat), dann ist dies für die Rechtfertigung dieser Maxime als

fe nichtreflexiver Argumente zu prüfen. Diese Argumente zielen auf die Rechtfertigung bzw. Kritik von Maximen vermittels des Nachweises, daß eine ihnen entsprechende allgemeine Handlungsorientierung vor dem Hintergrund unserer wohlverstandenen Bedürfnisse und Interessen vernünftig bzw. unvernünftig wäre. Als Beispiele für Maximen, deren Unvertretbarkeit sich reflexiv aufweisen läßt, wird meist auf Maximen Bezug genommen, die durch Unwahrhaftigkeit oder strategische Vorbehalte gekennzeichnet sind. Das liegt insofern nahe, als solche Maximen – genauer gesagt: Maximen *genereller* Unwahrhaftigkeit bzw. *genereller* strategischer Vorbehalte – gegen Präsuppositionen argumentativer Diskurse verstoßen. Allerdings ist zu beachten, daß aus generellen Maximen nicht unmittelbar konkrete Handlungsverpflichtungen in komplexen Situationen, also unmittelbar handlungsverbindliche Normen, abgeleitet werden können. Insoweit ist Habermas zuzustimmen, daß Diskursregeln „nicht mit dem obligatorischen Gehalt von Interaktionsnormen gleichgesetzt werden dürfen“¹. Nehmen wir an, jemand hätte in einer bestimmten Situation bewußt die Unwahrheit gesagt und versuche nun, seine Handlungsweise zu rechtfertigen. Ein solcher Versuch könnte auf verschiedenen Ebenen ansetzen. So könnte der Akteur z.B. sagen, die Lüge sei das einzige Mittel gewesen, um das Eintreten eines beträchtlichen Übels zu verhindern. Ein solcher Verteidigungsversuch ist *prima facie* ein ‚erlaubter Zug im Rechtfertigungsspiel‘ – wenn auch freilich nur die Eröffnung eines solchen Spiels. Die implizit vorausgesetzte Maxime (etwa: „Ich darf lügen, sofern dies zur Verhütung eines beträchtlichen Übels unabdingbar ist“) ist nicht mittels reflexiver Argumente als pragmatisch inkonsistent zu erweisen. Nehmen wir hingegen an, der Akteur versuche sich zu verteidigen, indem er bezweifelt, daß das Wahrhaftigkeitsgebot *überhaupt* gilt. Dies wäre von vornherein kein gelungener Zug im Rechtfertigungsspiel. Denn wenn die Dialogpartner die Äußerung des Akteurs als Rechtfertigungsversuch ernst nehmen sollen, müssen sie davon ausgehen können, daß die Aussage „Ich bezweifle x“ einen wirklichen Zweifel an „x“ zum Ausdruck bringt, daß sie

einer moralisch legitimen Handlungsorientierung *hinreichend* – ein Umweg über die Negation ist hier zunächst nicht erforderlich. Gerechtfertigt ist damit freilich nur die *moralische Erlaubnis*, der Maxime zu folgen. Ein *Gebot*, einer bestimmten Maxime zu folgen, ergibt sich auch im Feld ‚einfacher‘ Argumente wiederum erst durch den Nachweis, daß wir die kontradiktorische Maxime *nicht* als allgemeine Handlungsorientierung wollen würden.

¹ Habermas 1991 S. 133; vgl. auch Habermas 1996, S. 63: „Eine moralische Verbindlichkeit kann sich aus der gleichsam transzendentalen Nötigung unvermeidlicher Argumentationsvoraussetzungen alleine nicht ergeben; sie haftet vielmehr den speziellen Gegenständen des Diskurses an – den in ihm eingeführten Normen, auf die sich die in der Beratung mobilisierten Gründe beziehen“; ähnlich schon Habermas 1983, S. 98. Allerdings ist die Frage, welchen Präskriptionen moralische Verbindlichkeit ‚anhafet‘, offenbar nicht identisch mit der Frage, woraus moralische Verbindlichkeit sich ‚ergibt‘. Habermas expliziert nicht klar genug, *auf welche Weise* denn die Diskursteilnehmer den von ihm konzedierten „ethischen“ (ebd.) oder jedenfalls „normativen Gehalt“ (Habermas 1996, S. 63) der Diskursregeln für die Kritik oder Rechtfertigung moralischer Normen nutzbar machen können.

also eine wahrhaftige Äußerung darstellt. Sie müssen überdies davon ausgehen, daß der Akteur von ihnen eine vernünftige Einschätzung des mit seiner These erhobenen Geltungsanspruchs erwartet und somit selbst, jedenfalls in *diesem* Rahmen, von seinen Dialogpartnern Wahrhaftigkeit fordert. Der grundlegend moral-skeptische Rechtfertigungsversuch scheitert also daran, daß der Akteur durch den performativen Akt seines (ernsthaften) Bezweifelns dementiert, was er im propositionalen Gehalt seiner Äußerung zum Ausdruck bringen wollte. Das Wahrhaftigkeitsgebot ist nun zwar eine besonders prägnante, aber keineswegs die einzige praktische Regel, die sich als dialogkonstitutiv erweisen läßt. Auch ist sie nicht die einzige dialogkonstitutive Regel, die moralische Relevanz besitzt. Nach transzendentalpragmatischer Auffassung lassen sich tatsächlich fundamentale Grund- und Menschenrechte – zwar nicht in ihrer konkreten, historisch geprägten Ausgestaltung, wohl aber in ihrem moralischen Kerngehalt – als Rechte rekonstruieren, die dem Schutz der Dialogrolle der Rechtssubjekte dienen.¹

3.1.5 Zusammenfassung

Die vorigen Ausführungen sollten die Grundintuition der diskursethischen Moralbegründung verdeutlichen. Hierzu wurde eine transzendentalpragmatisch inspirierte Explikation des Verantwortungsbegriffs unternommen. In einem ersten Schritt wurden verschiedene Bedeutungen dieses Begriffs differenziert. Besondere Beachtung erfuhr dabei die Unterscheidung zwischen prospektiver und retrospektiver Verantwortung (3.1.1). Gegen Hans Jonas wurde zunächst die Auffassung vertreten, daß die Zuschreibung retrospektiver Verantwortung zumindest nicht immer als ‚wertneutrale‘ Zuschreibung verstanden werden kann. Sodann wurde für die stärkere These plädiert, daß es eine ‚wertneutrale‘, rein empirische ‚Kausalverantwortung‘ von Personen für Handlungen oder deren Ergebnisse gar nicht geben kann, und daß jede Handlungszuschreibung die Zuschreibung von Rechtfertigungspflichten impliziert (3.1.2). Dieses Plädoyer orientierte sich am Leitfaden der klassischen handlungstheoretischen Frage, was Handlungen von bloßen Körperbewegungen unterscheidet. Mit Dietrich Böhler – und in Anknüpfung an die ‚skriptivistische‘ Handlungstheorie Herbert L. Harts – wurde die *Wechselseitigkeit* der Zuschreibung und Selbstzuschreibung nicht nur von kausaler Einflußmacht, sondern auch von Geltungsansprüchen und Rechtfertigungspflichten als Konstitutivum allen Handelns hervorgehoben: Wer handelt, erhebt mit seinem Handeln den Anspruch auf die situationsbezogen richtige Ausführung einer richtig gewählten Handlungsweise (3.1.3). Die Auffassung, daß die Interpretation von Verhal-

¹ Vgl. Böhler 1992.

tensweisen als Handlungen (bzw. das performative Handlungswissen der Akteure selbst) zwangsläufig die Zuschreibung von Gültigkeitsansprüchen impliziert (bzw. das Erheben von Gültigkeitsansprüchen durch die Akteure selbst), leitete von der Handlungstheorie zur Ethik über. Die mit jeder intentionalen Äußerung verbundenen Gültigkeitsansprüche sind als Ansprüche auf Rechtfertigbarkeit im Rahmen der virtuell unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft zu verstehen. Damit ist für Handelnde die Gültigkeit des diskursethischen Moralprinzips unbezweifelbar. Abschließend wurde darauf hingewiesen, daß der Transzendentalpragmatik zufolge im Rahmen moralisch-praktischer Diskurse sowohl dialogreflexive als auch nichtreflexive Argumente für die Rechtfertigung bzw. Kritik von Handlungsmaximen in Anspruch genommen werden können (3.1.4). Auf die Problematik der Rechtfertigung von Maximen und der Orientierung an ihnen werden wir später zurückkommen (4).

3.2 Wem schulden wir moralische Achtung?

Normative Ethik versucht zu klären, wozu wir moralisch verpflichtet sind. Dies ist nicht ohne eine Antwort auf die Frage möglich, „wer alles es ist, demgegenüber wir moralische Verpflichtungen haben“¹, oder – anders gesagt – wem wir moralische Achtung schulden. Diese Frage wird im folgenden „Inklusionsfrage“ genannt. Ungewißheiten hinsichtlich der Inklusionsfrage sind nicht nur für die moralische Beurteilung des Umgangs mit denjenigen Wesen bedeutsam, deren moralischer Status jeweils ungewiß ist – wenn wir davon ausgehen, daß dies nur bei einigen, aber nicht bei allen Wesen der Fall ist. Vielmehr ist von solchen Ungewißheiten auch unser Verhältnis gegenüber denjenigen betroffen, die unzweifelhaft moralische Achtung verdienen. Wir müssen ja damit rechnen, daß es zwischen den moralischen Verpflichtungen gegenüber einem Wesen X, das unstreitig moralische Achtung verdient, und den fraglichen Verpflichtungen gegenüber einem Wesen Y, dessen moralischer Status ungewiß ist, zu Kollisionen kommt. Diese können wir nicht auf befriedigende Weise auflösen, solange wir nicht wissen, ob wir mit Pflichten gegenüber Y zu rechnen haben oder nicht. Während die Frage, wem wir moralische Achtung schulden, in der allgemeinethischen Diskussion meist unthematisch bleibt, tritt sie in Diskussionen über medizinethische, tierethische und umweltethische Fragen in den Vordergrund. Denn hier geht es häufig um den Umgang mit Wesen, die nicht selbst Moralsubjekte sind, die aber, verbreiteten Intuitionen zufolge, gleichwohl moralische Achtung verdienen. Ethiken des kantischen Typs

¹ Tugendhat 1992, S. 371.

wird in diesem Zusammenhang besondere Skepsis entgegengebracht. Kants Versuch, die moralische Achtung gegenüber Lebewesen, die nicht selbst Moralsubjekte sind, als Inbegriff indirekter Pflichten „des Menschen gegen sich selbst“¹ zu verstehen, gilt vielen als unzulänglich. Kann die Diskursethik als „postmetaphysische Transformation der Ethik Kants“² hier eine plausiblere Antwort geben?

Ich möchte die Frage, wem wir moralische Achtung schulden, zunächst so interpretieren, daß sie gleichbedeutend ist mit der Frage, die Interessen und/oder Bedürfnisse welcher Wesen wir um ihrer selbst willen berücksichtigen sollen. Bedürfnisse werden dabei als Bedingungen verstanden, die für die Erhaltung oder Herstellung eines bestimmten, in irgend einer Weise ‚subjektiv angestrebten‘ Zustandes – z.B. der Existenz, der Gesundheit, der Autonomie, des Wohlergehens oder des Glücks – eines Lebewesens notwendig oder nützlich sind. Sie existieren unabhängig davon, ob sie ihren Trägern bewußt sind oder nicht. Interessen werden als interpretierte und willentlich bekräftigte Bedürfnisse verstanden. Interessen oder Bedürfnisse anderer Wesen zu berücksichtigen, hat nur dann einen moralischen Sinn, wenn diese Interessen oder Bedürfnisse um ihrer selbst willen berücksichtigt werden. Wir können Interessen oder Bedürfnisse anderer ja auch aus instrumentellen Gründen zu befriedigen suchen. Beispielsweise können wir uns Normen, die eine artgerechte Tierhaltung gewährleisten sollen, allein zu dem Zweck auferlegen, die Qualität tierischer Produkte zu verbessern. Dies wäre nicht Ausdruck moralischer Achtung, sondern eines einseitigen Vorteilskalküls. Auch ein wechselseitiger Vorteilstausch, wie ihn Vertragspartner vornehmen, die im festgelegten Rahmen gegenseitig ihre Interessen befriedigen, ist als solcher nicht moralischer Natur. Interessen oder Bedürfnisse Anderer um ihrer selbst willen zu berücksichtigen, ist etwas grundlegend anderes. Wenn wir Interessen oder Bedürfnisse um ihrer selbst willen berücksichtigen, erkennen wir sie als potentiell legitime Ansprüche an, die in einer praktischen Überlegung – z.B. in einem moralischen Diskurs oder einem utilitaristischen Gesamtnutzenkalkül – auch gegen Ansprüche anderer Mitglieder des moralischen Universums zur Geltung gebracht oder gegen sie aufgerechnet werden können. Dies impliziert nicht die rigoristische These, daß die Berücksichtigung von Interessen und Bedürfnissen nur in solchen Fällen einen moralischen Sinn hat, wo ihretwegen Interessen oder Bedürfnisse Anderer zurückgestellt werden. Die Frage, ob solche Fälle überhaupt denkbar sind, ist jedoch der Prüfstein dafür, ob wir diese Berücksichtigung als einen Ausdruck moralischer Achtung verstehen können. Mit der vorgeschlagenen Definition moralischer Achtung ist freilich eine gewisse Vorentscheidung getroffen. Wenn mora-

¹ Kant 1968, Bd. 4, S. 443 [GMS].

² Apel 1990.

liche Achtung die Berücksichtigung von Bedürfnissen oder Interessen bedeutet, so verlieren alle Entitäten, denen wir keine Bedürfnisse zuschreiben können, den Status von Anwärtern auf ein Recht auf moralische Achtung. Wenn nicht gezeigt werden kann, daß bestimmte Entitäten – z.B. Steine, Landschaften, die irdische Ökosphäre oder die Milchstraße – über *eigene Bedürfnisse* verfügen, sind sie von vornherein aus dem Kreis der moralisch Anspruchsberechtigten ausgeschlossen. Allerdings wäre es meines Erachtens absurd, darin eine unzulässige Engführung zu sehen. Denn tatsächlich können wir bei solchen Entitäten gar nicht wissen, wie sich moralische Achtung ihnen gegenüber überhaupt äußern könnte. Die Forderung, Bedürfnisse und Interessen *um ihrer selbst willen* zu achten, impliziert eine Verpflichtung zur Gleichbehandlung. Denn wenn die Berücksichtigung von Bedürfnissen und Interessen um ihrer selbst willen erfolgen muß, dann können auch die Gründe, die für eine unterschiedliche Gewichtung verschiedener Bedürfnisse geltend gemacht werden dürfen, nur in der Art der Bedürfnisse selbst liegen. Wenn Interessen oder Bedürfnisse verschieden stark beachtet werden sollen, muß gezeigt werden, daß sie selbst in relevanter Hinsicht verschieden sind. Das bedeutet, daß in bezug auf die Fragestellung, ob ein bestimmtes Wesen *überhaupt* moralische Achtung verdient, eine gradualistische Betrachtungsweise inadäquat wäre. Ein Wesen verdient entweder moralische Achtung oder nicht. Eine gradualistische Abstufung kann sich jedoch bei der Beantwortung der spezifischen Anschlußfragen ergeben, wie die Bedürfnisse und Interessen verschiedener moralischer Anspruchssubjekte zu gewichten sind: Verschiedene Wesen haben unterschiedliche Bedürfnisse und Interessen, und dies kann eine graduelle Abstufung des Gewichts der korrespondierenden moralischen Ansprüche rechtfertigen.

3.2.1 Strategien zum Umgang mit Ungewißheit

Wenn wir im Zweifel sind, ob wir einem bestimmten Wesen oder einer bestimmten Gruppe von Wesen moralische Achtung schulden, können uns ‚höherstufige‘ Entscheidungsregeln nur in beschränktem Maße helfen, mit dieser Ungewißheit vernünftig umzugehen. Würden wir uns z.B. am Grundsatz „im Zweifel für die Einbeziehung“ orientieren, könnte dies dazu führen, daß legitime Ansprüche derjenigen, die unzweifelhaft moralische Achtung verdienen, aufgrund der bloßen Vermutung eingeschränkt werden müssen, ihnen stünden moralisch legitime Ansprüche anderer gegenüber. Dem Patienten, der an einer lebensbedrohlichen Infektionskrankheit leidet, kann eine Therapie aber kaum mit der Begründung vorenthalten werden, es gebe eine – verschwindend geringe – Wahrscheinlichkeit dafür, daß auch Bakterien moralische Anspruchssubjekte seien, daß wir ihnen eine

Art Lebensinteresse zuschreiben und dieses als legitimen moralischen Anspruch ansehen müßten. Die entgegengesetzte Möglichkeit, „im Zweifel gegen die Einbeziehung“ zu optieren, scheint auch nicht akzeptabel. Zwar läßt sich das Feld möglichen Zweifels durch sinnkritische Argumente einschränken. Für einen hartnäckig Zweifelnden bleibt es jedoch (wie wir noch sehen werden) immer noch weit genug, um die moralische Anspruchsberechtigung eines Teils derer in Frage zu stellen, die gemäß verbreiteten Intuitionen moralische Achtung verdienen. Schließlich könnte man versuchen, der Ungewißheit mit Hilfe einer Proportionalitätsformel gerecht zu werden; etwa in der Weise, daß Gewißheitsunterschiede hinsichtlich des moralischen Status potentieller Anspruchssubjekte in die Gewichtung ihrer Ansprüche aufgenommen werden. Demnach würde z.B. ein bestimmtes Bedürfnis eines Wesens X, das sicher zum Kreis der moralischen Anspruchssubjekte gehört, voll berücksichtigt, ein ansonsten vergleichbares Bedürfnis eines Wesens Y, bei dem wir nur halb überzeugt sind, daß es moralische Achtung verdient, nur zu 50 Prozent. Diese Lösung scheint *prima facie* sinnvoll. Sie birgt jedoch verschiedene Schwierigkeiten. Zum einen drängen sich pragmatische Bedenken gegen die Möglichkeit der erforderlichen Quantifizierungen auf. Quantifiziert werden müßten ja sowohl der Grad der Gewißheit, daß einem Wesen Y der Status eines moralischen Anspruchssubjekts zukommt, als auch das Gewicht bzw. die Dringlichkeit aller potentiellen moralischen Ansprüche, die von Y geltend gemacht werden könnten, sowie der eventuell damit kollidierenden Ansprüche anderer. Dies ist allerdings kein schlagender Einwand. Gravierender erscheint eine andere Überlegung. Sie besagt, daß die Proportionalitätsformel noch weniger rational ist als die beiden zuvor skizzierten Prinzipien. Denn wenn wir gleiche (potentielle) Ansprüche von X und Y ungleich behandeln, verstoßen wir unvermeidlich gegen den Grundsatz gleicher Beachtung gleicher Bedürfnisse bzw. Interessen. Würden wir hingegen eine ‚glatte‘ Entscheidung für oder gegen die gleichwertige Berücksichtigung der potentiellen Ansprüche von Y treffen (selbst wenn wir dies durch das Werfen einer Münze täten), so würden wir uns wenigstens eine Chance bewahren, die moralisch objektiv richtige Lösung zu treffen. Zwar wäre diese Chance mit dem erheblichen Risiko einer moralischen Fehlentscheidung verbunden. Dies könnte aber kaum ein Einwand sein, solange das alternative Entscheidungskalkül mit Sicherheit eine moralisch inakzeptable Ungleichbehandlung gleichwertiger Interessen vorsieht. Bei genauerem Hinsehen erweist sich diese Überlegung jedoch selbst als problematisch. Das Problem liegt darin, daß in einem ersten Schritt die Handlungsoptionen gemäß dem deontologischen Bivalenzprinzip jeweils isoliert (ohne Beachtung der jeweiligen Alternative) als richtig bzw. falsch beurteilt werden und in einem zweiten Schritt eine sozusagen entscheidungstheoretische Überlegung angestellt

wird, die der Minimierung des Risikos einer moralischen Fehlhandlung dient. Dies impliziert jedoch einen Ebenenfehler. Denn das moralisch Richtige kann nicht als Wahrscheinlichkeitsfunktion der Wahl des moralisch Richtigen verstanden werden – Moral dient nicht der Maximierung des Moralischen. Adäquat wäre nur eine umgekehrte Sequenz. Entscheidungstheoretische Überlegungen sind legitim auf der Ebene der Abwägung der Akzeptabilität der wahrscheinlichen Konsequenzen verschiedener Handlungsoptionen. Die deontologische Beurteilung gilt hingegen der schließlich – auf der Grundlage jener Abwägung – zustande gekommenen Handlungsweise insgesamt; also der Wahl einer spezifischen Handlungsoption in einer spezifischen Situation aufgrund spezifischer Argumente. Was die Bewertung der einzelnen Handlungsoptionen betrifft, so ist durchaus, ungeachtet der Gültigkeit des deontologischen Bivalenzprinzips, ein Gradualismus im Sinne eines ‚Besser oder Schlechter‘ möglich. Die These, eine Orientierung an der Proportionalitätsformel sei noch unvernünftiger als das Werfen einer Münze, ist daher nicht zu begründen. Trotzdem bleibt irritierend, daß die Proportionalitätsformel eine Verrechnung zweier disparater Größen empfiehlt (der Intensität eines Bedürfnisses oder Interesses und der Gewißheit, daß wir dem Subjekt dieses Bedürfnisses bzw. Interesses moralische Achtung schulden). Restlos befriedigen kann diese Formel nicht. Es scheint daher, daß sich das Inklusionsproblem nicht durch höherstufige Strategien des Umgangs mit Ungewißheit eskamotieren läßt. Zum einen sind diese Strategien nicht wirklich überzeugend. Zum anderen setzt die insgesamt plausibelste Strategie zumindest eine möglichst präzise Bestimmung der Wahrscheinlichkeit voraus, mit der wir bestimmten Wesen moralische Achtung schulden. Es führt daher kein Weg an der Aufgabe vorbei, die Inklusionsfrage als solche ernst zu nehmen.

3.2.2 Die Reichweite reflexiver Argumente

Die Diskursethik nimmt bei ihrem Versuch, moralisch Fragen zu beantworten, zwei verschiedene Argumentationstypen in Anspruch.¹ Zum einen rekurriert sie auf reflexiv-sinnkritische Argumente; vor allem bei der Begründung des Moralprinzips. Zum anderen fordert sie Durchführung praktischer Diskurse unter Einbeziehung auch aller möglichen nichtreflexiven Argumente, um zu klären, ob eine bestimmte Handlungsweise oder Präskription dem Moralprinzip genügt, also von allen vernünftigerweise akzeptiert werden kann. Im Rahmen solcher Diskurse stehen empirische, technische, pragmatische und hermeneutische Fragen sowie Fragen der Güterabwägung zur Debatte, auf die es nur fallible Antworten gibt. Was

¹ Vgl. oben S. 50 ff.

nun die Inklusionsfrage betrifft, so kann zwar reflexiv-sinnkritisch gezeigt werden, daß eine bestimmte Gruppe von Lebewesen moralische Achtung verdient. Diese Gruppe umfaßt aber, wie wir noch sehen werden, nicht alle Wesen, die gemäß verbreiteten Intuitionen moralische Achtung verdienen. Unter den uns bekannten Lebewesen umfaßt sie nur Menschen – und nicht einmal alle Menschen. Die Antwort, die allein mittels reflexiver Argumente auf die Inklusionsfrage gegeben werden kann, ist daher entweder unplausibel oder unvollständig.

Wenn wir ein Gegenüber als Dialogpartner anerkennen, so impliziert dies eine gewisse Form moralischer Achtung.¹ Denn wir erkennen unser Gegenüber dann als jemanden an, der ebenso wie wir selbst berechtigt ist, von uns erhobene Geltungsansprüche – somit auch alle unsere Handlungen – zu kritisieren, und dessen Argumente wir genauso berücksichtigen müssen wie unsere eigenen. Jemanden als Dialogpartner anzuerkennen impliziert, uns ihm gegenüber für rechenschaftspflichtig zu halten. Die Behauptung „Es gibt keine Wesen, denen wir moralische Achtung schulden“ können wir somit nicht sinnvoll vertreten, weil wir wenigstens diejenigen, denen gegenüber wir diese These vertreten, moralische Achtung nicht absprechen können. Die Menge der moralisch anspruchsberechtigten Wesen umfaßt demnach mindestens die Adressaten der von uns erhobenen Geltungsansprüche. Wie groß ist aber diese Menge? Umfaßt sie nur die Personen, mit denen ich aktuell diskutiere (A)? Ist sie eine Teilmenge der überhaupt Argumentationsfähigen, nämlich die Mitglieder einer empirischen Gemeinschaft, die ‚wir‘ als ‚für uns‘ relevante Argumentationsgemeinschaft anerkennen wollen, weil es uns nun gerade so paßt (B)? Oder verdienen doch mindestens alle argumentationsfähigen Wesen moralische Achtung (C)? Und, wenn dies der Fall ist: Sind darin nur die faktisch argumentationsfähigen (C1) oder auch die potentiell argumentationsfähigen Wesen (C2) inbegriffen? Und, wenn letzteres der Fall sein sollte: Welches Verständnis von ‚Potentialität‘ dürfen und müssen wir hier zugrunde legen? Handelt es sich um die ‚einfache‘ Potentialität, nämlich das Vermögen eines Wesens, selbst eines Tages ein Argumentierender zu werden (C2-a), oder um eine „Potentialität zweiter Stufe“, nämlich die Zugehörigkeit zu einer Gattung, als deren Mitglied ich ein Argumentierender hätte werden können, wenn nicht bestimmte hindernde Umstände eingetreten wären (C2-b)?²

Meines Erachtens läßt sich zeigen, daß die Positionen (A) und (B) unhaltbar sind und daß Position (C) eine unbezweifelbare Minimalposition darstellt. Wir können nämlich nicht ohne pragmatischen Selbstwiderspruch behaupten, ein Wesen *W* sei zwar ein potentieller Argumentationspartner, *W*'s Einwände gegen un-

¹ Dies bestreitet Wellmer 1986, S. 106 ff.

² Zur letzten Unterscheidung vgl. Skirbekk 1994, 1995.

sere Argumente seien aber ‚für uns‘ von vornherein irrelevant. Es steht uns nicht frei, den Kreis der Adressaten unserer Geltungsansprüche nach eigenem Gutdünken einzuschränken. Wäre dem anders, könnten Geltungsansprüche nicht einmal mehr *innerhalb* des entsprechend eingeschränkten Kreises von Argumentationspartnern als Ansprüche ernst genommen werden. Denn da uns in jedem Moment, in dem wir uns zur Einlösung solcher Ansprüche aufgefordert sehen, die Alternative offenstünde, die Anspruchstellenden aus dem Kreis der Argumentationspartner auszuschließen, bliebe von den Ansprüchen letztlich nichts mehr übrig. Darüber hinaus spricht einiges dafür, daß eine Verbindung von reflexiven Argumenten mit Potentialitätsargumenten ein vielversprechender Weg ist, um die Inklusionsgrenzen über den in (C1) umfaßten Bereich der aktuell Argumentationsfähigen hinaus auszudehnen. Auf eine Untersuchung der genauen Reichweite von Potentialitäts-, Identitäts- und Kontinuitätsargumenten im Rahmen der Diskursethik soll hier verzichtet werden – aus Gründen, die später noch klarwerden sollten, scheint mir dieser Verzicht akzeptabel. Wenigstens eine Grenze der Verwendung solcher Argumente soll aber benannt werden: Die Bezugnahme auf eine „Potentialität zweiter Stufe“, wie sie zunächst von Gunnar Skirbekk mit einiger Skepsis erwogen wurde, kann, wie mir scheint, nicht mehr zur Erweiterung des Geltungsbereichs reflexiver Inklusionsargumente dienen.

Unter Rekurs auf Potentialitätsargumente zweiter Stufe wird versucht, eine Pflicht zur moralischen Achtung nicht nur derjenigen zu begründen, die mit gewisser Wahrscheinlichkeit später einmal Argumentationspartner sein werden, sondern überdies derjenigen, die niemals werden argumentieren können, die aber Mitglieder einer biologischen Art sind, deren Vertreter *normalerweise* argumentationsfähig sind. Es gebe, so argumentiert Dietrich Böhler, „keinen Wesensunterschied sondern nur den eines kontingenten Schicksals [...] zwischen uns »Normalen«, die wir *real mögliche* Dialogteilnehmer sind, und den Schwerstgeschädigten [...], welche entweder nie oder nicht mehr an einer Diskussion werden teilnehmen können“. Daher gehörten „auch sie, die bloß möglichen Dialogpartner, zum Begriff des Dialogs dazu“; und also müßten

„unsere Behauptungen [...] ihren Anspruch auf Gültigkeit gegenüber allen möglichen Dialogteilnehmern verfehlen [...], wenn wir nicht auch die möglichen Geltungsansprüche derer in gleicher Weise berücksichtigten, die gattungsevolutionär auf Dialogfähigkeit angelegt waren, aber als Föten eine Entwicklungskatastrophe erlitten, *und* ebenso derer, welche die Dialogfähigkeit bereits realisiert hatten, dann aber durch Unfall oder Alterskrankheit verloren haben. Sie gehören in die *Gemeinschaft möglicher Subjekte von Geltungsansprüchen* und haben daher denselben Anspruch, als mögliche Dialogpartner geach-

tet (und gleichberechtigt advokatorisch vertreten) zu werden, wie diejenigen, die sich selbst vertreten können.“¹

Diesen Überlegungen liegt die Annahme zugrunde, daß der Mensch wesensmäßig argumentationsfähig ist, obwohl einige Vertreter dieser biologischen Art es nicht sind.² Es scheint jedoch widersprüchlich, einerseits Argumentationsfähigkeit als *entscheidendes* Spezifikum anzusehen und andererseits zu behaupten, es gebe keine *Wesensunterschiede* zwischen argumentationsfähigen und -unfähigen Menschen. Denn damit wird implizit plötzlich die biologische Artzugehörigkeit zum entscheidenden Spezifikum.³ Auch „dreht“ sich dabei die Argumentation in eigentümlicher Weise: „... sie wechselt von der Betrachtung der realen Potentialitäten eines Individuums zu einer Betrachtung der Potentialitäten einer Gattung, der dieses Individuum angehört.“⁴ Aber nicht Exemplare einer biologischen Spezies, sondern kommunikativ vergemeinschaftete Personen sind Adressaten von Geltungsansprüchen. Die Auffassung, daß der Mensch ‚wesensmäßig‘ argumentationsfähig ist, obwohl nicht alle Menschen über diese Fähigkeit verfügen, ließe sich höchstens im Rahmen einer metaphysischen Anthropologie rechtfertigen – etwa im Sinne Robert Spaemanns, der die empirischen Eigenschaften des Menschen als „nach außen tretende Erscheinungsform einer sich nicht als sie selbst zeigenden Substanz“⁵ verstanden wissen will. Im Rahmen einer sich als ‚postmetaphysisch‘ begreifenden Ethik sollte auf solche Annahmen verzichtet werden.

Wenn diese skizzenhaften Überlegungen zutreffend wären, ließe sich eine Pflicht zur moralischen Achtung zumindest der aktuell argumentationsfähigen Wesen strikt reflexiv aufweisen. Mittels Potentialitätsargumenten könnte diese Pflicht wohl auf diejenigen ausgedehnt werden, die wahrscheinlich einmal werden argumentieren können, also etwa auf Kleinkinder. Die Verbindung von reflexiven Argumenten mit Potentialitätsargumenten würde uns aber nicht die Möglichkeit eröffnen, auch nur allen Menschen den Status moralischer Anspruchssubjekte zuzuschreiben; von anderen Lebewesen, etwa höheren Tieren, ganz abgesehen. Daß auch schwerstgeschädigte Menschen, die niemals werden argumentieren können, moralische Achtung verdienen, ließe sich auf diese Weise nicht überzeugend begründen. Wenn nicht durch *reflexive* Argumente gezeigt werden kann, daß eine bestimmte Gruppe von Lebewesen moralische Achtung verdient, impliziert dies jedoch nach diskursethischer Auffassung keineswegs, daß man „mit ihnen tun und

¹ Böhler 1997, Teil II.2.3.2.2.

² O’Neill würde diese Annahme als unzulässige „Idealisierung“ bezeichnen; O’Neill 1996, S. 60.

³ So auch Birnbacher 1987, S. 80; vgl. Neumann 1998, S. 163, dessen Rede von einem ‚empirischen Modell‘ allerdings problematisch ist.

⁴ Skirbekk 1995, S. 426.

⁵ Spaemann 1987, S. 93.

lassen [könnte], was man will“.¹ *Erstens* ist ja noch völlig offen, ob nicht durch *nichtreflexive* Argumente gezeigt werden kann, daß diese Wesen moralische Achtung verdienen. *Zweitens* ist auch dann, wenn wir nicht zeigen können, daß die Bedürfnisse und Interessen einer bestimmten Gruppe von Wesen um ihrer selbst willen berücksichtigt werden müssen, denkbar, daß wir andere Gründe haben, diese Bedürfnisse und Interessen zu beachten. Eine so motivierte Rücksichtnahme hätte dann allerdings keinen unmittelbar moralischen Charakter.

3.2.3 Nichtreflexive Argumente im Kontext der Inklusionsfrage

Im Rahmen der Diskursethik sollen moralische Fragen, die nicht schon durch reflexiv-sinnkritische Argumente zu beantworten sind, in praktischen Diskursen² mittels ‚einfacher‘, nichtreflexiver Argumente geklärt werden. Das Inklusionsproblem scheint sich dieser Möglichkeit jedoch auf eigentümliche Weise zu entziehen. Im praktischen Diskurs werden Handlungsweisen oder Regelungen daraufhin geprüft, ob sie – bei Berücksichtigung aller sinnvollen und einschlägigen Argumente – *für alle* rational akzeptabel sind. Mit diesem „für alle“ können nicht bloß die *aktuellen* Argumentationspartner und auch nicht bloß die aktuell Argumentationsfähigen gemeint sein, wenn das Inklusionsproblem nicht schon auf fragwürdige Weise vorentschieden werden soll. Zwar kann die Frage, ob eine bestimmte Handlungsoption den Bedürfnissen und Interessen all derer, die moralische Achtung verdienen, angemessen Rechnung trägt, faktisch nur von den *aktuellen* Argumentationspartnern entschieden werden – wer nicht teilnimmt, kann auch nicht *realiter* mitreden. Das bedeutet aber nicht, daß die potentiellen Einwände derer, die – aus welchen Gründen auch immer – nicht am Diskurs teilnehmen (können), ignoriert werden dürften. Wenn wir wissen, daß solche Nicht-Teilnehmer moralische Achtung verdienen, so müssen wir ihre potentiellen Ansprüche advokatorisch berücksichtigen.³ Das maßgebliche „akzeptabel für alle“ bedeutet also: *akzeptabel für alle, die moralische Achtung verdienen*. Es ist leicht zu sehen, inwiefern hieraus für einen Diskurs zur Beantwortung der Inklusionsfrage Probleme erwachsen. Denn

¹ Krebs 1995, S. 324. Angelika Krebs unterstellt, daß die Diskursethik ausschließlich Verpflichtungen gegenüber *aktuell* argumentationsfähigen Wesen begründen könne. „Kleinkinder, Föten, gewisse Schwerstgeistigbehinderte, gewisse senile Alte“ würden von der Diskursethik schutzlos gestellt. Krebs stützt diese Behauptung auf ein Zitat von Jürgen Habermas, in dem dieser Moral in funktionaler Hinsicht als Mittel zum Schutz der *personalen* Integrität der Moralsubjekte bestimmt; vgl. Habermas 1991, S. 233; hierzu Krebs 1995, S. 322 ff. Dieselben Einwände erhebt Krebs übrigens – vielleicht mit größerem Recht – gegen den Kontraktualismus; vgl. Krebs 1997, S. 349. Krebs’ Habermas-Interpretation scheint mir nicht zwingend, aber hierauf möchte ich nicht eingehen. Nachweisen möchte ich aber, daß die Diskursethik den Bereich derjenigen, die moralische Achtung verdienen, nicht so eng fassen muß – und nicht einmal so eng fassen kann –, wie Krebs vermutet.

² Im Sinne von Karl-Otto Apels ‚Begründungsteil A2‘.

³ Micha Brumliks Einwände scheinen mir hier nicht überzeugend; vgl. Brumlik 1986, S. 274.

die Legitimität einer Inklusionsregelung muß dann an ihrer Akzeptabilität aus der Perspektive *aller moralischen Anspruchssubjekte* gemessen werden. Solange wir aber noch nicht über eine gültige Inklusionsregelung verfügen, ist ja eben noch unklar, wen wir unter dieser Rubrik zu subsumieren haben. Wir wissen also nicht, wessen Ansprüche wir bei der Diskussion des Inklusionsproblems advokatorisch berücksichtigen und argumentativ zur Geltung bringen müssen. Es hat daher den Anschein, daß wir erst eine gültige Antwort auf die Inklusionsfrage haben müßten, um die Inklusionsfrage beantworten zu können. Anders ausgedrückt: Wesen, denen nicht bereits der Status moralischer Anspruchssubjekte zukommt, können keine moralisch relevanten Ansprüche stellen – mithin auch nicht den Anspruch, als moralische Anspruchssubjekte anerkannt zu werden. Zwar sind wir als Teilnehmer eines praktischen Diskurses gehalten, die potentiellen Ansprüche ‚aller anderen‘ zu unseren eigenen Ansprüchen zu machen. Aber Pflicht wie Befugnis zur Rollenübernahme – d.h. Pflicht wie Befugnis, Ansprüche Anderer ebenso ernsthaft zu prüfen und gegebenenfalls gegenüber Dritten zu vertreten, als ob sie eigene Ansprüche wären – erstrecken sich zweifellos nur auf diejenigen, die moralische Achtung verdienen. Es wäre daher problematisch, würde ein Mitglied der Diskursgemeinschaft Ansprüche von Wesen vertreten, die nicht zuvor schon als moralische Anspruchssubjekte anerkannt sind. Es scheint daher unmöglich, die ‚Inklusionsansprüche‘ von Wesen, deren moralischer Status unklar ist, sozusagen ‚direkt‘ zum Gegenstand eines praktischen Diskurses zu machen. Vorstellbar ist freilich noch eine zweite Möglichkeit, wie die ‚Inklusionsansprüche‘ von Wesen, deren moralischer Status ungeklärt ist, in den praktischen Diskurs eingeführt werden können: Indem wir nicht bei den potentiellen Ansprüchen derjenigen Wesen ansetzen, deren moralischer Status zu klären ist, sondern bei Ansprüchen derjenigen, die an aktuellen Diskursen teilnehmen. Es ist ja denkbar, daß diese ein Interesse an der Anerkennung bestimmter Lebewesen als moralische Anspruchssubjekte haben. Aber auch diese Option scheint wenig aussichtsreich. Wenn nämlich die sozusagen ‚kantische‘ Intuition berechtigt ist, daß moralische Achtung nicht durch externe Interessen motiviert sein darf – jene Intuition, die oben durch die Forderung einer Berücksichtigung der Bedürfnisse und/oder Interessen moralisch Anspruchsberechtigter *um ihrer selbst willen* zum Ausdruck gebracht wurde –, dann kollidiert jede Argumentation, welche die Inklusion bestimmter Wesen in den Kreis der moralisch Anspruchsberechtigten von Interessen *Anderer* abhängig macht, von vornherein mit dem moralischen Sinn desjenigen Anerkennungsaktes, für den argumentiert wird. Wenn es sich bei der Berücksichtigung der Bedürfnisse und Interessen eines Wesens um einen Ausdruck *moralischer* Achtung handeln soll, darf sie nicht von Interessen Anderer abhängig sein.

Die Zwischenbilanz, die wir nun ziehen können, ist wenig erfreulich. Reflexive Argumente reichen auch in Verbindung mit Potentialitätsargumenten nicht aus, um eine Pflicht zur moralischen Achtung all derjenigen zu begründen, die nach verbreiteten Intuitionen moralische Achtung verdienen. Nichtreflexive Argumente scheinen hingegen von vornherein auszuschneiden, weil sie im Rahmen eines Diskurses erst dann legitimerweise verhandelt werden könnten, wenn der Kreis derjenigen, deren Ansprüche argumentativ vertreten werden müssen, bereits festgelegt ist. Hat also Micha Brumlik nicht doch recht, wenn er von der „Unbegründbarkeit der Menschenwürde aus dem Geist der Diskursethik“¹ spricht? Weiter unten (3.2.5) soll versucht werden, unser vorläufiges Fazit zu revidieren und zu zeigen, wie sich vielleicht doch mit nichtreflexiven Argumenten für eine Inklusion von Lebewesen argumentieren läßt, die weder aktuell noch potentiell argumentationsfähig, aber fähig sind, subjektive Bedürfnisse zu haben. Hierin wären alle Menschen, aber nicht nur Menschen eingeschlossen. Zuvor soll jedoch untersucht werden, inwieweit eine adäquate Berücksichtigung der Bedürfnisse bzw. Interessen von Lebewesen auch durch Argumente garantiert werden kann, die nicht auf die Begründung moralischer Achtung zielen.

3.2.4 Indirekt moralische und nicht-moralische Inklusion

Infolge der engen Definition moralischer Achtung als Berücksichtigung der Bedürfnisse oder Interessen eines Wesens *um ihrer selbst willen* impliziert die Feststellung, daß bestimmte Lebewesen keine moralische Achtung verdienen, nicht, daß man „mit ihnen tun und lassen [könnte], was man will“. Orientiert man sich an der Kantischen Differenzierung zwischen technischen, pragmatischen und moralischen Imperativen,² so können neben moralischen sowohl technische als auch pragmatische Gründe eine Berücksichtigung von Bedürfnissen oder Interessen eines Wesens nahelegen. Diese wäre nach unserer Definition zwar nicht Ausdruck *moralischer* Achtung. Gleichwohl könnte sie *indirekt* moralische Bedeutung erlangen. Beispielsweise könnte es ‚technische‘ Gründe dafür geben, bestimmten Lebewesen den Status vollgültiger Rechtssubjekte zuzusprechen, obwohl nicht begründet werden kann, daß diese Wesen moralische Achtung verdienen. Es könnte sich nämlich als sinnvoll erweisen, den Bereich derer, die einen Schutz als Rechtssubjekte genießen, so zu bestimmen, daß *erstens* auf möglichst einfache und eindeutige Weise zu ersehen ist, wer dazugehört und wer nicht, und *zweitens* kein Wesen ausgeschlossen wird, das aus moralischen Gründen den schützenden Sta-

¹ Brumlik 1991.

² Vgl. Kant 1968, Bd. 4, S. 416 f. [GMS] sowie – terminologisch abweichend – Habermas 1991, S. 100-118.

tus eines Rechtssubjekts verdient. Derartige Überlegungen könnten dazu führen, daß auch solche Wesen in die rechtliche Schutzgarantie eingeschlossen würden, deren Anspruch auf moralische Achtung sich nicht begründen läßt. Die Einhaltung dieser rechtlichen Schutzgarantie könnte dann ihrerseits *moralisch* geboten sein – als moralische Pflicht nicht eigentlich gegenüber den unmittelbar betroffenen Lebewesen, sondern als moralische Pflicht gegenüber denjenigen Mitgliedern der Rechtsgemeinschaft, die unzweifelhaft moralische Achtung verdienen. Es gibt auch andere Möglichkeiten einer ‚indirekten‘ moralischen Inklusion, die ohne den Umweg über das Rechtssystem auskommen. Bekannt ist Kants Versuch, Verpflichtungen gegenüber nichtmenschlichen Wesen als indirekte Pflichten „des Menschen gegen sich selbst“ zu interpretieren: „In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Theils der Geschöpfe“ sei

„die Pflicht der Enthaltung von gewaltsamer und zugleich grausamer Behandlung der Thiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst [...] entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität im Verhältnisse zu anderen Menschen sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird; obgleich ihre behende (ohne Qual verrichtete) Tödtung, oder auch ihre, nur nicht bis über Vermögen angestrengte Arbeit (dergleichen auch wohl Menschen sich gefallen lassen müssen) unter die Befugnisse des Menschen gehören; da hingegen die martervolle physische Versuche zum bloßen Behuf der Speculation, wenn auch ohne sie der Zweck erreicht werden könnte, zu verabscheuen sind.“¹

„Selbst Dankbarkeit für lang geleistete Dienste eines alten Pferdes oder Hundes (gleich als ob sie Hausgenossen wären)“ gehöre nur „*indirect* zur Pflicht des Menschen, nämlich *in Ansehung* dieser Thiere, *direct* aber betrachtet ist sie immer nur Pflicht des Menschen *gegen* sich selbst“². Der Berücksichtigung des Leidens nichtmenschlicher Wesen wird von Kant also ein sozusagen moralpädagogischer Sinn zugesprochen. Der Umgang mit den ‚vernunftlosen Geschöpfen‘ ist nur insofern moralisch relevant, als er den Umgang der Menschen untereinander zu beeinflussen vermag. Habermas hält Kants Argumentation zwar für unzureichend. Aber auch seine eigenen Ausführungen zur Tierethik fallen in den Bereich ‚indirekter‘, ‚pragmatischer‘ Argumentationen. Die knappen Überlegungen in den *Erläuterungen zur Diskursethik* sind die bekanntesten der wenigen Passagen, in denen sich Diskursethiker mit der Problematik auseinandergesetzt haben.³ Sie sollen deshalb etwas ausführlicher diskutiert werden.

¹ Kant 1968, Bd. 4, S. 443 [GMS].

² Ebd.

³ Vgl. sonst v.a. Ott 1996, S. 86-128; Ott 1993 sowie Skirbekk 1995; Kuhlmann 1994b; Apel 1994b.

Zunächst fällt auf, daß Habermas die Diskursethik umstandslos als ‚anthropozentrische‘ Ethik einführt, also das Problem der moralischen Inklusion nicht-argumentationsfähiger Menschen nicht thematisiert. Nur in einem knappen Hinweis wird deutlich, daß Habermas dieses Problem durch eine Art von Potentialitätsargumentation gelöst wissen möchte.¹ Habermas exponiert nun zunächst einen Widerspruch zwischen der Grundintuition anthropozentrischer Ethik und moralischen Alltagsintuitionen. Er verweist darauf, daß moralische Verpflichtungen innerhalb des Bereichs sozialer Interaktionen zwischen moralischen Akteuren angesiedelt sind und daß „das Gefühl der Pflicht in jenen fundamentalen Anerkennungsverhältnissen seine Basis hat, die wir im kommunikativen Handeln immer schon voraussetzen“. Daher sei nicht zu erwarten, daß Wesen, die „»nicht mit uns in eine Beziehung prinzipieller Gegenseitigkeit eintreten [können], wie sie unser Verhalten zu Menschen bestimmt«“², der Status moralischer Anspruchssubjekte zugesprochen werden kann. „Andererseits“, sprechen Habermas zufolge jedoch

„unsere moralischen Intuitionen eine unmißverständliche Sprache. Wir spüren untrüglich, daß die Vermeidung von Grausamkeit gegenüber allen leidensfähigen Kreaturen nicht nur aus Klugheitsgründen, und auch nicht nur um unseres guten Lebens willen, sondern moralisch geboten ist. Wir können uns die Sache auch nicht mit Kant so zurechtlegen, daß wir zwar Pflichten in bezug auf, aber nicht *gegenüber* Tieren haben. Die Tiere treten uns als versehrbare Kreaturen entgegen, die wir in ihrer physischen Integrität *um ihrer selbst willen* schonen müssen.“³

Habermas zitiert nun Günther Patzigs Versuch, diesen Widerspruch aufzulösen:

„»Unsere Theorie einer Vernunftmoral erklärt die Norm, unnötiges Leiden von Tieren zu vermeiden [...]: Jeder von uns weiß, was Leiden und Schmerzen sind, und erwartet von allen Menschen, daß sie sein lebhaftes Interesse, sie möglichst zu vermeiden, achten. Nun wäre es aber nicht vernünftig, einen radikalen Unterschied zwischen Menschen und nicht-menschlichen Lebewesen zu machen, solange diese sich so verhalten, daß wir annehmen müssen, auch sie könnten Leid und Schmerz empfinden. So erweitert sich das Verbot willkürlicher Schmerzzufügung und brutaler Vernachlässigung über den Bereich der Menschen hinaus auf das Gebiet nicht-menschlicher Lebewesen.«“⁴

„Bedauerlicherweise“, kommentiert Habermas,

¹ Vgl. Habermas 1991, S. 219. Wir hatten allerdings gesehen, daß Potentialitätsargumente allein die Inklusion aller Menschen in den Kreis der moralischen Anspruchssubjekte nicht begründen können, weil der Rekurs auf die sog. Potentialität zweiter Stufe nicht überzeugt.

² Patzig 1984, S. 67, zitiert nach Habermas 1991, S. 220.

³ Habermas 1991, S. 220.

⁴ Patzig 1984, S. 73, zitiert nach Habermas 1991, S. 222.

„verdeckt das »So« ein Non-sequitur; aus dem Prinzip der Verallgemeinerung folgt nämlich nicht, daß ich die Norm, anderen keinen Schmerz zuzufügen, auf *alle* schmerzempfindlichen Kreaturen ausdehnen soll, solange dieses Prinzip nur die gleichmäßige Berücksichtigung der Interessen all derer verlangt, von denen wir unterstellen dürfen, daß jeder von ihnen die Perspektive aller anderen einzunehmen fähig ist.“¹

Habermas fährt so fort, daß er die oben als „untrüglich“ und „unmißverständlich“ charakterisierten moralischen Intuitionen wieder zu relativieren sucht, indem er darauf verweist, daß „sich alle Nicht-Vegetarier ohne größere Skrupel von Fleisch [...] ernähren“². In der Widersprüchlichkeit unserer Intuitionen, die uns das Quälen von Tieren verbieten, deren Tötung jedoch erlauben, erblickt er nun ein „Paradox“³. Um dieses Paradox „einer Lösung wenigstens näher [zu] bringen“, führt er aus, daß im Verhältnis zwischen Mensch und Tier zwar keine Kommunikation *strictu sensu*, aber doch ein „Kontakt“ möglich sei, „der, weil er *von der Art* einer intersubjektiven Beziehung ist, über einseitige oder wechselseitige Beobachtung hinausreicht“. Auch unsere Verpflichtungen (und Verpflichtungsgefühle) gegenüber Tieren beruhen also auf kommunikativen bzw. quasi-kommunikativen Interaktionen: „Eine moralanaloge Verantwortung besteht gegenüber Tieren, die uns in der (wenn auch nicht *vollständig* ausgefüllten) Rolle einer zweiten Person entgegenreten.“⁴ Mit diesen Überlegungen ist freilich nur eine Seite des „Paradox“ unserer Intuitionen geklärt, die Frage nämlich, wieso wir uns Tieren gegenüber zu Schutz, Schonung und Rücksichtnahme genötigt fühlen. Die andere Frage aber – warum wir gleichwohl die Tötung von Tieren zu Nahrungszwecken und sogar qualvolle Tierversuche hinzunehmen oder wenigstens zu diskutieren bereit sind – bleibt zunächst offen. Habermas beantwortet sie später mit dem Hinweis darauf, daß wir Tieren gegenüber zwar in eine Art quasi-kommunikativer Interaktion eintreten *können*, aber *nicht verpflichtet sind, dies zu tun*. Wir können, so nimmt Habermas an, aus dem ‚Als-Ob‘ unserer quasi-kommunikativen Interaktion mit Tieren gewissermaßen aus- und in ein gänzlich anderes Verhältnis ihnen gegenüber eintreten, indem wir sie als Angehörige einer fremden Art betrachten, die innerhalb ‚unserer‘ Lebensform keinen Platz hat: „Die Grenzen unserer moralanalogen Verantwortung gegenüber Tieren sind erreicht, sobald Menschen in ihrer Rolle als Angehörige einer Spezies Tieren als Exemplaren einer anderen Spezies gegenüberreten.“ Habermas fährt fort:

¹ Habermas 1991, S. 222.

² Habermas 1991, S. 222 f.

³ Habermas 1991, S. 223.

⁴ Habermas 1991, S. 224.

„In welchen Situationen uns das erlaubt ist, stellt allerdings wieder eine heikle moralische Frage dar. Ich will nicht apriori ausschließen, daß bestimmte Vegetarier heute schon eine moralische Sensibilität zur Geltung bringen, die sich unter entlasteten sozialen Bedingungen allgemein als die richtige moralische Intuition erweisen könnte. Dann würden Tiere in allen Situationen als mögliche Interaktionsteilnehmer anerkannt; und die Schonung, zu der wir uns in der Interaktion verpflichtet fühlen, erstreckte sich auch auf deren Existenz.“¹

Habermas' Ausführungen lassen sich in zwei Punkten zusammenfassen: *Erstens* sieht er auch im Bereich der Tierethik die diskursethische Grundintuition bestätigt, daß sich das Phänomen moralischer Verpflichtungen und Verpflichtungsgefühle auf ein kommunikatives Interaktionsverhältnis zwischen moralischen Anspruchssubjekten zurückführen läßt. *Zweitens* stellt er fest, daß ein quasi-kommunikatives Verhältnis gegenüber manchen nicht-diskursfähigen Wesen zwar möglich ist, aber keine Pflicht besteht, in dieses Verhältnis einzutreten. Für die Begründung ‚echter‘ moralischer Pflichten gegenüber Tieren ergibt sich hieraus folgendes: Verpflichtungen gegenüber nicht-diskursfähigen Wesen existieren nur, soweit wir uns freiwillig dazu bereit finden, mit ihnen in ein quasi-kommunikatives Verhältnis einzutreten. Da wir hierzu nicht verpflichtet sind, kann es sich bei jenen Verpflichtungen nicht um *moralische* Verpflichtungen handeln. Offensichtlich kommt ihnen vielmehr der Charakter hypothetischer Imperative zu: „Wenn Du mit Tieren in ein quasi-kommunikatives Verhältnis eintrittst (was zu tun oder zu lassen Dir freisteht), *dann* hast Du ihnen gegenüber gewisse („moralanaloge“) Verpflichtungen.“ Die Argumentation führt also zu einer Angleichung der Verpflichtungen gegenüber Tieren an ‚pragmatische‘ (i.S. Kants) bzw. ‚ethische‘ (i.S. von Habermas) *Selbstbindungen*: „Ich erkenne Tiere als Quasi-Kommunikationspartner an, *weil* ich so, d.h. in einer Art Vergemeinschaftung auch mit nichtmenschlichen Lebewesen, leben will“. Insofern verfehlt Habermas das selbstgesteckte Ziel.

3.2.5 Ein nichtreflexives Inklusionsargument

Trotz der in Teil 3.2.3 angestellten Überlegungen wird im folgenden ein nichtreflexives Argument für die *moralische* Inklusion nicht-argumentationsfähiger Wesen vorgeschlagen. Die Begründung geschieht in zwei Schritten. In einem ersten Schritt soll gezeigt werden, daß argumentationsfähige Wesen ein Interesse daran haben, auch dann moralisch geachtet zu werden, wenn sie nicht mehr argumentationsfähig sind. In einem zweiten Schritt soll gezeigt werden, daß dieses Interesse nicht als rationales Eigeninteresse, sondern vielmehr als ein Vernunftinteresse an

¹ Habermas 1991, S. 225.

der moralischen Achtung empfindungs- und leidensfähiger Wesen überhaupt interpretiert werden muß. Ich bin mir nicht ganz sicher, ob dieses Argument wirklich stichhaltig ist; es scheint mir aber zumindest einer Prüfung wert. Ich möchte es daher, so klar es mir möglich ist, zur Diskussion stellen.

Was nichtreflexive Inklusionsargumente so wenig aussichtsreich erscheinen ließ, war folgendes Dilemma: Einerseits schien es unmöglich, einen ‚Inklusionsanspruch‘ von Wesen, denen nicht schon der Status moralischer Anspruchssubjekte zukommt, überhaupt in einen praktischen Diskurs einzubringen. Andererseits schien auch die Möglichkeit auszuschneiden, daß die moralische Inklusion nicht-diskursfähiger Wesen das Resultat einer diskursiven Prüfung der Interessen der bereits als anspruchsberechtigt anerkannten Wesen sein könnte, da dies gegen den spezifischen Sinn moralischer Achtung als einer Berücksichtigung von Bedürfnissen bzw. Interessen *um ihrer selbst willen* zu verstoßen schien. Nun könnte man jedoch, anknüpfend an die oben angeführten Überlegungen Dietrich Böhlers, auf die Tatsache verweisen, daß nicht nur manche nicht-argumentationsfähigen Wesen potentiell argumentationsfähig sind, sondern *daß überdies alle argumentationsfähigen Wesen potentiell nicht-argumentationsfähige Wesen sind*. Alle uns bekannten Moralsubjekte können durch Unfall, Krankheit oder ‚normale‘ Alterungsprozesse in die Lage kommen, zwar weiter zu leben, leidens- und empfindungsfähig zu sein und eigene Bedürfnisse zu haben, gleichzeitig aber mehr oder weniger unfähig zu sein, diese Bedürfnisse selbst in Interessen zu transformieren oder gar in Form propositional differenzierter Ansprüche in einen moralisch-praktischen Diskurs einzubringen. Vernünftige Teilnehmer eines praktischen Diskurses werden mit dieser Möglichkeit rechnen. Sie werden gemeinsam eine für alle akzeptable Lösung für den Fall suchen, daß einer von ihnen einen der von Böhler angeführten Schicksalsschläge erleiden sollte. Und vieles spricht dafür, daß sich die Teilnehmer an einem praktischen Diskurs über die Frage, welchen moralischen Status sie genießen sollen, falls sie, aus welchem Grund auch immer, in einen Zustand geraten sollten, in dem sie nicht mehr argumentationsfähig, aber noch leidens- und empfindungsfähig und damit fähig sind, Bedürfnisse zu haben, darauf einigen würden, daß sie auch dann als moralische Anspruchssubjekte geachtet werden sollten. Aus der Sicht von vernünftigen Argumentationsteilnehmern, die, wie wir unterstellen dürfen, ein Interesse auch an ihrem zukünftigen Wohlergehen haben, scheint dies die einzig akzeptable Regelung zu sein.¹

¹ Man könnte gegen diese Akzeptabilitätsunterstellung freilich einzuwenden suchen, sie sei, ebenso wie Hobbes' und auch noch Rawls' Kontraktualismus, von der willkürlichen Unterstellung einer ‚risikoaversiven‘ Grundeinstellung der Diskursbeteiligten abhängig. Es ist jedoch leicht zu sehen, daß dieser Einwand im Rahmen einer ethischen Konzeption, welche die Gültigkeit moralischer Normen nicht von ihrer ‚monologischen‘ Akzeptabilität für egoistisch-zweckrationale Vorteilsmaximie-

Wenn diese Regelung jedoch akzeptiert wird, ergibt sich ein heikles Folgeproblem: Die Diskursteilnehmer sehen sich dann (zum Zeitpunkt t) der Frage ausgesetzt, ob zwischen dem nicht mehr argumentations-, aber empfindungsfähigen und bedürftigen Lebewesen, das sie selbst eines Tages (zu einem späteren Zeitpunkt t^*) sein könnten (Lebewesen A), und einem anderen Wesen, das niemals argumentationsfähig war oder sein wird, das aber in vergleichbarer Weise empfindungsfähig und bedürftig ist (Lebewesen B), ein moralisch relevanter Unterschied besteht, der eine unterschiedliche Behandlung rechtfertigen würde. Unterstellen wir – *for the sake of the argument* –, daß die Situation von A und B tatsächlich in allen übrigen moralisch relevanten Hinsichten vergleichbar wäre – zumal hinsichtlich der Empfindungsfähigkeit und der Fähigkeit, Bedürfnisse zu haben –, so daß die einzige potentiell moralisch relevante Differenz in der Argumentationsfähigkeit läge, die A zum Zeitpunkt t zukam, B jedoch nicht.¹ Kann diese Differenz Unterschiede im moralischen Status von A und B zum Zeitpunkt t^* rechtfertigen?

Zunächst ist folgendes festzuhalten: Wenn die Diskursteilnehmer einen universalistischen moralischen Standpunkt einnehmen – und nicht in eine strategisch-egoistische Perspektive zurückfallen, die sie als kommunikativ eingestellte Argumentationspartner hinter sich gelassen haben müssen –, dann kann ein moralisch relevanter Unterschied *nicht* allein darin bestehen, daß sie (als singuläre Wesen) sich selbst zwar in der Situation von A, aber nicht in der Situation von B wiederfinden könnten. Damit scheint aber noch nicht gezeigt, daß auch die Tatsache, daß sich *kein* argumentationsfähiges Wesen jemals in der Situation von B wiederfinden könnte, keinen Unterschied ausmachen kann – dies war der Kern von Habermas' Einwand gegen Patzig. Die Frage, wie weit sich eine Pflicht zur ‚Universalisierung‘ (hier verstanden als Rollenübernahme) erstreckt, soll ja gerade erst beantwortet

ren, sondern von ihrer ‚dialogischen‘ Akzeptabilität für die kommunikativ vergemeinschafteten Teilnehmer eines am Prinzip universeller Zustimmungsfähigkeit orientierten Rechtfertigungsdiskurses abhängig macht, alle Schärfe verlieren muß: Selbst wenn man mit der Möglichkeit besonders ‚risikofreudiger‘ Teilnehmer rechnet, die ‚für sich selbst‘ bereit wären, sich einer Inklusionsregelung zu unterwerfen, die mit dem Risiko des vollständigen Verlusts moralischer Anspruchsrechte verbunden ist, so bleiben doch auch diese Teilnehmer dem diskursiven Zwang ausgesetzt, gemeinsam eine Lösung zu finden, die aus der Perspektive *aller* potentiell Betroffenen akzeptabel ist. Die Regelung, daß (zumindest) allen ehemals Argumentationsfähigen der gleiche moralische Status zugesprochen werden solle wie den aktuell Argumentationsfähigen, hat in diesem Rahmen zweifellos die größeren Konsenschancen.

¹ Wir abstrahieren dadurch von allen Fragen, die sich auf die Vergleichbarkeit der Empfindungs- bzw. Leidensfähigkeit von Menschen und nicht-menschlichen Lebewesen beziehen. Wir verzichten also auf den Anspruch, unmittelbar eine Antwort z.B. auf die Frage zu finden, ob Menschenaffen, Delfine oder Zuchtschweine als moralische Anspruchssubjekte anerkannt werden sollten, erhalten uns aber die Möglichkeit, eine bedingte Präskription etwa folgender Art zu begründen: „Wenn der Zustand eines niemals diskursfähigen Wesens B im Hinblick auf Empfindungs- und Leidensfähigkeit (und evtl. weitere Eigenschaften) mit dem Zustand eines ehemals diskursfähigen Wesens A vergleichbar ist, dann sollte auch B als moralisches Anspruchssubjekt anerkannt werden!“

werden. Eine vollständige Antwort auf diese Frage ist also nicht schon vorauszusetzen. Vorausgesetzt werden darf lediglich, daß sich eine entsprechende Rollenübernahme *mindestens* auf die aktuell Diskursfähigen (sowie, nach Maßgabe der Überzeugungskraft der hierfür oben angeführten Argumente, auch auf die potentiell Diskursfähigen) erstrecken muß.

Prima facie scheint für eine moralische Gleichbehandlung von A und B zu sprechen, daß der *aktuellen* Zustand von A und B zum Zeitpunkt t^* – demjenigen Zeitpunkt, auf den sich die fragliche Inklusionsregelung beziehen soll – gemäß obiger Annahme in allen moralisch relevanten Hinsichten vergleichbar ist. Wenn nicht gegen das semantische Universalisierbarkeitspostulat verstoßen werden soll, dem zufolge gleiche Fälle gleich behandelt werden müssen, muß gezeigt werden, daß ein *früherer* (zum Zeitpunkt t gegebener) Unterschied zwischen (der Situation von) A und B für eine zu einem *späteren* Zeitpunkt (t^*) fällige Entscheidung relevant sein kann. Ist dies überhaupt denkbar? Kann ein zu einem früheren Zeitpunkt gegebener Unterschied für die moralische Beurteilung einer späteren Situation, in welcher der Unterschied nicht mehr gegeben ist, relevant sein? Die Antwort auf diese Frage hängt offenbar vom normativ-ethischen Rahmen ab, in dem sie beantwortet werden soll. Im Rahmen teleologischer Ethiken mag eine bejahende Antwort auf diese Frage schwierig sein, solange man auf pragmatische Zusatzüberlegungen verzichtet. Bei der Diskursethik handelt es sich indes um eine deontologische Variante normativer Ethik. Im Rahmen deontologischer Ethiken gibt es für die Relevanz früherer Ereignisse für die Beurteilung späterer Situationen ein paradigmatisches Beispiel: das des Versprechens bzw. des Vertrags. Wenn ich zum Zeitpunkt t mit X einen Vertrag geschlossen habe, mit Y jedoch nicht, dann können daraus exklusive Verpflichtungen gegenüber X erwachsen, die sich auch auf einen späteren Zeitpunkt t^* erstrecken, ganz unabhängig davon, wie ähnlich die Situation von X und die von Y in allen übrigen Hinsichten sein mag. Es liegt nahe, das Problem der Inklusion von A und B in den Kreis der moralischen Anspruchssubjekte nach dem gleichen Muster zu deuten. Zwar ist zwischen A und ‚uns‘, den moralischen Co-Subjekten, zum Zeitpunkt t vermutlich kein *expliziter* Vertrag bezüglich der wechselseitigen Anerkennung als moralische Anspruchssubjekte zum Zeitpunkt t^* geschlossen worden. Zwischen A und ‚uns‘ bestand jedoch nach transzendentalpragmatischer Auffassung zum Zeitpunkt t unbezweifelbar ein moralisches Anerkennungsverhältnis, das durch die Diskursfähigkeit von A konstituiert wurde. Und wir dürfen, wenn die oben angestellten Überlegungen stichhaltig sind, jedenfalls annehmen, daß eine Regelung, welche die moralische Inklusion von A zum Zeitpunkt t^* vorsehen würde, einen argumentativen Konsens unter Einbeziehung aller (potentiell) Betroffenen finden *würde*. Wir können – und müssen! –

also von einer Art fiktivem Vertrag ausgehen, der die Inklusion von A zum Zeitpunkt t^* (und aller anderen ehemals, aber nicht mehr aktuell diskursfähigen Wesen) beinhaltet. Ebenso wie die Verbindlichkeiten eines Vertrages, die gegenüber X zum Zeitpunkt t^* gegeben sind, aus dem Vertrag selbst resultieren, der zum Zeitpunkt t geschlossen wurde, würde dann die Pflicht zur moralischen Anerkennung von A zum Zeitpunkt t^* aus der (hypothetisch-gedankenexperimentellen) Übereinkunft resultieren, die wir zum Zeitpunkt t mit A bezüglich seines moralischen Status für den Fall des Verlustes seiner Diskursfähigkeit hätten treffen müssen, wenn diese Frage zwischen uns erörtert worden wäre. Dieser Deutung zufolge sind für die Inklusion von A zum Zeitpunkt t^* nicht so sehr die aktuellen Bedürfnisse von A relevant, als vielmehr das *prospektive* (wohlverstandene Eigen-) Interesse an der Berücksichtigung der Bedürfnisse zum Zeitpunkt t^* , das A *zum Zeitpunkt t* vermutlich hatte oder vernünftigerweise gehabt hätte. Dieses Interesse ist es eigentlich, das um seiner selbst willen berücksichtigt werden muß, wenn und sofern es in einem (realen oder fiktiven) Diskurs unter Gleichen als verallgemeinerbar ausgezeichnet werden kann. Erst indirekt ergibt sich daraus eine Verpflichtung der nicht-instrumentellen Berücksichtigung der Bedürfnisse von A zum Zeitpunkt t^* . Dieser Deutung zufolge liegt (auch noch) dem einseitigen moralischen Anerkennungsverhältnis zwischen ‚uns‘ und A zum Zeitpunkt t^* eine Reziprozität von Rechten und Pflichten zugrunde: Nur deshalb und insoweit sind wir verpflichtet, A (zum Zeitpunkt t^*) moralisch zu achten, weil und sofern auch A verpflichtet gewesen wäre, unsere Bedürfnisse um ihrer selbst willen zu berücksichtigen, wenn zum Zeitpunkt t^* ‚wir‘ in der Situation von A gewesen wären.

Auf den ersten Blick scheint diese Deutung bestechend. Dennoch birgt sie ernste Probleme. Die erste Schwierigkeit liegt darin, daß die Verbindlichkeit von Vertragsverhältnissen – nach transzendentalpragmatischer Auffassung – einen moralischen Bezugsrahmen bereits *voraussetzt*, daß Verträge sozusagen Transaktionen *innerhalb* eines bereits konstituierten moralischen Raumes darstellen.¹ Nun ist im vorliegenden Fall aber gerade unklar, wie weit sich dieser Raum erstreckt – vor allem, ob sich A auch noch zum Zeitpunkt t^* darin aufhält. Insofern ist es problematisch, die Frage der Anerkennung als moralisches Anspruchssubjekt überhaupt von einer Art Vertrag abhängig zu machen. Dieses Problem läßt sich durch folgende Überlegung verdeutlichen: Stellen wir uns vor, wir befänden uns am Zeitpunkt t^* . Die Bedürfnisse von A würden in einer Weise ignoriert, die wir als Verletzung berechtigter moralischer Ansprüche ansehen würden, falls A aktuell als moralisches Anspruchssubjekt angesehen werden müßte. Nach der oben gegebenen Deutung wäre nicht eigentlich der aktuelle A, sondern der A zum Zeitpunkt

¹ Vgl. auch zum folgenden: [Apel 1976b](#), S. 69 ff.

t der Geschädigte. Wenn nun nicht schon vorausgesetzt würde, daß der moralische Status, den A zu t genießt, ihm auch noch zu t^* zukommt, dann könnte man auch sagen, es gebe gar keinen Geschädigten: Derjenige, dessen Interessen moralisch zu beachten sind, wäre ja eben nicht mehr existent. Wenn nicht schon ausgemacht ist, daß – sozusagen – die ‚normative Identität‘ von A als eines moralischen Anspruchssubjekts auch noch bis zum Zeitpunkt t^* verlängert werden muß, dann läßt sich argumentieren, das zum Zeitpunkt t vorliegende Interesse von A daran, auch zum Zeitpunkt t^* noch als moralisches Anspruchssubjekt geachtet zu werden, sei mit Eintreten des Zeitpunkts t^* gerade – ebenso wie alle übrigen Ansprüche – erloschen. Wenn noch gar nicht ausgemacht ist, daß A zum Zeitpunkt t^* überhaupt den Status eines moralischen Anspruchssubjekts genießt, so kann dieser Status, wie es scheint, auch nicht durch eine quasi-vertragliche Verpflichtung begründet werden.¹ Man könnte hiergegen vielleicht einwenden, daß es im vernünftigen Interesse aller liege, daß die vorgeschlagene Inklusionsregelung, von der A zum Zeitpunkt t^* hätte profitieren sollen, auch eingehalten werde. Nicht A, sondern die Gemeinschaft der jetzt Diskursfähigen wäre also ‚eigentlich‘ geschädigt. So formuliert, führt der Einwand aber in verschiedene Probleme, die aus der Diskussion des Kontraktualismus wohlbekannt sind und hier nicht weiter diskutiert werden müssen. Im Kern liegt die Schwierigkeit der vorgeschlagenen Deutung darin, daß die diskursethische Begründungsstruktur partiell durch eine vertragstheoretische Interpretation des Verhältnisses moralischer Anerkennung ersetzt wird.² Die Transzendentalpragmatik bestreitet aber, daß es auf kontraktualistischer Grundlage überhaupt möglich ist, den Sinn moralischer Achtung zu verstehen. Insofern überrascht es nicht, daß dieser Versuch auch dort scheitert, wo er nur in bezug auf *bestimmte* Wesen unternommen wird. Moralische Achtung sollte, gemäß der oben gegebenen Erläuterung, als die Berücksichtigung von Bedürfnissen und Interessen um ihrer selbst willen verstanden werden. Der diskursethischen Deutung zufolge sind Bedürfnisse und Interessen moralischer Anspruchssubjekte in ähnlicher Weise zu beachten wie Argumente in einem Diskurs: nicht-instrumentell, nur auf der Grundlage ihres eigenen Gewichts. Die ‚vertragstheoretische‘ Deutung unseres Gedankenexperiments würde aber bedeuten, daß die Bedürfnisse eines nicht mehr diskursfähigen Wesens gerade nicht ‚um ihrer selbst willen‘, sondern um externer Interessen willen berücksichtigt würden – letztlich um der wohlverstandenen Eigeninteressen anderer willen. Bei dem Verhältnis zwischen ‚uns‘ und A zum Zeitpunkt t^* würde es sich daher nicht um ein

¹ Auch im Rechtssystem können z.B. Pflichten gegenüber Toten nur deshalb konstruiert werden, weil Bürger ihren normativen Status als Rechtspersonen mit Eintritt des Todes gerade nicht vollständig verlieren.

² So verfährt m. E. auch Habermas; vgl. [Habermas 1991](#), S. 222.

moralisches Anerkennungsverhältnis, sondern um eine instrumentelle Beziehung handeln. Der Grund, aus dem ‚wir‘ das prospektive Inklusionsinteresse von A zum Zeitpunkt t anerkennen, ist letztlich die Tatsache, daß auch wir ein solches Interesse haben, das wir berücksichtigt sehen möchten. Damit ist er ein anderer Grund als derjenige, aus dem wir selbst meinen, daß unsere Bedürfnisse berücksichtigt werden sollten, falls wir einmal nicht mehr diskursfähig sein sollten. Es liegt insofern doch eine *eingeschränkte* Reziprozität vor: ‚Wir‘ unternehmen zum Zeitpunkt t einerseits sozusagen einen Rollentausch ‚mit uns selbst‘, d. h. mit denjenigen Wesen, die wir zum Zeitpunkt t^* sein werden, und fragen uns, ob wir auch dann noch als moralische Anspruchssubjekte anerkannt werden wollen. Was für uns zählt, ist die Vermutung, daß wir auch im Falle des Verlustes der Diskursfähigkeit zum Zeitpunkt t^* noch ‚dieselben‘, daß wir – trotz des Verlustes sprachlicher Selbstidentifikation – immer noch in einem relevanten Sinne ‚wir‘ sind und daß wir auch in diesem Zustand noch in irgend einer Weise nicht ‚wollen‘ werden, daß unsere Bedürfnisse unbeachtet bleiben und unser Leiden keine Rolle spielt. Für uns erheben wir also durchaus den Anspruch, daß unsere Bedürfnisse *zum Zeitpunkt t^* um ihrer selbst willen* berücksichtigt werden – und nicht nur deshalb, weil wir ‚jetzt‘, zum Zeitpunkt t , ein Interesse daran haben. Andererseits nehmen wir im Diskurs zum Zeitpunkt t einen Rollentausch mit den anderen Diskursteilnehmern vor; dieser hat aber – der vertragstheoretischen Deutung dieses Diskurses zufolge – einen anderen Charakter: Er bezieht sich nämlich nicht auf die potentiellen Bedürfnisse ‚der anderen‘ zum Zeitpunkt t^* , falls diese dann nicht mehr diskursfähig sind, sondern nur auf ihre ‚jetzt‘, zum Zeitpunkt t , gegebenen Interessen (die ihrerseits vernünftig i. S. eines wohlverstandenen Eigeninteresses sind). Die Verbindlichkeit einer auf diesen Rollentausch gegründeten Verpflichtung scheint mit dem Erlöschen der zu berücksichtigenden (prospektiven) Interessen ebenfalls zu erlöschen. Die vertragstheoretische Deutung des Gedankenexperiments kann demnach nicht begründen, daß wir Wesen, die nicht mehr diskursfähig sind, moralische Achtung schulden, wenn moralische Achtung die Pflicht zur Berücksichtigung von Bedürfnissen und Interessen um ihrer selbst willen bedeutet.

Es liegt daher nahe, es mit einer anderen Deutung des gedankenexperimentellen Diskurses zum Zeitpunkt t zu versuchen. Dieser Deutung zufolge beanspruchen die Diskursteilnehmer für sich selbst moralische Achtung auch für den Fall des Verlusts der Diskursunfähigkeit und sind deshalb auch bereit, (zumindest auch) anderen ehemals diskursfähigen Wesen, sofern sie noch empfindungsfähig sind, moralische Achtung entgegenzubringen. Sie sind bereit, A auch zum Zeitpunkt t^* moralisch zu achten und d.h.: Die Bedürfnisse, die A zu *diesem* Zeitpunkt hat, *um ihrer selbst willen* zu achten. In dieser Deutung ist also nicht (nur) das pro-

spektive Interesse von A zum Zeitpunkt t für den Umgang mit A zum Zeitpunkt t^* ausschlaggebend; es sind die Bedürfnisse zum Zeitpunkt t^* selbst, auf die es ankommt. Die Rollenübernahme, welche die Teilnehmer an unserem gedankenexperimentellen Diskurs vollziehen, ist in dieser Deutung strikt nicht-instrumentellen Charakters: So wie wir für unsere eigenen zukünftigen Bedürfnisse für den Fall, daß wir die Diskursfähigkeit verlieren sollten, Sorge tragen, so tun wir dies auch für die Bedürfnisse anderer nicht (mehr) diskursfähiger Wesen – unabhängig davon, ob wir uns durch die Sorge für die Bedürfnisse anderer Vorteile versprechen dürfen oder nicht. Wenn nun diese Deutung haltbar wäre, spräche dies aber dafür, daß nicht nur A, sondern auch B moralische Achtung entgegenzubringen ist. Denn wenn es wirklich die Bedürfnisse von A zum Zeitpunkt t^* sind, die um ihrer selbst willen Berücksichtigung verdienen, dann ist nicht einzusehen, warum nicht auch die Bedürfnisse von B berücksichtigt werden müssen. Die Tatsache, daß A uns gegenüber Pflichten gehabt hätte, falls wir statt seiner die Diskursfähigkeit verloren hätten, darf ja in dieser Deutung *nicht* als der Grund für die Pflicht verstanden werden, A moralisch zu achten. Die Bedürfnisse eines nicht mehr diskursfähigen, aber leidens- und empfindungsfähigen Wesens sollen vielmehr um ihrer selbst willen geachtet werden. Diese Bedürfnisse selbst aber unterscheiden sich, gemäß unserer Annahme, nicht in einer moralisch relevanten Hinsicht von denjenigen anderer Wesen, die niemals diskursfähig waren. Auch diese müssen also in einen advokatorischen Diskurs einbezogen werden.

Demnach spräche vieles dafür, alle Lebewesen, die Bedürfnisse haben können und empfindungs- und leidensfähig sind, als moralische Anspruchssubjekte anzuerkennen. Zwar läßt sich nicht strikt dialogreflexiv erweisen, daß wir dies tun müssen. In einem gedankenexperimentell durchgeführten Diskurs erwies sich jedoch zumindest die Inklusion ehemals diskursfähiger Wesen als die für physisch verletzte Diskursteilnehmer als einzig akzeptable Lösung. Unklar war zunächst, wie dieses Gedankenexperiment gedeutet werden muß. In einer vertragstheoretischen Deutung würde die Akzeptabilität dieser Inklusionslösung aus der Rationalität eines wohlverstandenen Eigeninteresses der Diskursteilnehmer resultieren. Diese Deutung schien aber sowohl die Verbindlichkeit als auch den spezifischen, auf moralische, d.h. nicht-instrumentelle Anerkennung zielenden, Sinn dieser Inklusionslösung zu gefährden. Wenn man die diskursive Zustimmung zu der ‚weiten‘ (d. h. nicht mehr Diskursfähige einbeziehenden) Inklusionslösung jedoch als Einverständnis kommunikativ eingestellter Moralsubjekte deutet, die auf eine Berücksichtigung der Bedürfnisse der nicht mehr Diskursfähigen um ihrer selbst willen gerichtet ist, so muß sie offenbar auch auf diejenigen Lebewesen ausgedehnt werden, deren Situation aktuell in allen anderen moralisch relevanten Eigenschaf-

ten vergleichbar ist, auch wenn diese zuvor nicht argumentationsfähig waren. Wie es scheint, wandelt sich im Zusammenhang der hier skizzierten Argumentation der eigentliche Inklusionsdiskurs, der Diskurs über die Frage, *wer moralische Achtung verdient*, zu einem sozusagen ‚höherstufigen‘ Diskurs über den Moralbegriff, bzw. über den *Sinn dessen, was wir tun, wenn wir ein Wesen moralisch achten*. Der Ausweg aus dem oben skizzierten Dilemma nichtreflexiver Inklusionsargumente liegt also vielleicht darin, nicht darüber zu diskutieren, wer ein Recht auf Inklusion in den Bereich einer Moral genießt, deren Begriff vorab schon feststeht, sondern dem internen Zusammenhang zwischen Moralbegriff und Inklusionsfrage dadurch Rechnung zu tragen, daß beide zugleich zum Thema gemacht werden – wobei freilich eine kommunikationsreflexiv rekonstruierbare ‚Rahmenethik‘ schon vorausgesetzt ist.

Wenn die in diesem Teil vorgestellte Argumentation schlüssig wäre, spräche dies dafür, alle Wesen, die empfindungsfähig sind und Bedürfnisse haben, als moralische Anspruchssubjekte anzusehen. Dies würde zweifellos Anschlußprobleme mit sich bringen. Beispielsweise würden Binnendifferenzierungen an Bedeutung gewinnen, die *innerhalb* des Kreises der moralisch Anspruchsberechtigten zwischen denen getroffen werden müssen, die über das *Vermögen freier Selbstbestimmung* verfügen und also *subjektive Interessen* entwickeln können, und denen, die nicht über diese Fähigkeit verfügen und also höchstens *subjektiv wahrgenommene Bedürfnisse* haben. Die Frage der Vergleichbarkeit verschiedener Bedürfnisse und Interessen müßte ebenso behandelt werden wie die Frage, wie bestimmte Ansprüche und Rechte normativ rekonstruiert werden müssen (brisant vor allem hinsichtlich des Lebensrechts) und wem welche moralischen Rechte zukommen. Auf all diese Anschlußfragen kann ich an dieser Stelle aber nicht weiter eingehen.

3.2.6 Zusammenfassung

Die hier angestellten Überlegungen sollten der gängigen Vermutung widersprechen, die Diskursethik sei in besonderem Maße ungeeignet, moralischen Problemen gerecht zu werden, die sich auf die Bedürfnisse von nicht-vernunftfähigen Wesen beziehen. Freilich ist zuzugestehen, daß Ethiken wie der Utilitarismus beispielsweise Fragen der Tierethik mit weniger argumentativem Aufwand zu beantworten vermögen. Die elegante Schlichtheit solcher Ethiken ist aber nur die Konsequenz eines begründungstheoretischen Mankos, nämlich des weitgehenden Verzichts auf Moralbegründung zugunsten bloßer Plausibilitätsannahmen. Wer sich gar nicht erst bemüht, die Verbindlichkeit moralischer Verpflichtungen auch gegen hartnäckige Skeptiker zu verteidigen, und von vornherein ganz auf Plausibili-

tätsargumente setzt, kann natürlich leicht unmittelbar zu plausiblen Lösungsvorschlägen übergehen.

Zunächst wurde versucht, die Bedeutung der Inklusionsfrage und des hierin vorausgesetzten Begriffs moralischer Achtung zu klären. Moralische Achtung wurde dabei als die Berücksichtigung von Bedürfnissen und/oder Interessen um ihrer selbst willen verstanden. Im nächsten Schritt wurden Versuche diskutiert, mit Ungewißheiten hinsichtlich der Inklusionsfrage umzugehen. Ergebnis der Überlegungen war, daß keine Strategie völlig überzeugen kann (3.2.1). Sodann wurde diskutiert, auf welchem Wege im Rahmen der Diskursethik für die Inklusion nicht diskursfähiger Wesen in den Kreis moralischer Anspruchssubjekte argumentiert werden könnte. Dabei schienen zwei verschiedene Möglichkeiten offenzustehen. Zunächst wurde erwogen, ob der Geltungsbereich der von der Transzendentalpragmatik in Anspruch genommenen dialogreflexiven Begründung moralischer Achtung durch Potentialitätsargumente auf diejenigen ausgedehnt werden kann, die potentiell argumentationsfähig sind. Diese Frage konnte aufgrund der Komplexität der Potentialitätsproblematik nur tentativ beantwortet werden. Als Möglichkeit der Begründung moralischer Achtung gegenüber Wesen, die eines Tages potentiell selbst diskursfähig sein werden, schien die Verbindung von dialogreflexiven mit Potentialitätsargumenten aussichtsreich, als Möglichkeit der Begründung moralischer Achtung gegenüber allen Angehörigen einer („normalerweise“) diskursfähigen biologischen Art (unabhängig von den individuellen Entwicklungsmöglichkeiten) schien sie nicht überzeugend (3.2.2). Anschließend wurde die Tauglichkeit nichtreflexiver Argumente zur Beantwortung der Inklusionsfrage geprüft. Hierbei entstand zunächst der Eindruck, daß nichtreflexive Argumente zur Begründung einer Inklusionsregelung prinzipiell ungeeignet sind, weil zu ihrer Prüfung bereits eine Antwort auf die Inklusionsfrage vorausgesetzt werden zu müssen schien (3.2.3). Wäre dieser Eindruck berechtigt, so wäre die nicht-dialogreflexive Begründung moralischer Achtung gegenüber nicht diskursfähigen Wesen unmöglich, nicht hingegen eine schwächere technisch-pragmatische oder evaluativ-pragmatische Argumentation für einen Schutz dieser Wesen. In einem Exkurs wurde gezeigt, daß es sich auch bei Habermas' Ausführungen zur Tierethik um eine solche evaluativ-pragmatische Argumentation handelt (3.2.4). Schließlich wurde der Versuch unternommen, der vermeintlichen Aporie nichtreflexiver Begründungen für die Inklusion nicht diskursfähiger Wesen zu entkommen. Der Vorschlag ging dahin, zunächst bei den Interessen der Diskursteilnehmer anzusetzen und zu zeigen, daß sie vernünftigerweise ein Interesse an einer moralischen Achtung auch solcher Wesen haben müssen, die ehemals diskursfähig waren, dies aktuell jedoch nicht mehr sind, die aber noch leidens- und empfindungsfähig und

damit fähig sind, eigene Bedürfnisse wahrzunehmen. Daraufhin wurde dargelegt, daß das „vernünftigerweise“ nicht im Sinne eines wohlverstandenen Eigeninteresses verstanden werden kann, wenn die Gültigkeit und der spezifisch moralische Geltungssinn der Achtung gegenüber den nicht mehr diskursfähigen Wesen nicht gefährdet werden soll. Die alternative Deutung, welche die moralische Achtung nicht mehr diskursfähiger Wesen als Berücksichtigung ihrer aktuellen Interessen um ihrer selbst willen interpretiert, ließ jedoch die Ausdehnung des Kreises der moralischen Anspruchssubjekte auf alle überhaupt leidens- und empfindungsfähigen Bedürfniswesen als zwingend erscheinen. Sie alle hätten demgemäß einen Anspruch darauf, daß ihre Interessen und Bedürfnisse gleichermaßen berücksichtigt werden (3.2.5). Sollten diese Überlegungen haltbar sein, wäre für die Beantwortung brisanter Fragen der Medizin- und der Tierethik im Rahmen der transzendentalpragmatischen Moralphilosophie freilich nur ein erster, wenngleich unverzichtbarer Schritt getan.

3.3 Häufig vorgebrachte Einwände

Im folgenden werden einige Standardeinwände gegen die diskursreflexive Moralbegründung untersucht. Dabei wird, wie schon bemerkt, nicht beansprucht, alle möglichen Einwände auf ‚zwingende‘ Weise zu widerlegen. Es soll aber gezeigt werden, daß das Scheitern des diskursethischen Begründungsprogramms keineswegs ausgemacht ist – wäre dem anders, hätte es wenig Sinn, sich mit der diskursethischen Diskussion über ‚Anwendungsfragen‘ zu befassen.

3.3.1 Diskursverweigerung

Einer der verbreitetsten Einwände gegen die Diskursethik ist das *Diskursverweigerungsargument*, dem zufolge jemand, der sich der Teilnahme an faktischen Diskursen entzieht, sich damit zugleich der ‚dialogreflexiv‘ aufweisbaren Verpflichtungen entledigt – und damit auch jener Verpflichtungen, denen die Diskurspragmatik *moralische* Verbindlichkeit zuerkennen will. Eine verallgemeinerte Form des Arguments ist auch als *Geltungstransferargument* bekannt. Es besagt, daß die Geltung von Präskriptionen, die innerhalb einer bestimmten Praxis (z.B. der Diskurspraxis) als deren Präsuppositionen aufgewiesen werden können, nicht auf andere (z.B. nicht-diskursive) Kontexte übertragen werden könne. Dabei wird vorausgesetzt, daß die dialogreflexiv aufweisbaren Diskurspräsuppositionen als konstitutive Regeln einer partikularen Praxis – nämlich der faktischen Diskurspraxis – anzusehen

sein. Als solche könnten sie nicht den Charakter universal gültiger moralischer Präskriptionen haben. Thomas Rentsch bringt diesen Gedanken auf den Punkt:

„Der *Letzt*-Begründungs-Anspruch transzendentaler Argumente bei Apel hat [...] insofern einen guten Sinn, als wir in der Tat, wenn wir auf die Sinnbedingungen unserer Argumentationspraxis stoßen, auf die *letzten*, nämlich die konstitutiven Möglichkeitsbedingungen dieser Praxis hinzuweisen vermögen. Aber eben nur *dieser* Praxis.“¹

Dieses Argument verbindet ein sozusagen ‚extensionales‘, auf den Geltungsbereich dialogreflexiv aufweisbarer Präskriptionen bezogenes, Element mit einem ‚intensionalen‘ Moment, das auf den Geltungssinn dieser Präskriptionen zielt. Wenn es sich bei den diskursethischen Basispräskriptionen um konstitutive Regeln einer kontingenten, ohne Selbstwiderspruch ‚hintergehbaren‘, Praxis handeln würde, so würde dies implizieren, daß die Diskursethik, entgegen den Überzeugungen ihrer Vertreter,² bestenfalls als eine bereichsspezifische Ethik, eben als Ethik des Diskurses, verstanden werden könnte. Und nicht einmal das. Da sich die Diskursethik als universalistische und deontologische Ethik versteht, muß sie die universelle und kategorische Gültigkeit der moralischen Basispräskriptionen postulieren. Wenn indes das Argument der kontingenten Praxisform gültig wäre, käme den Gegenständen dialogreflexiver Begründung lediglich der Status hypothetischer Imperative zu, die ein Handeln „nicht schlechthin, sondern nur als Mittel zu einer anderen Absicht“³ gebieten: „Wenn Du argumentieren willst, dann mußt (sollst) Du Dich gemäß den Präskriptionen P_{1-n} verhalten!“ Die Diskursethik könnte daher – ihrem eigenen Selbstverständnis nach – nicht einmal als Bereichsethik gelten, weil sie keine moralischen, sondern nur technische Präskriptionen enthielte. So müssen Karl-Heinz Ilting zufolge dialogreflexiv aufweisbare Präskriptionen als hypothetisch-problematische Imperative verstanden werden.⁴ Ittings These setzt voraus, daß das Bemühen um argumentative Problemlösung einen kontingenten, frei wählbaren Handlungszweck darstellt. Dialogreflexiv begründbare Präskriptionen wären dann als Erfolgsbedingungen des Bemühens um argumentatives Problemlösen zu interpretieren; ihre Einschlägigkeit wäre von der vorgängigen Entscheidung für argumentatives Problemlösen abhängig: Wenn wir argumentieren wollen, dann müssen wir uns an die argumentationskonstitutiven Regeln halten.

Stellt ‚Argumentieren‘ jedoch tatsächlich nur eine kontingente Praxisform dar – ein partikulares Sprachspiel unter vielen? Nach transzendentalpragmatischer

¹ Rentsch 1999, S. 59. [Letzte Hervorhebung M.H.W.]

² Vgl. u.a. Apel 1976a; Apel 1976b, S. 123.

³ Kant 1968, Bd. 4, S. 416 [GMS].

⁴ Ilting 1982.

Auffassung ist Argumentieren als diejenige Praxis, in der alle Gültigkeitsansprüche letztlich zu prüfen sind, eine Bedingung vernünftiger Willensbildung und vernünftigen Handelns überhaupt und insofern eine unhintergehbare ‚Meta-Praxis‘.¹ Das „Argumentationsspiel“ ist, in den Worten Audun Øfstis,

„nicht [...] ein besonderes »Sprachspiel« neben anderen mit eigenen (konstitutiven und regulativen) Regeln. Der Diskurs ist keine Sonderpraxis. Die Argumentations-Situation ist vielmehr, wie die Vernunft (das Gewissen und ähnliche Kompetenzen), in dem Sinne »ubiquitär«, daß man sich nicht durch Schweigen oder überhaupt dadurch, daß man etwas anderes tut als zu argumentieren, dem *Legitimationszwang* entziehen kann.“²

Dieser „Legitimationszwang“ bedeutet lediglich ein Ernstnehmen der Geltungsansprüche, die Vernunftsubjekte mit jeder intentionalen Äußerung unvermeidlich erheben. Schon wenn wir uns darüber klarwerden wollen, was wir eigentlich wollen – ob wir zum Beispiel mit anderen in eine Argumentation eintreten wollen –, können wir dies ja nur in der Form des – freilich vielleicht nur ‚einsamen‘; genauer: nur *virtuell intersubjektiven* – Argumentierens tun. Insofern scheint fraglich, ob es so etwas wie eine strictu sensu *außer-argumentative* Praxis, die gleichwohl als Praxis handelnder Vernunftwesen anzuerkennen wäre, geben kann. Mit unseren Handlungen als Handlungen sind Gültigkeitsansprüche verbunden, die stets auf den argumentativen Diskurs als das Medium ihrer Einlösung verweisen. Ein Verhalten muß von uns als subjektive Antwort auf die Frage ‚was soll ich in dieser Situation tun?‘ verstanden werden können, wenn wir es als Handlung verstehen können sollen. Wir müssen es mithin als Äußerung interpretieren, die mit bestimmten Gültigkeitsansprüchen verwoben ist – Ansprüchen, die stets auch an ‚uns‘, nämlich an alle Mitglieder der unbegrenzten Argumentationsgemeinschaft, gerichtet sind. Was man im Diskurs als dem Medium der Geltungsprüfung überhaupt „notwendig immer schon anerkannt hat“, kann man daher, wie Kuhlmann formuliert, „nicht sinnvoll auf Verhältnisse in diesem Diskurs relativieren“³.

Eine differenziertere Variante des Diskursverweigerungsarguments stammt von Albrecht Wellmer. Auch er sucht nachzuweisen, daß die dialogreflexiv begründbaren „allgemeinen Argumentationsnormen [...] keine universalistischen Moralnormen oder auch Metanormen der Moral sind“. Im ersten Schritt exponiert Wellmer die These, daß „die Argumentationsnormen, von denen die Rede ist [...], evidenterweise keine Normen für die Aufnahme oder den Abbruch von Argumentationen sein“ können. „Wenn diese Normen“, so fährt er fort, „mir aber

¹ Vgl. Böhler und Gronke 1994; Böhler 1995b; Øfsti 1994, S. 40-192.

² Øfsti 1994, S. 145.

³ Kuhlmann 1992b, S. 171.

freistellen, ob ich mich auf Argumentationen einlasse oder nicht, ob ich Dialoge abbreche oder nicht, dann ist es prima facie unplausibel, sie überhaupt als moralisch gehaltvoll zu verstehen“. In einem zweiten Schritt referiert Wellmer einen Gegeneinwand aus der Perspektive von Habermas und Apel. Diese vertreten Wellmer zufolge *erstens* die Auffassung, mit jeder Rede (Habermas), ja sogar mit jedem einsamen Denken (Apel), sei die Verpflichtung verbunden, „Argumente – vor allem solche, die gegen mich sprechen – nicht [zu] unterdrücken [...], und zwar unabhängig davon, wer sie äußert“. Habermas und Apel zufolge ergebe sich daraus *zweitens* „eine Nötigung des *Übergangs* vom Reden, Handeln und Denken zum Argumentieren [...], und zwar so, als wäre es in einem fundamentalen Sinne *irrational*, wenn wir uns nicht mit jedem sprach- und handlungsfähigen Wesen auf dessen Verlangen auf einen Diskurs einlassen würden“. ¹ Wellmer akzeptiert die erste Annahme, weist die zweite jedoch zurück. Die intersubjektivistische Deutung auch des einsamen Denkens, wonach dieses als *innerer Dialog*, als fiktiver Diskurs zu verstehen sei, findet seine Zustimmung. ² Er konzediert auch, daß mit der allgemeinen Geltungsorientierung des einsamen Denkens die Verpflichtung verbunden sei, keine Argumente zu unterdrücken, meint aber, daß diese Verpflichtung, „keinerlei *direkte* Konsequenzen hinsichtlich der Frage hat, wann und mit wem und worüber ich zu argumentieren verpflichtet bin“ ³. Daher sei sie „auch nicht gleichbedeutend mit universalistisch verstandenen Kooperationsverpflichtungen“ ⁴.

Nun hat Wellmer zweifellos recht mit der These, daß sich aus der allgemeinen Geltungsorientierung intentionaler Äußerungen „eine Nötigung des *Übergangs* vom Reden, Handeln und Denken zum Argumentieren“ nicht in der Weise ergibt, „als wäre es in einem fundamentalen Sinne *irrational*, wenn wir uns nicht mit jedem sprach- und handlungsfähigen Wesen auf dessen Verlangen auf einen Diskurs einlassen würden“ ⁵, und zwar „jederzeit und über jeden Gegenstand“ ⁶. Fraglich scheint jedoch, ob die Voraussetzungen dieses *argumenti ex absurde* zutreffend sind. *Erstens* ergibt sich aus der allgemeinen Geltungsorientierung intentionaler Äußerungen zwar nicht die Verpflichtung, jederzeit „mit jedem sprach- und handlungsfähigen Wesen auf dessen Verlangen auf einen Diskurs“ zu führen – ebensowenig wäre jedoch die Annahme plausibel, daß die „Forderung, keine Argumente zu unterdrücken“, *gar keine* Implikationen für die Frage hat, „mit welchen realen Personen und worüber und wann ich zu argumentieren verpflichtet bin“ ⁷

¹ Wellmer 1986, S. 104 f.

² Vgl. Wellmer 1986, S. 110.

³ Wellmer 1986, S. 106, vgl. auch 111; ähnlich Habermas 1991, S. 135.

⁴ Wellmer 1986, S. 111.

⁵ Wellmer 1986, S. 105.

⁶ Wellmer 1986, S. 106, Anm. 1.

⁷ Wellmer 1986, S. 111.

(a). *Zweitens* ist darauf zu verweisen, daß die Präsuppositionen des Argumentierens nicht unmittelbar die Form sozialer Kooperationsnormen haben müssen, um moralisch relevant zu sein. Reflexiv begründbare Rationalitätsverpflichtungen können auch *indirekt* moralisch relevant sein – davon geht Wellmer an anderer Stelle selbst aus (b). Beide Überlegungen laufen auf die These hinaus, daß ‚öffentliche‘ Diskurse und ‚einsames‘ Denken weniger stark voneinander geschieden sind, als durch Wellmers Fassung des Geltungstransferarguments nahegelegt wird.

Ad a): Wellmer wendet sich ausdrücklich *nicht* gegen die transzendentalpragmatische Deutung des ‚einsamen‘ Denkens als eines *virtuellen Dialogs*:

„Wenn wir in unseren Überlegungen verschiedene Gesichtspunkte berücksichtigen, uns selbst Einwände machen usw., so läßt sich dies kaum anders verstehen als nach dem Bild eines verinnerlichten Dialogs. Dementsprechend könnte man das Bemühen um »richtige« Lösungen verstehen als die Bemühung, zu einem Einverständnis mit uns selbst zu kommen, das stellvertretend steht für ein in einem öffentlichen Dialog erzielbares Einverständnis: Auf der inneren Bühne des einzelnen Subjekts werden zugleich die Stimmen der anderen laut. Aus diesem Grunde haben reale »öffentliche« Dialoge immer auch die Funktion eines Tests, in ihnen muß sich erst erweisen, ob wir die *möglichen* Argumente, Gesichtspunkte oder Einwände der anderen in unseren einsamen Überlegungen wirklich getroffen haben.“¹

Wenn indes das einsame Denken auf vernünftige Einsicht zielt, und wenn als ‚Test‘ der im einsamen Denken gefaßten Überzeugungen allein die öffentliche Argumentation in Frage kommt, dann besteht wohl doch eine Prima-facie-(Rationalitäts-)Verpflichtung zum Eintritt in öffentliche Diskurse; wenigstens insoweit, als die Ergebnisse des ‚einsamen‘ Denkens ungewiß sind. Dies zu leugnen, liefe auf einen ‚logischen Egoismus‘ im Sinne Kants hinaus.² Wellmer stellt diese „Verpflichtung zum Eintritt in reale Diskurse“ denn auch nicht völlig in Abrede; sie könne jedoch „nur so weit reichen wie die Verpflichtung, keine relevanten Argumente zu unterdrücken oder möglichen Einwänden nicht auszuweichen“. Dies ist indes ein extrem weitreichendes Zugeständnis. Denn *Sicherheit* darüber, daß wir durch die Verweigerung eines ‚öffentlichen‘ Diskurses nicht „möglichen Einwänden [...] ausweichen“ würden, haben wir *per definitionem* erst dann, wenn wir absolut sicher wissen können, daß wir schon im Besitz der wahren Lösung sind.³ Da dies in bezug auf die Richtigkeit unserer faktischen Handlungen niemals der Fall

¹ Wellmer 1986, S. 110.

² „Der *logische Egoist* hält es für unnötig, sein Urtheil auch am Verstande Anderer zu prüfen; gleich als ob er dieses Probirsteins (*criterium veritatis externum*) gar nicht bedürfe. Es ist aber [...] gewiß, daß wir dieses Mittel, uns der Wahrheit unseres Urtheils zu versichern, nicht entbehren können...“; Kant 1968, Bd. 7, S. 128 (Anthr.).

³ An anderer Stelle meint Wellmer, nicht die Diskursverweigerung *als solche* sei irrational, sondern nur eine aus dem Motiv, „Argumente zu unterdrücken oder möglichen Einwänden [...] auszuweichen“,

sein kann, bezieht sich die Prima-facie-Diskursverpflichtung auf *alle* unsere faktischen Handlungen. Im folgenden Satz sucht Wellmer allerdings einzuschränken, die „Verpflichtung“ zum Eintritt in reale Diskurse sei „nicht *gleichbedeutend* mit der Verpflichtung, einen realen und allgemeinen vernünftigen Konsens herbeizuführen“, und „daher auch nicht gleichbedeutend mit universalistisch verstandenen Kooperationsverpflichtungen“¹. Dies ist allerdings nicht leicht zu verstehen: *Sofern* ich mich an einem realen Diskurs mit dem Ziel beteilige, die Gültigkeit meiner Äußerung einem „Test“ zu unterziehen, trage ich, wie mir scheint, *unvermeidlich* zu einem „allgemeinen vernünftigen Konsens“ bei. Dies tue ich sogar schon dann, wenn ich den Kampf der Argumente nur auf meiner „inneren Bühne“ zum Austrag bringe. Denn dabei bemühe ich mich ja (zunächst ‚für mich‘) um eine vernünftige Einsicht. Sofern ein argumentativer Konsens eine *gemeinsam geteilte* vernünftige Einsicht ist, arbeite ich also durch jede *gültige* Argumentation auf einen *realen* Konsens hin, weil es, wenn ich wirklich zu einer *gültigen* argumentativen Einsicht gelange, ein Vernunftsubjekt mehr gibt, das schon jetzt an einem „allgemeinen vernünftigen Konsens“ teilnehmen könnte. Freilich kann ich an *realen* Diskursen (interessanterweise nur an diesen!) auch unter strategischem Vorbehalt teilnehmen. So kann ich einen faktischen Diskurs beispielsweise als bloße Veranstaltung zur Informationsbeschaffung begreifen, indem ich das Sachwissen anderer Diskurs Teilnehmer in meine eigenen Überlegungen einspeise (und sie insofern ‚berücksichtige‘), *ohne* dabei die Bewertungen oder moralischen Ansprüche der Anderen als für mich maßgeblich anzuerkennen und ohne den Versuch zu machen, sie von der Richtigkeit meiner eigenen Bewertungen, Schlußfolgerungen etc. zu überzeugen. Dies alles ist nicht nur möglich, sondern und unter bestimmten Bedingungen sogar legitim. Aber *wenn* es richtig ist, daß „»öffentliche« Dialoge [...] die Funktion eines Tests“ haben, in dem „sich erst erweisen“ muß, „ob wir die *möglichen* Argumente, Gesichtspunkte oder Einwände der Anderen in unseren einsamen Überlegungen wirklich richtig getroffen haben“, dann kann ein derart einge-

sei irrational – wenn wir uns etwa verweigern, „weil wir Angst vor den Argumenten der anderen haben“ (vgl. Wellmer 1986, S. 106). Dem ist insoweit zuzustimmen, als es (auch ethisch-) rationale Motive geben kann, einem öffentlichen Diskurs auszuweichen. Es besagt jedoch nichts gegen die Existenz einer Prima-facie-Verpflichtung zum Eintritt in reale Diskurse. Schließlich können wir nie absolut sicher sein, daß uns, wenn wir einen faktischen Diskurs verweigern, nicht möglicherweise gute Argumente entgehen. Wenn wir die Pflicht zur Berücksichtigung möglichst *aller* guten Argumente *als* Rationalitätsverpflichtung anerkennen, besteht daher prinzipiell eine gewisse Verpflichtung zum Eintritt in faktische Diskurse, die von Motiven unabhängig ist; freilich nur im Sinne einer *Prima-facie*-Verpflichtung, deren Gewicht (in Abhängigkeit von Annahmen über die Argumentationsbereitschaft und -fähigkeit der möglichen Diskursteilnehmer, in Abhängigkeit von anderen kollidierenden Prima-facie-Verpflichtungen, in Abhängigkeit vom Gewicht und der Art der diskursiv zu prüfenden Fragestellung etc.) ganz unterschiedlich sein kann.

¹ Wellmer 1986, S. 111.

schränktes oder unter strategischem Vorbehalt gestelltes Sich-Einlassen auf diesen Test *in normativer Hinsicht nicht der Normalfall*, sondern nur ein (unter Hinweis auf entgegenstehende, gültige und einschlägige Prima-facie-Verpflichtungen) zu rechtfertigender *Ausnahmefall* sein. Meines Erachtens liegt, was die Verpflichtung zur Teilnahme an realen Diskursen betrifft, die Wahrheit tatsächlich in der Mitte zwischen zwei von Wellmer skizzierten Alternativen. In bezug auf die von Habermas im Anschluß an Alexy formulierte Diskursregel »Jedes sprach- und handlungsfähige Subjekt darf an Diskursen teilnehmen« schreibt Wellmer,

„daß die Regel, so wie sie formuliert ist, entweder falsch oder (relativ) nichtsagend ist. Entweder sagt die Regel nämlich, daß ich verpflichtet bin, mit jedem sprach- und handlungsfähigen Wesen auf dessen Wunsch jederzeit und über jeden Gegenstand in einen Diskurs einzutreten, und dann ist sie evidentermaßen *falsch*. Oder sie sagt, daß kein sprach- und handlungsfähiges Wesen *prinzipiell* von Diskursen ausgeschlossen werden darf, und in diesem Falle wäre die Regel viel zu *schwach*.“¹

Diese Distinktion scheint mir unvollständig. Das Alexy-/Habermassche Teilnahmerecht läßt sich auch so deuten, daß kein sprach- und handlungsfähiges Wesen *grundlos* – ohne einen Grund, den es prinzipiell selbst einsehen könnte – von Diskursen ausgeschlossen werden darf. Das Teilnahmerecht wäre dann als Korrelat einer Prima-facie-Verpflichtung zur Diskursbeteiligung zu deuten. Was von Vernunftwesen gefordert werden könnte, wäre demnach die grundsätzliche Bereitschaft, sich auf faktische Diskurse einzulassen – ganz im Sinne der vom späten Apel postulierten primordialen Mitverantwortung für „das *Freilegen, Entdecken* aller diskursfähigen Probleme in der Lebenswelt, und für das *Diskutieren* selbst, damit auch für das Zustandekommen des Diskurses und für das *Lösen der Probleme*“².

Ad b): Nicht zwingend scheint mir auch die Annahme, daß Präsuppositionen des argumentativen Diskurses für Zwecke der Moralbegründung nur insoweit in Anspruch genommen werden können, als sie *unmittelbar* soziale Kooperationsnormen faktischer Diskurse darstellen. Dies scheint Wellmer implizit selbst anzuerkennen. Er vertritt nämlich die Auffassung, daß das semantische Universalisierbarkeitspostulat (bzw. „Verallgemeinerungsprinzip“³) „bereits einen elementaren Begriff von »Gerechtigkeit« bzw. »Unparteilichkeit“⁴ zum Ausdruck bringt und insofern *moralisch relevant* ist. Nun läßt sich kaum leugnen, daß die allgemeine

¹ Wellmer 1986, S. 106, Anm. 1; Binnenzitat aus Habermas 1983, S. 99.

² Apel 2001b, S. 107 f.

³ Wellmer 1986, S. 14; vgl. ebd. ff.

⁴ Wellmer 1986, S. 15.

Geltungsorientierung intentionaler Äußerungen die Verbindlichkeit des Verallgemeinerungsprinzips impliziert, und zwar auch dann, wenn man nicht schon eine ‚starke‘ Lesart der Konsentstheorie der Gültigkeit im Sinne Wellmers¹ voraussetzt.² Auch in bezug auf solche dialogreflexiv aufweisbaren Präskriptionen, die eher dem Bild sozialer Kooperationsnormen entsprechen, wie etwa das Wahrhaftigkeitsgebot, scheint die Vorstellung, ihre Gültigkeit sei auf den Kontext faktischer Diskurse eingeschränkt, nicht überzeugend. Wenn die Gültigkeit einer Handlung von der Rechtfertigbarkeit der ihr zugrundeliegenden Maxime abhängt, und wenn die Unterstellung der Rechtfertigbarkeit der Maxime im Sinne der allgemeinen Geltungsorientierung der Rede die Unterstellung impliziert, daß sie im Rahmen eines unbegrenzten argumentativen Diskurses zustimmungsfähig wäre, dann ist eine Handlung, deren Maxime mit gültigen Diskursregeln kollidiert, *prima facie* ungültig. Denn Maximen, die mit gültigen Diskursregeln kollidieren, wie beispielsweise „Ich will immer dann lügen, wenn mir dies Vorteile bringt“, können sozusagen gar nicht erst ins Medium argumentativer Diskurse eintreten. Sie sind von vornherein keine *möglichen* Gegenstände argumentativer Rechtfertigung.

Gleichwohl bleibt noch zu klären, ob konstitutiven Regeln *überhaupt* ein moralischer Geltungssinn zukommen kann.³ Auch Apel meint, daß die reflexive Be-

¹ Vgl. Wellmer 1986, S. 70 ff.

² Wellmer hebt freilich hervor, daß das semantische Universalisierungs- bzw. Verallgemeinerungsprinzip zunächst nur ein *Konsistenzprinzip* darstellt, welches die „Frage nach der *Begründung* jener Normen [...], durch welche Standards der Gleichbehandlung gleicher Fälle allererst definiert werden“, und damit die Frage nach „Gerechtigkeit“ in einem *substantiellen* Sinn, noch nicht beantwortet; Wellmer 1986, S. 16. Er konzediert aber, daß dieses Verallgemeinerungsprinzip, wenn man es als formales Gültigkeitskriterium nicht nur auf die moralischen Präskriptionen bezieht, die das *Ergebnis* ethischer Begründungsbemühungen darstellen, sondern auch auf die *Argumente*, die *innerhalb* ethischer Diskurse für die Gültigkeit dieser Präskriptionen angeführt werden können, „fast zwangsläufig“ (Wellmer 1986, S. 17) auf einen *moralischen* Universalismus (im Sinne einer grundsätzlichen moralisch-normativen Gleichberechtigung aller Vernunftwesen) hinausläuft: Wenn jeweils *in universellen Termini begründet* werden muß, „why that’s a difference, that makes a difference“ (was schon deshalb nötig ist, weil die Entscheidung für ein *bestimmtes* Unterscheidungskriterium ihrerseits eine Handlung darstellt, die als solche einer verallgemeinerbaren Maxime entsprechen muß), dann bleibt als *letzter Ansatzpunkt* bei der Rechtfertigung von Unterschieden nur eine *Gleichverteilung* grundlegender moralischer Rechte unter allen *Adressaten* von Geltungsansprüchen übrig. Es kann dann höchstens noch strittig sein, wer Adressat von Geltungsansprüchen ist. Bei der Beantwortung *dieser* Frage liegt aber, wenn es denn stimmt, daß Begründungsbemühungen als Bemühungen um die Prüfung möglichst *aller* Argumente verstanden werden müssen, die Beweislast prinzipiell bei denen, die ein Wesen als *nicht* argumentationsfähig ansehen.

³ Diese Frage wird auch durch eine Überlegung Iltings nahegelegt. Iltung erwägt nämlich die Möglichkeit, daß es sich bei den diskurskonstitutiven Normen nicht lediglich um hypothetisch-*problematische*, sondern um hypothetisch-*assertorische* Imperative handeln könnte. Diese Imperative sind zwar ebenfalls instrumentell; ihre Geltung ist jedoch nicht relativ zu einem beliebig frei wählbaren Zweck, sondern zu einem solchen, „den man bei allen vernünftigen Wesen [...] als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht etwa bloß haben *können*, sondern von der man sicher voraussetzen kann, daß sie solche insgesamt nach einer Naturnotwendigkeit *haben*“; Kant 1968, Bd. 4, S. 415 [GMS]. Kant denkt hier freilich, Aristoteles folgend (vgl. Aristoteles 1995,

gründung moralischer Gehalte als Aufweis der Geltung *konstitutiver Regeln* des Argumentierens zu verstehen sei.¹ Konstitutive Regeln einer Praxis sind indes Bestandteil der *Definition* dieser Praxis.² Wenn die wechselseitige Anerkennung gewisser Rederechte zu den konstitutiven Argumentationsregeln gehört, gehört sie mithin zur Definition der Argumentationspraxis. Man könnte daher folgern: Wer argumentationskonstitutive Rederechte verletzt, argumentiert eben nicht. Und umgekehrt: Wer argumentiert, „muß“ die betreffenden Rechte achten. Man könnte meinen: nur in diesem *semantisch-analytischen* – moralisch irrelevanten – Sinne sei das „Müssen“ der Beachtung von Rederechten zu verstehen.

Konstitutive Regeln werden unterschieden in deontische („imperativische“) und adeontische („nicht imperativische“) Regeln.³ Erstere regulieren Handlungsmöglichkeiten von Praxisteilnehmern; letztere definieren *praxisinterne* Institutionen. Der Verstoß gegen deontisch-konstitutive Regeln einer Praxis erscheint *innerhalb* dieser Praxis als Regelverletzung beziehungsweise Regelverstoß; adeontisch-konstitutive Regeln *können* von den Praxisteilnehmern gewissermaßen gar nicht verletzt werden. Das Standardbeispiel für adeontisch-konstitutive Regeln sind die Regeln des Schach, die das „Schachmatt“ definieren.⁴ Zweifellos kann es sich bei den Argumentationsregeln, deren Status zwischen Apel, Habermas und Wellmer umstritten ist, nicht um *adeontisch*-konstitutive Regeln handeln. Insofern deontisch-konstitutive Regeln zwischen *regelkonformem* und *regelwidrigem* Verhalten zu unterscheiden erlauben, scheint ihnen ein *präskriptiver* Charakter innewohnen. Aber diese Präskriptivität kann *als solche* nicht im Sinne *moralischer* Verbindlichkeit verstanden werden – Apel selbst hat dies in aller Klarheit hervorgehoben.⁵ Es scheint sogar schwierig, in bezug auf deontisch-konstitutive Regeln auch nur von *praxisinternen Pflichten* zu sprechen. Man könnte ja argumentieren,

Bd. 3 [*Nikomachische Ethik*], Buch I), an „die Absicht auf Glückseligkeit“. Ilting diskutiert nun den Fall, daß es sich bei dem „Willen zur Argumentation“ ähnlich verhielte. Ihm zufolge könnten auch dann die dialogreflexiv aufweisbaren Präskriptionen nicht als moralische Normen gelten, weil sie von einem vorausgesetzten, wengleich für die Menschennatur insgesamt kennzeichnenden praktischen Interesse abhängig seien. Ein kategorischer Imperativ hingegen, so formuliert Ilting, „verbietet oder gebietet nicht deshalb, weil jemand einen Zweck verwirklichen will, sondern weil jemand einen Zweck auf eine Weise erreichen will, für die nicht einmal er selbst Allgemeingültigkeit beanspruchen kann“; Ilting 1982, S. 641 f., Anm. 16. Implizit behauptet Ilting damit, daß konstitutive Regeln auch dann keine moralischen Regeln sein können, wenn die durch sie konstituierte Praxisform *nicht* kontingent, sondern in gewisser Weise ubiquitär wäre.

¹ Vgl. Apel 1976b, S. 101.

² Vgl. Searle 1971, S. 56.

³ Vgl. Searle 1971, S. 55 ff.; Conte 1992.

⁴ „Die Regeln für Schachmatt oder Tor müssen *Schachmatt beim Schachspiel* oder *Tor beim amerikanischen Fußball* in der gleichen Weise definieren, wie die Regeln für Fußball »Fußball« oder die Regeln für Schach »Schach« definieren“; Searle 1971, S. 55; vgl. ebd. f.

⁵ Vgl. die gegen Searle (v.a. Searle 1964 und Searle 1971, bes. S. 200-206) gerichteten Einwände Apels in Apel 1973, Bd. 2, S. 415 f., Apel 1976b, Apel 1988, S. 277 ff.

daß, da praxiskonstitutive Regeln zugleich Elemente der *Definition* der jeweiligen Praxis sind, ein Nichtbefolgen einer dieser Regeln ebensogut als *Beendigung* dieser Praxis, als *Austritt* des Regelverletzers aus der Gruppe der Praxisteilnehmer gedeutet werden könnte wie als Regelverletzung *innerhalb* dieser Praxis. Für welche Deutung man sich entscheidet, wäre gewissermaßen eine Frage der Perspektive.¹

¹ Dieser Umstand bedingt übrigens im Rahmen von Wellmers Darstellung des Diskursverweigerungsarguments gerade deshalb besondere Komplikationen, weil er dieses Argument konsequent zu Ende denkt. Er schreibt: „Die bisherigen Überlegungen legen [...] nahe, daß es sich bei den unausweichlichen Präsuppositionen der Argumentation gar nicht um *moralische* Verpflichtungen handelt. Wohlgermerkt: Ich bestreite nicht, daß moralische Verpflichtungen gleichsam die Praxis des Argumentierens durchdringen. Dies ließe sich aber dadurch erklären, daß eine Maxime der Dialogverweigerung nicht verallgemeinerbar ist. Fraglich ist aber, ob diejenigen Argumentationsnormen, die wir nicht ohne performativen Selbstwiderspruch bestreiten können, Verpflichtungen moralischer Art bezeichnen. Anders ausgedrückt: Fraglich ist, ob das »müssen« der Argumentationsnormen sich sinnvoll als ein *moralisches* »müssen« verstehen läßt. Ein solches »müssen« kommt sicherlich an den »Rändern« der Argumentation ins Spiel, dort also, wo es um den Beginn oder die Fortsetzung oder die Verweigerung von Dialogen geht. Wenn aber die Argumentationsnormen nichts darüber sagen, ob ich dem anderen, dem ich als Argumentationspartner gleiche Rederechte zugestehen muß, auch noch die *Ausübung* dieser Rechte gleichsam im nächsten Augenblick gestatten werde, dann läßt sich das »müssen« der Argumentationsnormen schwerlich als ein moralisch gehaltvolles »müssen« interpretieren. Es scheint sich hier vielmehr um ein »müssen« zu handeln, wie es mit *konstitutiven* Regeln verbunden ist: dieses »müssen« kann ich als Argumentierender deshalb nicht bestreiten, weil es für die Praxis des Argumentierens konstitutiv ist“; Wellmer 1986, S. 107. Die oben diskutierten Argumente sind hier vollständig versammelt: Erstens die Vorstellung, bei den dialogreflexiv begründbaren Normen handele es sich um Regeln einer *kontingenten* Praxis, die deshalb keine universelle, sondern nur eine praxisrelative Geltung aufweisen würden (Argument der kontingenten Praxisform). Zweitens die Vorstellung, eben deshalb könnten diese Regeln nicht als *moralische* Regeln gelten (Argument des differenten Geltungssinns). Das Problem wird aber durch folgende Einsicht Wellmers verschärft: Wenn die Argumentationsregeln nichts über die Verpflichtung zum *Eintritt* in reale Argumentationen oder deren *Beendigung* aussagen, dann verlieren auch die argumentationsinternen Verpflichtungen ihre *unbedingte* Verbindlichkeit. Als Argumentierender stehe ich dann ja an *jedem* Punkt des Argumentationsgeschehens an einem der „Ränder“ des Argumentierens, nämlich vor der Frage, ob ich „dem anderen, dem ich als Argumentationspartner gleiche Rederechte zugestehen muß, auch noch die *Ausübung* dieser Rechte gleichsam im nächsten Augenblick gestatten werde“. Wellmers Antwort ist die Umkehrung des von der Transzendentalpragmatik unterstellten Fundierungsverhältnisses von moralischen Normen und Diskursnormen: Nicht nur lassen sich Diskursnormen nicht als moralische Normen verstehen; *selbst bei denjenigen Verpflichtungen, welche die Praxis des Argumentierens zusammenhalten, handelt es sich nicht eigentlich um konstitutive Diskursregeln; es sind vielmehr moralische Regeln, die auch die Praxis des Diskurses durchdringen* (vgl. ebs. Rentsch 1999, S. 56 f.). Ironischerweise ist diese Auffassung nur noch schwer von Apels These zu unterscheiden, daß wir in unserer Rolle als Argumentierende die Gültigkeit bestimmter *moralischer* Präskriptionen immer schon anerkannt haben müssen. Die Differenz zwischen Apel und Wellmer scheint mithin nur noch von der Frage der „Hintergebarkeit“ der Argumentationspraxis abzuhängen. (Wellmers Formulierung ist insofern etwas unglücklich, als sie nahelegt, der entscheidende Unterschied sei der zwischen dem ‚Zugestehen‘ von Rechten und dem ‚Gestatten der *Ausübung*‘ dieser Rechte. Dieser kann aber höchstens darin liegen, daß das ‚Gestatten der *Ausübung*‘ bereits ein pflichtgemäßes *Handeln* bezeichnet, während das ‚Zugestehen‘ nur die kognitive *Anerkennung der Verpflichtung* zu diesem Handeln bedeutet. Da es in dem gesamten Argumentationskontext indes nicht um die Grenzen faktischer Handlungsmöglichkeiten, sondern allein um die normative Frage geht, wie weit überhaupt die in Zusammenhang mit der Pragmatik von Argumentationen sich ergebenden Verpflichtungen reichen, ist die empirische Frage, ob X die Möglichkeit hat, Y an der Ausübung bestimmter Rechte zu hindern, ohne Interesse. Der Satz ergibt also nur

Dies läßt sich auch dadurch verdeutlichen, daß *alle* konstitutiven Regeln sich letztlich in die Form „*X gilt als Y im Kontext C*“¹ bringen lassen; diese Form aber ist, wie Conte bemerkt, die Form einer *adeontischen* Regel.² In bezug auf diese Standardform konstitutiver Regeln hebt allerdings Searle zweierlei hervor:

„Erstens: Da konstitutive Regeln innerhalb von Regelsystemen auftreten, ist es möglich, daß sich nur das ganze Regelsystem in der obigen Form [*X gilt als Y im Kontext C*] wiedergeben läßt, während dies bei einzelnen Regeln des Systems nicht möglich ist. [...] Zweitens: Der *Y* ersetzende Ausdruck ist bei Regelsystemen im allgemeinen nicht einfach eine Bezeichnung, sondern steht für etwas, das Konsequenzen hat. So sind »Abseits«, »Lauf um sämtliche Male auf einen Schlag«, »Tor«, »Schachmatt« keine bloßen Bezeichnungen für den Sachverhalt, den der *X* ersetzende Ausdruck spezifiziert, sondern sie zeigen Folgen an, Folgen z.B. in Form von Strafen, Punkten und Gewinnen oder Verlieren.“³

Die zweite Bemerkung ist in unserem Kontext von geringerer Bedeutung. Daß Verstöße mit Sanktionen belegt werden können, stellt nach diskursethischer Auffassung kein Spezifikum moralischer Präskriptionen dar. Bemerkenswert ist allerdings, daß Regelverstöße innerhalb einer regelkonstituierten Praxis überhaupt ‚vorgesehen‘ und selbst wiederum ‚geregelt‘ sein können, so daß sie nicht automatisch zum Zusammenbruch der jeweiligen Praxis führen müssen. Dies kann nicht nur in bezug auf unbedeutende Regeln der Fall sein; man denke an das unerlaubte Handspiel beim Fußball.⁴ Noch wichtiger ist Searles erste Bemerkung: der Hinweis darauf, daß Regeln, die selbst nicht die Form konstitutiver Regeln aufweisen, Bestandteil eines *insgesamt* praxiskonstitutiven Regelsystems sein können. Besonders interessant erscheinen in unserem Zusammenhang solche Elemente von Regelsystemen, die sich auf *Handlungsorientierungen* beziehen. Während konstitutive Regeln in der Standardform „*X gilt als Y in Kontext C*“ sozusagen binär codiert sind (entweder gilt Handlung *H* als regelrechte Ausführung von *X* und damit als *Y* oder nicht), können auf Handlungsorientierungen bezogene Regeln ‚regulative‘ Regeln sein. Ein Beispiel ist die für Wettkampfpraxen konstitutive Regel, daß die beteiligten Parteien sich um den Sieg bemühen. Zweifellos kann man diese Regel

dann einen guten Sinn, wenn man von der Unterscheidung zwischen dem Zugestehen von Rechten und dem Gestatten ihrer Ausübung absieht. Dann muß man ihn wohl dahingehend interpretieren, daß Argumentierende zwar, *sofern* sie argumentieren, den Argumentationspartnern *faktisch* sowohl gewisse Rederechte *zugestehen* als ihnen auch die *Ausübung* dieser Rechte *gestatten* „müssen“. Nur bringt dieses „Müssen“ keine *moralische* Nötigung zum Ausdruck, sondern nur die Notwendigkeit einer *analytisch wahren* Aussage.)

¹ Searle 1971, S. 57, vgl. ebd. ff.

² Conte 1992, S. 448.

³ Searle 1971, S. 59.

⁴ Searle 1971, S. 56.

mehr oder weniger ernsthaft befolgen; gleichwohl ist sie praxiskonstitutiv. Es liegt nahe, einige der strittigen Argumentationsregeln in ähnlicher Weise zu verstehen. So könnte man die Regel „Bemühe Dich um unbefangene Prüfung aller sinnvollen Argumente!“ als ‚regulative‘ argumentationskonstitutive Regel deuten.

Wenn das Gesagte richtig wäre, ließe sich der These, wonach konstitutive Regeln der Argumentationspraxis keine moralischen Regeln sein können, mit dem Hinweis widersprechen, daß (a) auch Regeln, die nicht selbst in die Standardform konstitutiver Regeln „X gilt als Y im Kontext C“ gebracht werden können, Bestandteile eines insgesamt praxiskonstitutiven Regelsystems sein können und daß (b) die Argumentationspraxis eine in gewissem Sinne rational unhintergehbare Praxis – bzw. ‚Meta-Praxis‘ – darstellt.

3.3.2 Die Diskursgemeinschaft als Lebensform?

Ein Einwand, der mit dem zuvor diskutierten zusammenhängt, aber doch eine andere Stoßrichtung hat, richtet sich gegen ein vermeintlich reduktionistisches Moralverständnis der Diskursethik. Ein charakteristischer Vertreter dieser Kritik ist Thomas Rentsch. In seinem 1990 erschienenen Buch *Die Konstitution der Moralität* argumentiert er, das „Moralisch-Gute“ sei stets nur „im Kontext von Lebensformen zu denken“.¹ Die Diskursethik aber sei auf *eine einzige* partikuläre Lebensform fixiert, nämlich die der argumentativen Verständigung. „Ein Paradigma vernünftigen Lebens“ werde somit von der Diskursethik „zu dem Paradigma erhoben“. Die Gültigkeit dieses Vorwurfs ist freilich nicht allein von der Stichhaltigkeit des bereits diskutierten Arguments der kontingenten Praxisform abhängig. Sie basiert zusätzlich auf einer Konfusion des *moralisch* Guten mit dem *evaluativ* Guten: Rentsch nimmt an, daß die Diskursethik als eine *Ethik des Guten Lebens* angesehen werden müsse, die bestimmte ‚ideale‘ Lebensformen als vorbildlich auszeichnet. Dies widerspricht zweifellos dem Selbstverständnis der Diskursethik. Ihr geht es – ihrer Selbstinterpretation nach – gerade nicht um eine „Deduktion von Lebensformen aus Sprachformen“², sondern vielmehr *erstens* um die Bestimmung des *moral point of view*, von dem aus sich interaktionsbezogene Ansprüche von Moralsubjekten – welcher Art diese auch sein mögen – unparteiisch beurteilen lassen,³ sowie *zweitens* um den Aufweis der Verpflichtung, das eigene Handeln stets an den Ergebnissen einer entsprechenden unparteilichen Beurteilung zu orientieren.

Indes hat Rentsch nicht ganz unrecht mit seiner These, daß „der rigorose Schnitt zwischen Fragen des Guten und des vernünftigen Lebens und Fragen der

¹ Rentsch 1999, S. 59.

² Rentsch 1999, S. 55.

³ Vgl. u.a. Ulrich 1997b, bes. Teil I, 2.

Universalisierung von Normen im Weg der diskursiven Einlösung ihrer Geltungsansprüche eine künstliche Operation“ sei, „analog der problematischen Dichotomie von *materialen, inhaltlichen Orientierungen* und *formalen Prozeduren*“.¹ Denn erstens haben die normativen „Grundvorstellungen“, die „sich bereits in den Diskursregeln [...] ausdrücken“², zweifellos auch eine strebensethische Relevanz, insofern sie nämlich *als* anerkannte normative Grundvorstellungen unweigerlich zugleich die Identität von Personen und Gemeinschaften prägen.³ Zweitens ist es in der Praxis immer schon eine inhaltliche Frage, zur Klärung welcher Probleme welche (realiter stets nur mehr oder weniger diskursive) Formen realer Prozeduren eingerichtet werden. Trotzdem geht Rentsch zu weit, wenn er unterstellt, daß die Diskursethik das Ideal einer Lebensform statuieren müsse. Normativ ausgezeichnet werden lediglich gewisse allgemeine Elemente von Lebensformen. Diese sind, soviel ist zuzugestehen, nicht mit *allen* denkbaren Lebensformen gleichermaßen verträglich. Zu konzedieren ist auch, daß Karl-Otto Apel an Rentschs Mißverständnis nicht unschuldig ist. Denn das in Teil B seiner Konzeption der Diskursethik enthaltene Postulat, „daß in der realen Kommunikationsgemeinschaft der Menschheit die ideale Kommunikationsgemeinschaft [...] realisiert werden soll“⁴, kann in der Tat den Eindruck erwecken, daß es sich bei der ‚idealen Kommunikationsgemeinschaft‘ um das Ideal einer konkreten Lebensform – und nicht vielmehr um den Inbegriff einer in der faktischen Diskurspraxis verankerten Idealisierung handele, der nur der Charakter einer kontrafaktischen *regulativen Idee* zukommt.

3.3.3 Zum Problem regulativer Ideen

An anderer Stelle formuliert Rentsch allerdings einen Einwand, der auf den Sinn dieser Idee selbst zu zielen scheint. „Die Diskursethik“, so Rentsch,

„läutert aus unserer alltäglichen [...] Verständigungspraxis deren *ideale* Bedingungen heraus. Das Bild einer idealen Kommunikationsgemeinschaft, das die Autoren entwerfen, erscheint mir als Fehlkonstruktion aufgrund eines objektivistischen Mißverständnisses der (normativen) Voraussetzungen unserer Redepraxis. Auch die verständigungsorientierte Kommunikation ist strukturell fragil, opak, naturhaft, materiell und endlich. Die negativen Aspekte, die unserer verständigungsorientierten Kommunikation anhaften, sind nicht zufällige Störungen unserer Redepraxis, sondern sie selbst enthalten das kritische Potential, welches zur Aufklärung von Rationalität und Moralität erforderlich ist und zur Destruktion von Dogmatismus, Fanatismus und Fundamentalismus beitragen kann [...]. Kommunikation, die immer schon gelingt,

¹ Rentsch 1999, S. 55.

² Ott 1997, S. 285.

³ Vgl. Apel 1993, bes. 167 f.; vgl. zum Hintergrund schon die Beiträge in Kuhlmann 1986.

⁴ Apel 1988, S. 203.

ist keine mehr. Auch hier geht es vielmehr darum, Faktizität und Normativität [...] in ihrer [...] dialektischen Bezogenheit zu sehen und sie nicht dualistisch voneinander abzuspalten. Die negativen Momente unserer Kommunikation müssen vielmehr als deren ermöglichender Grund und Movens, als die treibende Kraft und Macht der Negativität begriffen werden.“¹

Aus diskursethischer Sicht läßt sich diesem Einwand in zwei Schritten entgegen-treten. Zunächst könnte man darauf verweisen, daß die regulative Idee einer „idealen Kommunikationsgemeinschaft“ eben dies sein soll, was Rentsch als Bedingung der „Aufklärung von Rationalität und Moralität“ einfordert: eine *Negation* faktischer Bedingungen unserer Kommunikationspraxis; zudem eine, die nicht ‚von außen‘ an diese Praxis herangetragen wird, sondern als kontrafaktische Unterstellung der Kommunikationspartner immer schon *in* der realen Verständigungspraxis selbst – durchaus als „treibende Kraft und Macht der Negativität“ – wirksam ist. Die ideale Diskursgemeinschaft ist ja weitgehend durch negative Bestimmungen charakterisiert: Durch die Negation von Argumentationsschranken, um deren Zurückdrängung wir in unseren realen Argumentationen immer schon bemüht sind. Die Idee der idealen Kommunikationsgemeinschaft ist insofern, zugespitzt formuliert, nichts weiter als eine *Implikation* des Fallibilismus, der gegen „Dogmatismus, Fanatismus und Fundamentalismus“ ins Feld geführt werden muß: Wenn wir nicht wüßten, daß auch ein Argument, das *irgendwann* in der Zukunft, von *irgendeinem* Vernunftsubjekt vorgebracht wird, für die Berechtigung unserer *jetzt*, in *diesem* Kontext erhobenen Gültigkeitsansprüche relevant sein kann, könnten wir dem Dogmatismus nichts entgegensetzen. Die Anerkennung dieser Tatsache ist aber letztlich *gleichbedeutend* mit der Anerkennung der *unbegrenzten* Argumentationsgemeinschaft als Gültigkeitsinstanz unserer Äußerungen: Erkennen wir an, daß sich keine Grenze angeben läßt, jenseits derer mögliche Einwände gegen die von uns erhobenen Gültigkeitsansprüche sozusagen ‚nicht mehr zählen‘ würden, akzeptieren wir implizit die *unbegrenzte* Argumentationsgemeinschaft als diejenige Instanz, an die unsere Gültigkeitsansprüche adressiert sind.

Aus der Sicht Rentschs ließe sich einwenden, daß die Idee der idealen Kommunikationsgemeinschaft von der Transzendentalpragmatik nicht allein in der bislang skizzierten negatorisch-kritischen Weise in Anspruch genommen werde, sondern mit der Idee des *idealen Konsenses* als eines *Wahrheitskriteriums* verschränkt sei. Und hier – in bezug auf die Idee eines idealen *Konsenses* – greife Rentschs Vorwurf der ‚kriterialen Kraftlosigkeit‘ eben doch, weil diese Idee sich gar nicht ohne *interne* Widersprüche denken lasse: „Kommunikation, die immer schon gelingt, ist keine mehr.“ Albrecht Wellmer – dessen Arbeiten Rentschs Argumentation sich

¹ Rentsch 2000, S. 93.

zweifellos verdankt¹ – hat diesen Einwand wiederum vorsichtiger formuliert. Er weist den Versuch, rationale Gültigkeit unter Bezugnahme auf die regulative Idee eines idealen Konsenses zu konzipieren, nicht vollständig zurück: Peirces Idee einer *ultimate opinion*, nach deren Vorbild Apel sein Modell des idealen Konsenses entwickelt hat,² habe im Bereich einer Wissenschaftstheorie der Physik möglicherweise „ihr partielles Recht“.³ Problematisch sei aber der Versuch, diese Idee auch als Bezugspunkt für Gültigkeitsansprüche zu verstehen, die dem Bereich der menschlichen Praxis als einer *geschichtlichen* Praxis entstammen. „Illegitim“ sei „diese Übertragung allein schon deshalb, weil im Bereich der Geschichte (zu der alles Handeln gehört) die Idee einer »letzten« Sprache, einer »erschöpfenden« Beschreibung nicht einmal als regulative Idee Sinn macht“.⁴ Ich kann Wellmers facettenreiche Argumentation an dieser Stelle nicht wirklich diskutieren und begnüge mich mit zwei unsystematischen Anmerkungen:

Zunächst scheint es, daß Wellmer zumindest in *einigen* Passagen seiner Argumentation den Begriff der regulativen Idee doch wiederum im Sinne eines anzustrebenden *Ideals* interpretiert, also im Sinne einer Situation, die wir uns *als verwirklicht vorstellen* können „und von der wir hoffen können, sie zu einem zukünftigen Zeitpunkt der Geschichte – zumindest annähernd – in der Welt zu realisieren“⁵. Wie schon zuvor bemerkt, legt Apels Konzeption eines verantwortungsethischen Teils B der Diskursethik eine solche Deutung nahe. Diese ‚objektivistische‘ Deutung der regulativen Ideen der idealen Kommunikationsgemeinschaft und des idealen Konsenses scheint aber für Zwecke der Moralbegründung nicht zwingend erforderlich. Auch Wellmer gesteht zu, daß es eine zweite, sozusagen harmlose Lesart der dialogkonstitutiven ‚Idealisierungen‘ (Wellmer verwendet den Begriff mit Vorbehalt) gibt; er spricht diesbezüglich von *performativen* Idealisierungen. Performative Idealisierungen sind sozusagen notwendige Elemente unseres „reflexive[n] Bewußtsein[s] der Fallibilität unserer Wahrheitsansprüche“⁶, bzw. analoger Gültigkeitsansprüche. So verstanden, implizieren diese Idealisierungen „durchaus keinen totalisierenden Vorgriff auf eine zukünftige Realisierung oder Approximation idealer Wissens- oder Kommunikationsbedingungen“. Gleichwohl haben diese Idealisierungen im Rahmen einer intersubjektiven Praxis durchaus einen regulativen Richtungssinn: Auch wenn wir diese Idealisierungen nicht als *Ideale* verstehen, „die als »Maßstab« verwendet werden könnte[n], um

¹ Vgl. bes. Wellmer 1986, S. 34 f.; 97 ff.; Wellmer 1993, S. 157-177; Wellmer 1999.

² Vgl. bes. Apel 1973, Bd. 2, S. 157-177; Apel 1975.

³ Wellmer 1986, S. 94.

⁴ Wellmer 1986, S. 34.

⁵ Wellmer 1993, S. 166.

⁶ Wellmer 1993, S. 163.

die Rationalität von Konsensen gleichsam *von außen* zu »messen«¹, so bergen sie meines Erachtens doch, vorsichtig ausgedrückt, Anhaltspunkte dafür, was wir von Kommunikationspartnern – und von Vernunftsubjekten überhaupt als potentiellen Kommunikationspartnern – fordern dürfen. Es scheint mir daher möglich, daß dieser schwächere Sinn von Idealisierungen für das diskursethische Begründungsprogramm hinreichend ist. Zudem scheinen Wellmers Formulierungen, in denen er die Unmöglichkeit darlegt, die Idee einer *ultimate opinion* auf den Bereich der geschichtlichen Praxis – und der philosophischen Aussagen – zu übertragen, in *manchen* Passagen die Gefahr eines hermeneutischen Relativismus und Kontextualismus zu bergen, der an Gadammers Verzicht auf die Vorstellung eines (kontexttranszendierenden) ‚Besserverstehens‘ erinnert. Sicher ist es richtig, daß der Konsensidee in bezug auf Gültigkeitsansprüche, die dem Bereich der human-geschichtlichen Praxis entstammen, eine andere Bedeutung zukommt als in bezug auf physikalische Aussagen; und zwar schon deshalb, weil jene Praxis ihrerseits in anderer Weise sprachlich konstituiert scheint als die Welt der Physik. Als *intern verstehensvermittelt* ist sie in anderer Weise abhängig vom Medium ihrer Beschreibung und zweifellos ist sie auch in grundlegend anderer Weise ‚kontingent‘. Gleichwohl scheint es, daß die Vorstellung, „daß die Interpretation philosophischer Texte immer auch eine Scheidung des Wahren und Falschen an ihnen bedeutet“², wiederum unvermeidlich auf eine entsprechende regulative Idee hermeneutischer Richtigkeit einschließlich der Idee der Möglichkeit eines ‚Besserverstehens‘ verweist. In dieser Idee liegt – unbeschadet der Tatsache, daß wir niemals aus ‚unserem‘ Deutungskontext oder gar aus *allen* Kontexten vollständig ‚heraustreten‘ könnten – ein *kontexttranszendierender* Richtungssinn. Dieser geht meines Erachtens nicht dadurch verloren, daß ein entsprechender *Zielpunkt* in der Tat jenseits der Geschichte und „jenseits der Sprache“³ angesiedelt wäre.⁴

¹ Wellmer 1993, S. 165. [Hervorhebung M.H.W.]

² Wellmer 1986, S. 98.

³ Wellmer 1986 S. 99.

⁴ Vor diesem Hintergrund scheint es problematisch, wenn Wellmer die Interpretation philosophischer Texte sozusagen nur als *Reproduktion von Sinn* versteht, wo er schreibt: „Wenn [...] jeder philosophische Satz einen Index der geschichtlichen Zeit und des geschichtlichen Ortes trägt, an dem er gesprochen wird, und wenn der Sinn philosophischer Sätze eine Funktion des Explikationszusammenhangs ist, in dem sie stehen, dann kann die Möglichkeit eines infiniten Konsenses in diesem Falle eigentlich nur die Möglichkeit einer infiniten Wiederholung im Sinne der Wieder-Aneignung, der Neuformulierung oder hermeneutischen Rekonstruktion philosophischer Einsichten bedeuten“; Wellmer 1986, S. 99. Solange wir die Idee der „Interpretation philosophischer Texte“ als „eine Scheidung des Wahren und Falschen an ihnen“ nicht völlig aufgeben wollen, müssen wir meines Erachtens die prinzipielle Möglichkeit einer – freilich nie vollständig gelingenden – *Entindexialisierung* philosophischer Wahrheiten beanspruchen. Dies setzt allerdings voraus, daß „der Sinn philosophischer Sätze“ *nicht nur* „eine Funktion des Explikationszusammenhangs ist, in dem sie stehen“; diese Formulierung scheint mir in der Tat überspitzt.

3.3.4 Zirkelvorwurf und Gewißheitstransfer

Der vielleicht gravierendste Einwand gegen die diskursethische Moralbegründung zielt auf die sinnkritisch-reflexive Begründungsmethode selbst, welche die Gültigkeit – nach transzendentalpragmatischer Auffassung gar die *unbezweifelbare* Gültigkeit – des zu Begründenden verbürgen können soll¹. Der strikt reflexive Gültigkeitserweis besteht im Aufzeigen der Sinnlosigkeit möglicher Einwände gegen das zu Begründende. Hierzu muß gezeigt werden können, daß das zu Begründende X zu den Sinnbedingungen des Argumentierens – und mithin auch aller möglichen Einwände gegen X – gehört, so daß derjenige, der X zu bezweifeln sucht, durch den performativen Akt seines Zweifels an X gleichsam den propositionalen Gehalt dieses Zweifels dementiert. Häufig ist gegen dieses Verfahren eingewandt worden, daß es zirkulär sei, weil dasjenige, was als gültig erwiesen werden solle, schon vorausgesetzt werde. Nun bestreiten die Verfechter der sinnkritisch-reflexiven Begründungsmethode gar nicht, daß sie selbst das zu Begründende X – in gewisser Weise – immer schon als gültig anerkennen. Ihrer Ansicht nach kann dies indes gar nicht anders sein, da es ja eben nicht widerspruchsfrei möglich sei, X *nicht* als gültig anzuerkennen. Sie behaupten also, daß man X weder deduzieren noch sinnvoll bezweifeln oder bestreiten könne, ohne X bereits vorauszusetzen – Standardbeispiel ist der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch.² Dabei ist wichtig zu bedenken, daß die reflexive Begründung von X nicht bedeutet, X aus irgendwelchen Voraussetzungen (unter denen sich dann auch schon X selbst befände) *abzuleiten* – dies wäre in der Tat zirkulär. Vielmehr begnügt sich die reflexive Sinnkritik – ihrem Anspruch nach – mit dem Hervorheben derjenigen Gehalte, die von einem X bezweifelnden Skeptiker selbst – explizit oder implizit – als gültig beansprucht werden, und dem Aufzeigen der Widersprüchlichkeit dieser Gehalte.

Diese Methode einer dialogreflexiven Skeptikerwiderlegung setzt allerdings voraus, daß es möglich ist, den Gehalt des normalerweise unthematisch bleibenden performativen Praxiswissens vom Argumentieren durch ein Verfahren verfügbar zu machen, das nicht lediglich als eine *fallible Rekonstruktion* dieses Wissens zu verstehen – und als solche wiederum der skeptischen Kritik ausgesetzt – ist. Daß eine solche Transformation möglich ist, wird jedoch vielfach bezweifelt.³ Schönrich gibt eine gute Zusammenfassung des zentralen Arguments.

„Apel und Kuhlmann müssen eine sehr starke Voraussetzung akzeptieren, damit die Letztbegründung die Gestalt eines Arguments annehmen kann. Das implizite Handlungswissen [...] ist *bruchlos* in ein explizites Wissen [...] auf

¹ Vgl. klassisch Kuhlmann 1985.

² Apel 1987; vgl. oben S. 18 f.

³ Vgl. Berlich 1982; Habermas 1983, S. 105 ff.; Habermas 1991, S. 194; Schönrich 1994, S. 162 ff.

der propositionalen Ebene zu übertragen. Jede Übertragung aber, so scheint es, erweist sich als eine interpretierende und damit fallible Rekonstruktion. Dem Wissen-wie können dann getrost all die Prädikate zugestanden werden, die die Letztbegründer ihm tatsächlich zuschreiben: Notwendigkeit, Unhintergebarkeit, Infallibilität – ohne daß damit zugestanden wäre, unser Wissen-daß sei ebenfalls so zu charakterisieren. Habermas tritt hier als dezidiert Kritiker der Letztbegründung auf: »Die *Gewißheit*, mit der wir unser Regelwissen praktizieren, überträgt sich nicht auf die *Wahrheit* von Rekonstruktionsvorschlägen für hypothetisch allgemeine Präsuppositionen; denn diese können wir auf keine andere Weise zur Diskussion stellen als beispielsweise ein Logiker oder ein Linguist seine theoretischen Beschreibungen.« Dieser Einwand läßt sich noch verfeinern: Wenn wir schon unser Wissen-wie in ein Wissen-daß überführen müssen, ist die Frage unabweisbar, ob unser Wissen-daß dem Wissen-wie überhaupt angemessen ist. Jede propositionale Darstellung dieses infalliblen Wissens muß sich daraufhin prüfen lassen, ob sie dieses Wissen-wie richtig »getroffen« hat. Was ist das Kriterium für eine solche Übereinstimmung? Die Sprache, derer wir uns bedienen, könnte ja der Sache völlig unangemessen sein; dies um so mehr, als das Wissen, um das es geht, im Zustand des impliziten Handlungswissens offenkundig so vage ist, daß es der expliziten Darstellung bedarf, um die Gestalt einer nachvollziehbaren Einsicht anzunehmen.¹

Auch diesen Einwand kann ich nicht ausführlich genug diskutieren; ich beschränke mich wiederum auf zwei Anmerkungen. Zunächst läßt sich darauf verweisen, daß die Möglichkeit einer *nicht-rekonstruktiven* Transformation wenigstens in bezug auf *manche* Elemente des performativen Argumentationswissens tatsächlich gegeben ist. Zumindest das implizite Argumentationswissen, das in den performativen Verben verkörpert ist, können wir auf eine *unmittelbare* Weise – nämlich in einem explizit performativen Satz der Form „Ich behaupte, daß p“ – ‚explizieren‘: „Im reflexiven Sprachgebrauch in der Form der Verwendung explizit performativer Formulierungen wird das für eine Sprechhandlung konstitutive Wissen verwendet und zugleich in gewissem Sinn expliziert.“² Das in solchen explizit-performativen Sätzen verkörperte Handlungswissen läßt sich nicht als eine fallible Selbstzuschreibung interpretieren; dennoch scheint es sich tatsächlich um ein *Wissen* zu handeln. Denn dieses explizit-performative Handlungswissen läßt sich seinerseits auf ebenso undramatische Weise in die Form einer propositionalen Zuschreibung transformieren (was zwangsläufig schon dann geschieht, wenn wir Person oder Tempus ‚abwandeln‘: „Ich habe behauptet, daß p“, „X behauptet, daß p“) und intersubjektiv aneignen. Und diese Möglichkeit einer intersubjektiven Aneignung – einschließlich meines impliziten Wissens *um* diese Möglichkeit – konsti-

¹ Schönrich 1994, S. 163 unter Berufung auf Berlich 1982, S. 271. Das Habermas-Zitat stammt aus Habermas 1983, S. 107.

² Becker 1988, S. 277.

tuiert wiederum mein performatives Behauptungswissen.¹ Es läßt sich also kaum bestreiten, daß es *überhaupt* so etwas wie ein nicht-rekonstruktives „Reflexionswissen“² vom Argumentieren gibt. Hier ist offenkundig auch Schönrichs Einwand verfehlt, die „Sprache, derer wir uns bedienen,“ könne „der Sache völlig unangemessen sein“ – denn wenn sie dies wäre, gäbe es die fragliche „Sache“ gar nicht. Damit ist allerdings zunächst nur das Dogma eines wissenschaftstheoretischen Empirismus gebrochen, aber noch nicht gezeigt, daß die Möglichkeit einer infalliblen ‚Selbsttransformation‘ des performativen Argumentationswissens in ein propositionales Wissen sich auch auf diejenigen Theorieelemente erstreckt, welche die diskursethische Moralbegründung tragen sollen. Daß in bezug auf das in den performativen Verben verkörperte Wissen die Möglichkeit einer solchen Selbsttransformation gegeben ist, scheint auch Schönrich zuzugestehen.³ Mit Marcel Niquet ist jedoch zu fragen: „Wie weit reicht Selbsttransformation?“⁴ Ein vorsichtig gewordener Skeptiker könnte zugestehen, daß die propositionale Inbesitznahme des in explizit performativen Sätzen zum Ausdruck gebrachten Handlungswissens keine fallible Rekonstruktion darstellt, und dennoch darauf beharren, daß sich unter den von der Transzendentalpragmatik in Anspruch genommenen Argumentationspräsuppositionen anspruchsvolle Konzepte befinden, die nur als Bestandteile einer rekonstruktiven Theorie verstanden werden können.

Nun scheint es allerdings, daß dieser Einwand, *wenn* er zuträfe, in gewisser Weise höchstens auf ein *Patt* zwischen den Vertretern der Transzendentalpragmatik und den ‚Rekonstruktivisten‘ hinausliefe. Schönrich geht ja in der zitierten Passage davon aus, daß das *Ziel* der Rekonstruktionsbemühungen in der korrekten Explikation eines Know-how besteht, das notwendige Präsuppositionen des Argumentierens *überhaupt* zum Inhalt hat. Wenn dies richtig wäre, hätte dies die merkwürdige Folge, daß derjenige, der für einen Rekonstruktionsvorschlag Gültigkeit beansprucht, *insofern* er dies tut, zugleich unterstellen muß, daß ein Zweifel an den von ihm rekonstruierten Argumentationspräsuppositionen nicht nur unberechtigt, sondern *schlechthin sinnlos* ist. Denn *wenn* es sich um Präsuppositionen des Argumentierens *überhaupt* handelt (was der Anspruch, eine korrekte Rekonstruktion geleistet zu haben, ja impliziert), *dann* beginge unvermeidlich jeder, der ihre Gültigkeit bezweifelt, denjenigen ‚performativen Selbstwiderspruch‘ (genauer gesagt: *strikt* performativen Selbstwiderspruch⁵), dessen Aufweis das zentrale Element der transzendentalpragmatischen Skeptikerwiderlegung darstellt. Über-

¹ Vgl. hierzu v.a. Øfsti 1994; sowie Kuhlmann 1985, v.a. S. 138 ff.; Becker 1988, bes. S. 274 ff.

² Böhler 1995b, S. 159.

³ Vgl. Schönrich 1994, S. 163.

⁴ Niquet 1994, S. 32.

⁵ Vgl. Niquet 1994, S. 85; vgl. insgesamt ebd. Teil 3.

dies müßte gelten, daß der Rekonstrukteur, *wenn* seine Rekonstruktion gelungen ist, das von ihm Rekonstruierte selber ‚immer schon‘ als gültig unterstellen muß, es seinerseits gar nicht ernsthaft in Zweifel ziehen *konnte*. Dies läßt es jedoch fraglich erscheinen, inwiefern eine ‚empirische‘ oder jedenfalls ‚externe‘ *Bewährung* oder *Bestätigung* rekonstruktiver Theorien von Präsuppositionen sinnvollen Argumentierens überhaupt denkbar ist. Insofern scheint die von Karl-Otto Apel entwickelte Idee einer *internen Selbstkorrektur* im Prozeß der transzendentalpragmatischen Reflexionsbemühungen *prima facie* plausibler zu sein.¹ Man könnte sagen: *Wenn* sich Explikationsbemühungen einer rekonstruktiven Theorie auf unhintergehbare Präsuppositionen des Argumentierens beziehen, *dann* sprengt der Versuch einer Prüfung des Gültigkeitsanspruchs des Explikationsergebnisses den Rahmen einer rekonstruktiven Theorie, weil diese Prüfung nur noch als ein *selbstbezügliches* Verfahren gedacht werden kann. Eine sozusagen gegenstandsadäquate ‚Bewährung‘ dieses Explikationsergebnisses wäre dann nur noch im Rahmen eines Transzendentalitätstests denkbar – die Bemühungen des ‚Rekonstruktors‘ müßten daher notwendig durch ein reflexives Prüfungsverfahren *ergänzt* werden. Dies scheint übrigens – stark vergrößert – eine Grundintuition Marcel Niquets zu sein, der im Rahmen seiner Bemühungen um eine Präzisierung der Apelschen Idee einer internen Selbstkorrektur des Argumentationswissens den rekonstruktiven Argumentationstheorien die Funktion von „*Generatortheorien*“ zuweist. Ihre Aufgabe besteht in der Gewinnung von „*Kandidatenformulierungen*“², die im Rahmen ‚transzendentaler Diskurse‘ auf strikt performative Selbstbezüglichkeit bzw. „auf *transzendente Nichthintergebarkeit* in einem argumentativen Diskurs“³ getestet werden müssen.

Die bisherigen Überlegungen basierten allerdings auf der keineswegs trivialen Auffassung, daß unhintergehbare Präsuppositionen sinnvollen Argumentierens überhaupt existieren, daß wir also die Formulierungen, in denen wir derartige Präsuppositionen auf den Punkt zu bringen hoffen, nur deshalb mit einem Fallibilismusvorbehalt versehen müssen, weil wir diese Bedingungen möglicherweise nicht richtig *getroffen* haben. Bei Schönrich findet sich neben dieser sozusagen ‚subjektivistischen‘ Fallibilismusthese indes noch ein stärkerer, sozusagen ‚objektivistischer‘ Fallibilismusvorbehalt, der auf der These gründet, der Gegenstand unserer Rekonstruktionsbemühungen selbst, also die Praxis argumentativer Verständigung, könne sich dergestalt wandeln, daß die Ergebnisse unserer *heute* unternommenen Rekonstruktionsbemühungen sozusagen *morgen* nicht mehr zu-

¹ Vgl. Apel 1987.

² Niquet 1999b, S. 74.

³ Niquet 1999b, S. 78.

träfen. Demgemäß gebe es „keine Möglichkeit [...], ein Begriffssystem a priori zu rechtfertigen, da es prinzipiell offen bleiben muß, ob die erkennenden Subjekte ihre Art und Weise über die Welt zu denken nicht einmal ändern“¹. Jürgen Habermas hat sich diese Auffassung bekanntlich zu eigen gemacht.² An dieser Auffassung bestätigt sich meines Erachtens jedoch in unerwarteter Weise Wellmers These, „daß das Problem des Relativismus bloß der beständige Schatten eines Absolutismus ist, der die Wahrheit in einem Archimedischen Punkt verankern möchte, der außerhalb unserer tatsächlichen Diskurse liegt“³. Schönrich und Habermas scheinen einen solchen „Archimedischen Punkt [...] außerhalb unserer tatsächlichen Diskurse“ nämlich in Anspruch nehmen zu müssen, um den Gedanken einer *gänzlich anderen* Art des Denkens – die aber doch *Denken*, d.h. etwas, was „wir“ zu Recht unter den Begriff des Denkens subsumieren können, sein soll – zur Geltung bringen zu können. Der ‚objektivistische‘ Fallibilismus in bezug auf *die Gesamtheit* unserer Vernunftleistungen führt unvermeidlich in Schwierigkeiten von der Art des Kantischen Ding-an-sich-Problems, denn diese Schwierigkeiten ergeben sich, grob gesagt, grundsätzlich dann, wenn im Rahmen *unserer* Vernunft Behauptungen mit dem Verweis darauf begründet werden, es könne etwas nach Maßgabe *unserer* Vernunft Unerkennbares oder Unverstehbares, mit unseren Begriffen sozusagen gar nicht Erreichbares geben. Strenggenommen läßt sich aber nicht einmal vorstellen, daß es so etwas ‚geben‘ könne; denn schon die bloße Existenzzuschreibung müßte dann, sogar unabhängig von der Frage, *was* es ist, was da als existierend behauptet wird, als ein illegitimer Imperialismus ‚unserer‘ Vernunft betrachtet werden – es sei denn, wir würden die These entsprechend abschwächen und *bestimmte* Sinnbedingungen ‚unserer‘ Vernunft aus dem ‚objektivistisch‘ verstandenen Fallibilismusvorbehalt ausnehmen, wie dies Peirce und die Transzendentalpragmatik vorgeschlagen haben.

3.3.5 Zusammenfassung

In diesem Kapitel wurden einige Standardeinwände gegen die diskursethische Moralbegründung diskutiert. Zunächst wurde ein Einwand untersucht, dem zufolge Diskurspräsuppositionen nicht als moralische Normen verstanden werden können, weil sie als konstitutive Regeln einer partikularen Praxis keine Gültigkeit über die Grenzen dieser Praxisform hinaus beanspruchen können. Gegen dieses unter anderem von Karl-Heinz Ilting vorgebrachte Argument wurde mit Audun Øfsti und Wolfgang Kuhlmann eingewandt, daß die Praxis des Argumentierens nicht

¹ Vgl. Schönrich 1981, S. 197.

² Vgl. Habermas 1983, S. 105 ff.

³ Wellmer 1986, S. 100.

eine kontingente Praxisform, sondern vielmehr eine Bedingung der Teilnahme an *beliebigen* Praxen und insofern eine unhintergehbare ‚Meta-Praxis‘ darstelle. Im Anschluß wurde Albrecht Wellmers subtilere Fassung des Diskursverweigerungsarguments diskutiert. Sie basiert zum einen auf der Annahme, daß die moralisch relevanten Diskurspräsuppositionen als soziale Kooperationsnormen öffentlicher Diskurse verstanden werden müßten, zum anderen auf der These, daß es keine Pflicht zum Übergang von dem im ‚einsamen‘ Denken vollzogenen Quasi-Dialog zum öffentlichen Diskurs gebe. Hiergegen wurde versucht zu zeigen, daß mit der allgemeinen Geltungsorientierung rationaler Äußerungen zwar keine unmittelbar ‚befolgungsgültige‘ Verpflichtung zum Eintritt in faktische Diskurse immer und überall, aber doch eine Prima-facie-Pflicht zur kooperativen Klärung strittiger Fragen verbunden ist. Zudem wurde darauf verwiesen, daß Rationalitätsverpflichtungen nicht nur unmittelbar – als soziale Kooperationsnormen – moralisch relevant sein können, sondern auch indirekt, als restringierende Bedingungen der Rechtfertigbarkeit von Handlungsnormen, Konsequenzen für moralische Urteile haben können. Schließlich wurde versucht zu zeigen, daß und inwiefern Elementen eines praxiskonstitutiven Regelsystems überhaupt der Status *moralischer* Präskriptionen zukommen kann (3.3.1).

Auf der – meines Erachtens verkürzten – Deutung der Diskurspraxis als einer ‚hintergehbaren‘ Form sozialer Praxis, die gleichrangig neben anderen Praxisformen stehe, basiert auch eine weitere Kritik, die unter anderem von Thomas Rentsch vorgebracht wird: Die Diskursethik sei illiberal, weil sie einseitig die Idealisierungen *einer* menschlichen Praxis – eben der Diskurspraxis – zu *dem* Ideal einer guten Lebensform stilisiere. Dieser Kritik gegenüber ist klarzustellen, daß es sich bei der Diskursethik primär um eine Sollens-, nicht um eine Strebensethik handelt, und daß die sogenannte ideale Diskursgemeinschaft nicht als ideale Lebensform verstanden werden darf, sondern lediglich eine bewusst *kontrafaktische regulative Idee* darstellt, der eine Rolle bei der Explikation des Begriffs kognitiver – auch moralisch-kognitiver – Gültigkeit zukommt. Zu konzedieren ist indes, daß die diskursethisch begründbare Prima-Facie-Pflicht zur *kooperativen* Konfliktklärung nicht vollständig ‚lebensformneutral‘ sein kann. Zu konzedieren ist auch, daß Karl-Otto Apels unglückliche ‚Teil B‘-Konzeption der Diskursethik tatsächlich dem Mißverständnis der idealen Kommunikationsgemeinschaft als einer realisierungsfähigen idealen Lebensform Vorschub leisten kann (3.3.2).

Auch gegen das Konzept der als regulative Idee verstandenen idealen Kommunikationsgemeinschaft sind allerdings – vor allem von Albrecht Wellmer – Einwände erhoben worden. Diese Einwände sind sinnkritischer Natur. Die besagte Idee sei unverständlich, weil sie einander widersprechende Elemente beinhalte.

Die ideale Kommunikationsgemeinschaft sei nur als Zustand eines bereits vollständigen, umfassenden Verständigtseins denkbar. Damit werde aber Kommunikation selbst und mithin auch die Idee einer Kommunikationsgemeinschaft sinnlos. Es scheint allerdings fraglich, ob diese Überlegung auch eine gleichsam nur als Fluchtpunkt unserer performativen Idealisierungen in Anspruch genommene regulative Idee als sinnlos erweisen kann (3.3.3).

Abschließend wurde der häufig vorgebrachte Einwand diskutiert, daß die diskursethische Moralbegründung an einem logischen Zirkel leide. Dieser Einwand greift sicher dann zu kurz, wenn er die Spezifika *reflexiver* Begründungen unberücksichtigt läßt. Reflexive Begründungen sollen sich ja auf Gehalte beziehen, die nicht begründet – aber eben auch nicht bezweifelt – werden können, ohne sie implizit bereits als gültig vorauszusetzen. In dieser Unhintergebarkeit liegt gerade der eigentümliche – transzendente – Status der fraglichen Gehalte. Viel schwieriger zu beantworten ist hingegen folgende Frage: Da die angeblich transzendental gültigen Gehalte zunächst nur impliziter Bestandteil des performativen „Know how“ von Argumentationsteilnehmern sind – ist der reflexive Unhintergebarkeitserweis dieser Gehalte denn nicht von einer ihrerseits falliblen Rekonstruktion dieses Know-how abhängig? Bedürfte es mithin nicht *externer* Kriterien, die es erlauben, die Adäquatheit dieser Rekonstruktion zu prüfen? Dem läßt sich entgegen, daß zumindest in bezug auf dasjenige Know-how, das in den performativen Verben verkörpert ist, eine unproblematische, wahrheitsverbürgende ‚Abwandlung‘ (Audun Øfsti) in ein propositionales Know-that als möglich unterstellt werden muß. Damit ist aber noch nicht gezeigt, daß die Möglichkeit einer derart zwanglosen, wahrheitsverbürgenden ‚Selbsttransformation‘ (Wolfgang Kuhlmann) auch für die theoretisch anspruchsvolleren Gehalte des performativen Sprecherwissens gegeben ist, auf die das diskursethische Begründungsprogramm aufbaut – beispielsweise für die als unhintergebar unterstellte *Konsensorientierung* aller kommunikativen Äußerungen. *Sofern* Möglichkeitsbedingungen des Argumentierens freilich transzendentalen Status hätten, wäre es sinnlos – bzw. würde in Schwierigkeiten von der Art des Ding-an-sich-Problems führen –, nach *externen* Kriterien für die Adäquatheit der Rekonstruktion dieser Bedingungen zu suchen. Ein Transzendentalitätstest von Formulierungsvorschlägen solcher Bedingungen wäre dann vielmehr als ‚interne Selbstkorrektur‘ (Karl-Otto Apel) des rationalen Selbstverständnisses kompeteter Sprecher im aktuellen Skeptikerdialog (Dietrich Böhler) bzw. im ‚transzendentalen Diskurs‘ (Marcel Niquet) zu verstehen (3.3.4).

4 ‚Anwendungsfragen‘

Nach dem Versuch, die Grundintuition der diskursethischen Moralbegründung zu verdeutlichen (3.1) und der teils ausführlicheren, teils nur cursorischen Diskussion gängiger Einwände gegen das diskursethische Begründungsprogramm (3.2 und 3.3) folgt nun die Auseinandersetzung mit den sogenannten Anwendungsproblemen der Diskursethik. Was aber sind „Anwendungsprobleme“? In seiner Habilitationsschrift *Grenzgötter der Moral* hat Walter Reese-Schäfer hinsichtlich des Anwendungsproblems normativer Ethiken versichert: „Der Begriff der Anwendung erklärt sich selbst.“¹ Hier scheinen Zweifel angebracht. Von „Anwendungsproblemen“ normativer Ethik wird in durchaus verschiedenen Bedeutungen gesprochen. Manche bestreiten auch, daß solche Probleme überhaupt existieren.² Dennoch sei an dieser Stelle auf den Versuch einer systematischen Erörterung von Sinn und Unsinn der Rede von ethischen Anwendungsproblemen verzichtet.³ Dieser Verzicht scheint mir rechtfertigbar. Um die Fragen zu verdeutlichen, die in der *diskursethischen* ‚Anwendungsdiskussion‘ umstritten sind, genügt es, sich den problemgeschichtlichen Hintergrund dieser Diskussion zu vergegenwärtigen. Die Diskursethik versteht sich als moderne Reformulierung bzw. ‚Transformation‘ der Kantischen Ethik. Zudem halten die Vertreter der Diskursethik diese Reformulierung nicht zuletzt aufgrund wirklicher oder vermeintlicher Anwendungsprobleme der Ethik Kants für nötig. Zumindest implizit, zumeist auch explizit, beziehen sich die diskursethischen Überlegungen zu Anwendungsfragen fast durchgängig auf Einwände, die ursprünglich gegen die Ethik Kants erhoben wurden; ein Diskussionsbeitrag von Habermas trägt den Titel: *Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?*⁴ Deshalb wird im folgenden die Kritik der Kantischen Moralphilosophie näher untersucht, vor allem der sogenannte Formalismuseinwand und die Rigorismuskritik (4.1) Darüber hinaus ist es für unsere Zwecke hinrei-

¹ Reese-Schäfer 1997, S. 18 f.

² Vgl. u.a. Ulrich 1996; vgl. Ulrich 1997b, S. 101; Thielemann 1997, S. 271.

³ Die entsprechenden Passagen der eingereichten Fassung der Dissertation sind hier gestrichen; einige Vorarbeiten sind nachzulesen in Werner 1999, Werner 2001.

⁴ Nachdruck in Habermas 1991, S. 9-30.

chend, von einem für deontologische Prinzipienethiken spezifischen und, wie mir scheint, harmlosen Vorverständnis der Rede von Anwendungsproblemen auszugehen. Ich möchte den Begriff „Anwendungsprobleme“ für diejenigen Fragen oder Schwierigkeiten verwenden, die mit der *Orientierung am Moralprinzip* verbunden sind – im Unterschied zu den „Begründungsproblemen“, die sich auf die *Rechtfertigung des Moralprinzips* beziehen.¹ Diese Unterscheidung läßt offen, ob und inwieweit sich diese Probleme in struktureller Hinsicht unterscheiden.

4.1 ‚Anwendungsprobleme‘ der Ethik Kants

Hinsichtlich der Orientierung am Moralprinzip Kants lassen sich zwei Fragen unterscheiden. Erstens: Bietet dieses Moralprinzip überhaupt irgendeine Handlungsorientierung? Zweitens: Ist diese Handlungsorientierung tatsächlich in einer umfassenden Perspektive ‚richtig‘ – also auch jeweils angemessen, verantwortbar, zumutbar etc.? Die erste Frage wird meist unter der Überschrift „Formalismuskritik“, die zweite meist unter dem Begriff „Rigorismuskritik“ verhandelt – beide Begriffe werden freilich nicht einheitlich verwandt und werden im folgenden, soweit dies nötig scheint, genauer erläutert.

4.1.1 Formalismus der Kantischen Ethik?

Ist der Kategorische Imperativ überhaupt praxisrelevant – kann er wirklich reale Handlungen orientieren? Bei der Erörterung dieser Frage ist zunächst folgendes zu bedenken: Der Kategorische Imperativ ist nicht als Prinzip für die *Gewinnung* von Handlungsorientierungen zu verstehen. Er stellt vielmehr ein Prinzip für die *Prüfung* bereits vorliegender Handlungsorientierungen – Maximen – dar. Die ‚Materie‘ möglicher Handlungen läßt sich nicht aus dem Kategorischen Imperativ deduzieren. Vielmehr ist sie durch die Maximen gegeben, an denen sich Moralsubjekte bewußt oder unbewußt immer schon orientieren, sofern sie überhaupt intentional handeln.² Es werden also, wie Habermas schreibt, „die Inhalte, die im Lichte des Moralprinzips geprüft werden, nicht vom Philosophen, sondern vom Leben erzeugt“.³ Material gehaltvolle Präskriptionen lassen sich demnach niemals aus dem Kategorischen Imperativ allein, sondern nur aus dem Kategorischen Imperativ in Verbindung mit bereits gegebenen Maximen gewinnen.⁴ Demnach wä-

¹ Analog – wie in vielem – [Gottschalk 2000](#), S. 109.

² Vgl. oben die Ausführungen Tugendhats auf S. 16 f.

³ [Habermas 1991](#), S. 21.

⁴ Hegel hat dies übrigens – anders als Habermas nahelegen scheint (vgl. [Habermas 1991](#), S. 21, Anm. 17) – klar gesehen; vgl. [Hegel 1970](#), Bd. 2, S. 461.

re der Formalismusvorwurf – die Annahme, Kants Moralprinzip könne gar keine Handlungsorientierung bieten – unter zwei gegensätzlichen Bedingungen berechtigt: *Erstens*, wenn *jede* Maxime mit dem Kategorischen Imperativ vereinbar wäre; *zweitens*, wenn sich *keine* material inhaltvolle Maxime mit ihm vereinbaren ließe.

Erste Variante: Hegels Formalismuskritik. Hegels Kritik der Kantischen Ethik basiert auf der *ersten* der genannten Möglichkeiten. In der Schrift *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts...* führt er aus:

„Daß also dieser Formalismus ein Gesetz aussprechen könne, dazu ist notwendig, daß irgendeine Materie, eine Bestimmtheit gesetzt werde, welche den Inhalt des Gesetzes ausmache, und die Form, welche zu dieser Bestimmtheit hinzukommt, ist die Einheit oder Allgemeinheit; daß eine Maxime deines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten müsse, dieses Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft drückt aus, daß irgendeine Bestimmtheit, welche den Inhalt der Maxime des besonderen Willens ausmacht, als Begriff, als Allgemeines gesetzt werde. Aber *jede* Bestimmtheit ist fähig, in die Begriffsform aufgenommen und als eine Qualität gesetzt zu werden, und *es gibt gar nichts, was nicht auf diese Weise zu einem sittlichen Gesetz gemacht werden könnte.*“¹

Die Behauptung, daß sich jede beliebige Maxime mit Kants Moralprinzip vereinbaren läßt, ist aber unberechtigt. Denn zumindest diejenigen Maximen, denen der Charakter *singulärer* Regeln i.S. Hares² zukommt („Ich mache unlautere Versprechungen, wenn dies *mir* nützt“; „*Meine* Interessen sollen stets Vorrang haben, einfach, weil es *meine* sind“), sind unvereinbar mit dem Kategorischen Imperativ. Sie können schon dann nicht als ‚allgemeine Gesetze‘ gedacht werden, wenn „allgemein“ bloß im anspruchslosen Sinne semantischer Universalisierbarkeit interpretiert wird. Dieser Hinweis besagt freilich noch nichts darüber, ob der Kategorische Imperativ als Moralprinzip tauglich ist. Ungeklärt bleibt ja, ob mit dem Kategorischen Imperativ alle und nur diejenigen Maximen unvereinbar sind, die tatsächlich moralisch verwerflich sind. Der Hinweis besagt insofern nichts gegen den von Hegel ebenfalls erhobenen Vorwurf, daß es sich beim Kategorischen Imperativ um ein „Prinzip der Unsittlichkeit“³ handele. Er genügt aber als Widerlegung der ersten Variante des Formalismusvorwurfs. Demnach ließe sich allenfalls die zweite Variante dieses Vorwurfs begründen, der zufolge *gar keine* material inhaltvolle Maxime mit dem Moralprinzip vereinbar wäre.

¹ Hegel 1970, Bd. 2, S. 461 [Hervorhebung M.H.W.]; vgl. ebd. ff.

² Vgl. u.a. Hare 1983, S. 19 ff.; Hare 1974.

³ Hegel 1970, Bd. 2, S. 463.

Zweite Variante, erster Subtyp: Infiniter Regreß der Maximenprüfung. Diese Variante des Formalismusvorwurfs könnte man wiederum auf zwei verschiedene Weisen zu begründen suchen. Zum einen könnte man auf eine bestimmte Deutung des ‚Wollen-Könnens‘ im Kategorischen Imperativ rekurren. Sucht man Kants Formulierung „ich soll niemals anders verfahren als so, *daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden*“¹ zu verstehen, läßt sich fragen, wie das hier kriterial entscheidende Wollen (in der Verbindung „daß ich auch wollen könne“) verstanden werden muß. Handelt es sich um ein seinerseits bereits *vernünftiges* Wollen, ein rationales Wollen-Können? Oder handelt es sich um ein sozusagen *empirisches* Wollen, einen Ausdruck gegebener subjektiver Präferenzen bzw. ‚Neigungen‘? Kant hat, soweit ich sehe, diese Frage nicht eindeutig beantwortet. Der Formalismusvorwurf ließe sich nun zunächst auf der Grundlage einer spezifischen Variante der ersten Lesart plausibel machen. Dieser Deutungsvariante zufolge muß das kriterial entscheidende Wollen als vernünftiges Wollen, und zwar als vernünftig im absoluten Sinne moralisch-praktischer Vernunft verstanden werden. Auf diese Lesart ließe sich dann, wie leicht zu zeigen ist, der Vorwurf eines vitiösen Kriterienzirkels gründen. Die Vernünftigkeit desjenigen Wollens, dem im Kontext des Eine-Maxime-als-allgemeines-Gesetz-wollen-Könnens die kriterial entscheidende Rolle zukommt, kann ja ihrerseits nur unter Rekurs auf das Moralprinzip geprüft werden. Dies würde aber in einen Regreß von Prüfungsverfahren führen, in denen das kriterial entscheidende Wollen *ad infinitum* selbst der Prüfung unterworfen werden müßte:

„Nun muß Kant zufolge, wenn die Handlung moralisch sein soll, [...] die Maxime, nach der man handelt, ein Prinzip sein, das man als ein Prinzip für alle vernünftigen Wesen akzeptiert. [...] Daher schlägt er als eine Überprüfung der Handlungsmaxime vor, sich zu fragen, ob man zustimmen würde, daß jeder nach diesem Prinzip handelt [...].

Nach Kants Verständnis enthält dieses Prüfverfahren einen Regreß oder Zirkel, weil das Prinzip, von dem man will, daß alle nach ihm handeln, auch das Prinzip ist, das dieser Wahl selbst zugrundeliegt. Anders ausgedrückt, nach Kants Auffassung handelt man, wenn man H tut, vernünftig und daher moralisch nur dann, wenn es ein Prinzip P gibt, so daß gilt:

1. man tut H;
2. das oberste Prinzip für die Handlung in 1 ist P;
3. man würde P als oberstes Prinzip wählen, nach dem alle handeln würden; und
4. das oberste Prinzip für das, was man in 3 tut, ist P.“²

¹ Kant 1968, Bd. 4, S. 402 [GMS].

² Harman 1981, S. 89 f. Interessanterweise hat Kant eine ähnliche Zirkularität in der Struktur von Ethiken beschrieben, die am Begriff der *Vollkommenheit* orientiert sind. Dieser Begriff könne „einen

Nun ist diese Interpretation nicht zwingend. Allerdings läßt sie sich durch zentrale Formulierungen Kants stützen. So wird sie schon durch den Wortlaut der ersten Formel des Kategorischen Imperativs nahegelegt: „handle nur nach derjenigen Maxime, *durch die* du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“¹. Wenn die Maxime selbst es ist, durch die ich sie selbst als allgemeines Gesetz wollen kann, diese Maxime jedoch gleichzeitig den Verallgemeinerungstest des Kategorischen Imperativs bestehen können muß, so ist offenbar das kriterial entscheidende Wollen seinerseits als ein bereits vorab moralisch rationales Wollen zu bestimmen. Paton hat Kants in diesem Punkt „ziemlich sonderbare“ Formulierung so interpretiert, daß Kant durch sie die Gleichzeitigkeit und wechselseitige Durchdringung von materialer und formaler Handlungsmaxime habe verdeutlichen wollen.² Fraglich ist indes, ob es Kant wirklich gelungen ist, diese „interpenetration“ von formalem Moralprinzip und materialen Handlungsmaximen überzeugend zu konstruieren. Denn es fällt schwer sich vorzustellen, wie irgendeine Handlungsmaxime zugleich reale Handlungen und sich selbst als allgemeines Gesetz „wollen“, wie sie also zugleich ihr eigener Gegenstand sein und gleichwohl auch noch wirkliche Handlungen orientieren kann. Erich Adickes hat daher vorgeschlagen, die Formulierung „durch die“ mit „von der“ zu ersetzen.³ Zweifellos ist die von Kant gewählte Formulierung jedoch kein Versehen, befindet sie sich doch im Einklang mit vielen anderen Passagen; beispielsweise mit einer anderen Formulierung des Kategorischen Imperativs, die lautet: „*handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann*“⁴, und mit Kants Betonung, daß diejenigen Maximen, die mit dem Kategorischen Imperativ zu vereinbaren sind, „*sich selbst* zugleich als allgemeine Naturgesetze *zum Gegenstand haben können*“⁵. Es ist hier nicht der Ort, den theoretischen Hintergrund auszuleuchten, vor dem Kant solche Formulierungen gewählt hat, und etwa den Zusammenhang mit der sogenannten ‚Zweiweltenlehre‘, der Dichotomie zwischen Form und Inhalt, der Kantischen Moralpsychologie etc. näher zu bestimmen. Festzuhalten ist aber, daß, wenn man diese Formulierungen wörtlich nimmt, kaum zu erkennen ist, wie Maximen, die mit dem Kategorischen Imperativ in Einklang zu bringen wären, überhaupt *auch* noch reale Handlungen „zum Gegenstand haben“ können.

[...] Hang [...], sich im Zirkel zu drehen und die Sittlichkeit, die er erklären soll, insgeheim voraussetzen nicht vermeiden“; Kant 1968, Bd. 4, S. 443 [GMS].

¹ Kant 1968, Bd. 4, S. 421 [GMS]. [Hervorhebung M.H.W.]

² „Perhaps Kant wishes to emphasise the interpenetration, as it were, of the formal and the material maxim, when he uses the rather curious preposition – »Act only on that maxim *through* which you can at the same time will that it should become a universal law.«“; Paton 1971, S. 136.

³ Vgl. die Anmerkung Karl Vorländers in der von ihm besorgten Ausgabe Kant 1965, S. 42, Anm. b.

⁴ Kant 1968, Bd. 4, S. 436 f. [GMS].

⁵ Kant 1968, Bd. 4, S. 437 [GMS]. [Hervorhebung M.H.W.]

Hegel hat seiner Kritik freilich die alternative Lesart des Kategorischen Imperativs zugrunde gelegt, der zufolge das kriterial maßgebliche Wollen in dem Ein-
Maxime-als-allgemeines-Gesetz-wollen-Können als *empirisches* Wollen, als Ausdruck von ‚Willkür‘¹ (-freiheit) und noch nicht als ein moralisch rationales Wollen gedeutet wird. Auch für diese Lesart lassen sich bei Kant zahlreiche Belege anführen. So rekurriert er in Zusammenhang mit dem Beispiel des lügenhaften Versprechens auf eine ‚empirisch‘-psychologische ‚Triebfeder‘ als Motiv des kriterial entscheidenden Wollens:

„Um [...] mich in Ansehung der Beantwortung dieser Aufgabe, ob ein lügenhaftes Versprechen pflichtmäßig sei, auf die aller kürzeste und doch untrügliche Art zu belehren, so frage ich mich selbst: *Würde ich wohl damit zufrieden sein*, daß meine Maxime, (mich durch ein unwahres Versprechen aus Verlegenheit zu ziehen) als ein allgemeines Gesetz (sowohl für mich als andere) gelten solle?“²

Geht man nun von dieser Lesart aus und wählt eine der zahlreichen nicht-zirkulären Formulierungen des Kategorischen Imperativs, läßt sich der Formalismuseinwurf jedenfalls nicht mehr in der zuletzt vorgeschlagenen Weise begründen. Denn *prima facie* scheint es, daß sich unter den von uns in einer vormoralischen Perspektive präferierten Maximen einige befinden, von denen wir durchaus zugleich wollen können, daß sie als ‚allgemeine Gesetze‘ Geltung hätten. Bedenkt man zudem, daß andererseits – wie am Beispiel der singulären Maximen gezeigt – nicht alle Maximen mit dem Kategorischen Imperativ vereinbar sind, so scheint dieser tatsächlich als eine Art ‚Filter‘ fungieren zu können, der gegenüber einigen, aber eben nicht allen Maximen ‚durchlässig‘ ist.

Zweite Variante, zweiter Subtyp: Formalismus als Implikation des Rigorismus.

Nun könnte man noch in anderer Weise versuchen, den Formalismuseinwand zu untermauern. Wiederum könnte man versuchen zu bestreiten, daß es überhaupt praxisleitende Maximen gebe, die wir als allgemeine Gesetze wollen könnten, aber mit anderer Begründung: mit Argumenten, die auf das noch ausführlicher zu behandelnde Rigorismus-Problem vorgreifen. Nach einer verbreiteten Auffassung hat nämlich Kant den Schwierigkeiten, die sich im Hinblick auf den Fall einer Kollision material gehaltvoller Präskriptionen sozusagen ‚unterhalb‘ des Moralprinzips ergeben, nicht angemessen Rechnung getragen, da er die Möglichkeit moralisch legitimer Ausnahmen von generell formulierten moralischen Pflichten nicht einräumen wollte. Nun kann man sich fragen, ob, wenn nicht schon bei der

¹ Hegel 1970, Bd. 2, S. 461; zum Hintergrund vgl. Dorschel 1992, S. 140 ff.

² Kant 1968, Bd. 4, S. 403 [GMS]. [Hervorhebung M.H.W.]

Begründung material gehaltvoller moralischer Präskriptionen eine Art Ausnahmeverbehalt in diesen Präskriptionen selbst vorgesehen ist, überhaupt *irgendwelche* Präskriptionen denkbar sind, die wir wirklich als in schlechthin *jeder* Situation unmittelbar befolgungsgültige ‚Gesetze‘ wollen könnten. Auf die Hypothese, daß dies nicht der Fall ist, ließe sich offenbar eine alternative Variante des Formalismusvorwurfs stützen. Diese Variante des Formalismusvorwurfs kann indes nicht untersucht werden, ohne bereits die Anschlußfrage nach der ‚Anwendbarkeit‘ der gemäß dem Kategorischen Imperativ – möglicherweise – zu begründenden Präskriptionen zu thematisieren.

4.1.2 Rigorismus der Kantischen Ethik?

Lassen wir uns also auf die Anschlußfrage ein, ob die vom Kategorischen Imperativ gebotene Handlungsorientierung auch in einer umfassenden Perspektive richtig – also auch angemessen, verantwortbar, zumutbar etc. – erscheint. Wie schon bemerkt, wird diese Frage meist unter der Überschrift „Rigorismusproblem“ verhandelt. Der Genauigkeit halber müssen wir dabei die Möglichkeit einräumen, daß mit dem Rigorismusvorwurf nachträglich auch noch der Formalismusvorwurf bestätigt wird; dann nämlich, wenn es gar keine Maxime gäbe, die ein Vernunftsubjekt als allgemeines Gesetz wollen könnte.

Vom ‚Rigorismus‘ der Kantischen Ethik wird in zweierlei Weise gesprochen. Als ‚rigoristisch‘ wird zum einen, vor allem im Anschluß an Schillers Kant-Kritik, Kants als übermäßig schroff wahrgenommene Gegenüberstellung von Neigung und Pflicht kritisiert.¹ Zum anderen wird Kants Ethik im Hinblick auf die Konsequenzen, die sich aus ihr für die Handlungsorientierung in konkreten Situationen ergeben oder zu ergeben scheinen, als ‚rigoristisch‘ bezeichnet. Der zweite Rigorismusvorwurf zielt auf eine – wirkliche oder vermeintliche – *Folgenblindheit* der Ethik Kants. Unterstellt wird, daß diejenigen Handlungsfolgen, die sich aus der Orientierung einer im Sinne Kants moralisch richtigen, weil gemäß dem Kategorischen Imperativ verallgemeinerbaren Maxime *in einer konkreten Handlungssituation* ergeben, für die moralische Beurteilung der Handlungsweise – bzw. der zugrundeliegenden Maxime – keine Rolle spielen.² In ähnlichem Sinne unterscheidet Otfried Höffe zwischen „moralischem“ und „legalistischem“ Rigorismus.³ Die beiden Formen des ‚Rigorismus‘ stehen nicht in unmittelbarem, wohl aber in indirektem Zusammenhang, unter anderem insofern, als beide auch Wurzeln in der

¹ Hierzu z.B. [Tugendhat 1993](#), S. 116 ff.

² Vgl. z.B. [Günther 1988](#), S. 17.

³ [Höffe 2000](#), S. 217 f.; vgl. ebs. [Höffe 1990](#), S. 190 ff.

Kantischen ‚Zweiweltenlehre‘¹ haben. Im folgenden wird ausschließlich die *zweite* Form des Rigorismusvorwurfs thematisiert.

Exkurs: Max Webers Begriff der „Gesinnungsethik“. Diese zweite Form des Rigorismusvorwurfs, der Vorwurf des legalistischen Rigorismus, wird häufig – zumal in der diskursethischen Kant-Rezeption – mit Max Webers (Max Scheler entlehnten²) Begriff der „Gesinnungsethik“ in Verbindung gebracht. Webers Ausführungen sind aber vieldeutig interpretierbar und werden nicht selten verkürzt rezipiert. Es scheint daher sinnvoll, einen interpretatorischen Exkurs einzuschieben.

Weber hat den Begriff „Gesinnungsethik“ an verschiedenen Stellen verwandt, von denen die Gegenüberstellung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik in *Politik als Beruf* die bekannteste ist. „Wir müssen uns klarmachen“, heißt es dort,

„daß alles ethisch orientierte Handeln unter *zwei* voneinander grundverschiedenen, unausragbar gegensätzlichen Maximen stehen kann: es kann »gesinnungsethisch« oder »verantwortungsethisch« orientiert sein. Nicht daß Gesinnungsethik mit Verantwortungslosigkeit und Verantwortungsethik mit Gesinnungslosigkeit identisch wäre. [...] Aber es ist ein abgrundtiefer Gegensatz, ob man unter der gesinnungsethischen Maxime handelt – religiös geredet: »der Christ tut recht und stellt den Erfolg Gott anheim« –, oder unter der verantwortungsethischen: daß man für die (voraussehbaren) *Folgen* seines Handelns aufzukommen hat.“³

Bis hierhin scheint das Charakteristikum der gesinnungsethischen Orientierung in einer völligen Indifferenz gegenüber den Handlungsfolgen zu liegen. Aber dieser Befund bedarf einer Einschränkung: Nur die *äußeren* Handlungsfolgen sind es, die im Rahmen der Gesinnungsethik als irrelevant erscheinen, nicht jedoch die Folgen für die eigene Innerlichkeit:

„Wenn die Folgen einer aus reiner Gesinnung fließenden Handlung üble sind, so gilt ihm nicht der Handelnde, sondern die Welt dafür verantwortlich, die Dummheit der anderen Menschen oder – der Wille Gottes, der sie so schuf. [...] »Verantwortlich« fühlt sich der Gesinnungsethiker nur dafür, daß die Flamme der reinen Gesinnung, die Flamme z.B. des Protestes gegen die Ungerechtigkeit der sozialen Ordnung, nicht erlischt.“⁴

Dementsprechend bedeutet auch eine gesinnungsethische Handlungsorientierung keinen völligen Verzicht auf Zweckrationalität, wiewohl der ‚zweckrationale‘ Anteil gegenüber dem ‚wertrationalen‘ in den Hintergrund gedrängt ist. So wird in

¹ Vgl. hierzu ausführlich [Dorschel 1992](#); vgl. auch [Gronke 1999a](#), S. 38 ff.

² Vgl. [Scheler 1927](#), Kap. 1, Teil 3.

³ [Weber 1988b](#), S. 551 f.; daß Weber hier ausdrücklich von den *voraussehbaren* Folgen spricht, übersieht Otfried Höffe in [Höffe 1992](#), S. 180; daß nicht erst die Menge der *Nebenfolgen*, sondern schon der *Erfolg* gesinnungsethisch irrelevant ist, ignoriert Axel Wüsthube in [Wüsthube 1998](#), S. 53 f.

⁴ [Weber 1988b](#), S. 552.

manchen Passagen der Religionssoziologie die Genese der Gesinnungsethik aus einer zweckrationalen, nämlich auf *göttliche Vergeltung irdischer Taten* gerichteten Orientierung verständlich gemacht; so in Webers Ausführungen zu der „gesinnungsethisch« [...] systematisiert[en]“ Ethik Jesu:

„Deshalb, um sich Schätze im Himmel zu sammeln, soll man auch dem leihen, von dem man vielleicht nichts wiederbekommen wird, – denn sonst ist es kein Verdienst. [...] Man gebe dem Kaiser was sein ist, – was liegt an solchen Dingen? [...] Das Kommen des Reichs kann ein menschliches Tun nicht beschleunigen. Aber man bereite sich darauf vor, daß es komme. Und hier wird dann [...] alles auf die Art der Gesinnung abgestellt, der ganze Inhalt von Gesetz und Propheten mit dem einfachen Gebot der Gottes- und Nächstenliebe identifiziert und der weittragende Satz hinzugefügt: daß man die echte Gesinnung an ihren Früchten, an ihrer Bewährung also, erkennen solle.“¹

Die gesinnungsethisch erhofften ‚Konsequenzen‘ des eigenen Handelns sind nicht solche, die auf der Grundlage unseres ‚diesseitigen‘ Wissens in ‚dieser‘ – äußeren – Welt zu erwarten wären. Der Bereich, für den der Gesinnungsethiker Verantwortung zu übernehmen bereit ist, erstreckt sich allein auf seine eigene Gesinnung. Was hier ins Auge sticht, ist zunächst die Analogie zwischen der von Weber beschriebenen Struktur der Verantwortlichkeit im Rahmen der ‚Gesinnungsethik‘ und dem oben entwickelten Versuch, den Formalismusvorwurf gegen Kants Ethik durch den Nachweis einer Zirkularität im Kategorischen Imperativ zu untermauern. Auch Webers Gesinnungsethiker scheint sich in einem Zirkel verfangen zu müssen, wenn er in der Sorge um die Reinheit seiner eigenen Gesinnung *die einzige* moralisch relevante Sorge erblickt – denn gleichzeitig muß sich diejenige ‚praktische‘ Orientierung, durch welche sich die Reinheit der Gesinnung zu erkennen gibt, wohl wiederum in der Sorge um die Reinheit der Gesinnung manifestieren. Demnach litte die Gesinnungsethik im Sinne Webers an der ‚formalistischen‘ Aporie einer solipsistischen Gewissensethik² bzw. an der von Kant selbst beschriebenen Zirkularität einer ‚Vollkommenheitsethik‘³. Bemerkenswert sind auch die Affinitäten zwischen der allgemeinen Struktur der von Weber beschriebenen religiös-gesinnungsethischen Weltorientierung und derjenigen, die durch die Ethik Kants angeboten wird. Sie werden besonders dann deutlich, wenn man den Blick nicht auf deren normativen Kernbereich verengt, sondern auch den systematischen Kontext betrachtet, in den die Kantische Ethik eingebettet ist. Ebenso wie der protestantische Gesinnungsethiker rechnet auch Kant mit einer tiefgreifenden

¹ Weber 1980, S. 380; zu den Rationalitätstheoretischen Implikationen der Weberschen Begriffsbildung vgl. Habermas 1981, Bd. 1, S. 299 ff.; Schluchter 1971.

² Hegel 1970, Bd. 7, S. 254 ff.

³ Siehe oben S. 104, Anm. 2.

moralischen Irrationalität oder besser A-Rationalität der Welt. Gleich jenem hält er die Unbedingtheit der moralischen Sollensforderung nicht deshalb aufrecht, weil er davon überzeugt wäre, daß – in der diesseitigen Welt! – „aus Gutem nur Gutes, aus Bösem nur Böses folgen“¹ könne, sondern *trotz* der Überzeugung, daß sich dies *nicht* so verhält. In Kants Zweiweltenlehre läßt sich unschwer eine Säkularisierung der Zwei-Reiche-Lehre Luthers erkennen. Selbst die Hoffnung auf eine göttliche Sanktionierung der diesseitigen Pflichterfüllung oder Pflichtverfehlung, die Weber am Ursprung der christlich-religiösen Gesinnungsethik wirken sah, hat Kant nicht aufgegeben, sondern nur zu einem Postulat der praktischen Vernunft verdünnt. Offenbar sind es nun gerade diese Parallelen zu der von Weber beschriebenen Weltsicht des religiösen Gesinnungsethikers, welche die Möglichkeit einer *formalistischen* Lesart der Ethik Kants eröffnen. Interpretiert man Kants Moralphilosophie nämlich im Ausgang von seiner Zweiweltenlehre, so gelangt man zu Konsequenzen, welche die Zirkularitäts-Variante des Formalismusvorwurfs bestätigen. Denn zwischen die objektive Welt der kausal konstituierten Erscheinungswelt und die solipsistisch konzipierte transzendental-subjektive Welt, in der Freiheit soll gedacht werden können, läßt sich eine *soziale* Welt, in der freie Handlungen zum Gegenstand der Erfahrung werden könnten, nicht mehr hineinzwängen: „Zwischen den freien denkenden Subjekten ist Erfahrung nicht möglich, so daß deren freie Handlungen nicht *erscheinen* können.“² Dies aber hat die „*logische Auflösung des Handlungsbegriffs*“³ zur Folge.⁴ Vor diesem Hintergrund scheint dann die oben beschriebene vitiöse Zirkularität der im Bannkreis transzendentaler Freiheit befangenen ‚praktischen‘ Orientierung am Kategorischen Imperativ, die lediglich sich selbst zu orientieren vermag, unvermeidlich, eine Ethik, die freie Interventionen in die intersubjektiv wahrnehmbare Außenwelt anleiten könnte, jedoch unmöglich zu sein.

Trotz aller Analogien zwischen Elementen des Weberschen Gesinnungsethik-Begriffs und der Zirkularitäts-Lesart des Formalismusvorwurfs sollte Gesinnungs-

¹ Weber 1988b, S. 554.

² Böhler 1985, S. 57.

³ Böhler 1985, S. 56; vgl. ebd. ff.

⁴ „Wenn nämlich die Erfahrungswelt einem lückenlosen Kausal determinismus unterliegt, der zumindest in Raum und Zeit als unabhängig von jeder zusätzlichen Determination durch eine »Kausalität aus Freiheit« unterstellt werden muß (so die Kantische Voraussetzung!), dann ist es im Prinzip gar nicht möglich, durch vernunftbestimmte Handlungen in der Erfahrungswelt eine kausal zurechenbare Wirkung zustandezubringen. Genau dies aber – nämlich: durch die Eingriffshandlung *A* eine erfahrbare Wirkung *B* herbeiführen zu können, die ohne *A* nicht eingetreten wäre – ist die *transzendentalpragmatische* (d.h. nicht nur mentalistisch transzendente!) Voraussetzung bereits der experimentellen Physik; vollends aber ist es die Voraussetzung jedes politischen Handlungseingriffs in die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit im Sinne einer instrumentellen Ausnutzung von Gelegenheiten zur Erreichung von Zielen (seien diese nun im Einklang mit der »praktischen Vernunft« oder nicht).“ Apel 1988, S. 101 mit Bezug auf Wright 1974, Kap. 2; Apel 1979, S. 97 ff., 129 ff.

ethik nicht mit Formalismus identifiziert werden. Oben hatten wir die einen Kriterienzirkel beinhaltende Deutung des Kategorischen Imperativs zugunsten einer plausibleren Lesart hinter uns gelassen und wollen im folgenden dabei bleiben, unbesorgt um die Frage, wie sich diese Lesart in Kants philosophisches Gesamtsystem einfügen ließe. Die Gleichsetzung von ‚Gesinnungsethik‘ mit ‚Formalismus‘ würde den Intentionen der Weberschen Begriffsbildung nicht gerecht. Obwohl nämlich die Verkürzung des Gegenstands bzw. des Bereichs der moralischen Verantwortung auf die solipsistisch interpretierte Verantwortungsinstanz, auf die Innerlichkeit der ‚Gesinnung‘, die Zirkularitätsvariante des Formalismus nach sich zieht – sofern man die philosophische Frage nach den Kriterien des Gesollten überhaupt stellt –, ist diese Konsequenz von Weber nicht thematisiert worden. Das dürfte daran liegen, daß er sich primär mit der Gestalt *religiöser* Gesinnungsethiken beschäftigt hat, innerhalb derer die materialen Gehalte der moralischen Orientierung als gegeben vorausgesetzt und das Problem ihrer Gewinnung bzw. Rechtfertigung gar nicht eigens reflektiert wird. Deshalb hatte der von Weber thematisierte ‚Akosmismus‘ der religiösen Gesinnungsethiken nicht die gleiche Relevanz wie der analoge ‚Akosmismus‘ der Kantischen Freiheitskozeption. Weber hat seinen Begriff der Gesinnungsethik am Beispiel der christlichen Ethik gewonnen und deren ‚materialen‘ Gehalt u.a. mit Hinweisen auf die Gebote der Gottes- und Nächstenliebe und die Gehalte der Bergpredigt immer wieder klar benannt.

Vor allem ist aber zu betonen, daß, falls Weber eine Identifikation von Gesinnungsethik mit Formalismus im oben definierten Sinne vorgeschwebt hätte, er Kant von diesem Vorwurf ausdrücklich hätte ausnehmen müssen. Denn ihm zufolge handelt es sich um „ein schweres (freilich weitverbreitetes) Mißverständnis, wenn geglaubt wird: »formale« Sätze wie etwa die der Kantischen Ethik enthielten keine *inhaltlichen* Weisungen“¹. Gesinnungsethik im Sinne Webers ist durchaus imstande, reale Handlungen zu orientieren, sie ist nicht inhaltsleer. Bei der Wahl einer Handlungsweise und bei der Handlungsrechtfertigung werden jedoch die äußeren Handlungsfolgen, die in der realen, ‚diesseitigen‘ Handlungswirklichkeit – in der jeweils konkreten Handlungssituation – zu erwarten sind, als irrelevant angesehen.² Diese Formulierung stellt allerdings, aus Gründen, auf die wir noch zurückkommen werden, keine vollständige Definition der Gesinnungsethik im Sinne Webers dar.

¹ Weber 1988a, S. 504.

² Webers Gegenüberstellung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik ist offenbar nicht identisch mit der – seinerzeit noch nicht eingeführten – Unterscheidung zwischen deontologischen und teleologischen Ethiken (erstmalig bei Broad 1979; Muirhead 1932; für eine aktuelle Standarddefinition vgl. Frankena 1994, S. 30 ff.). In größter Nähe bewegt sich Weber 1988c, S. 552 f.

Abhängigkeit des Rigorismusvorwurfs von der Deutung des Maximenbegriffs.

Wenn man nun von diesen vorläufigen Definitionen von „legalistischem Rigorismus“ und „Gesinnungsethik“ ausgeht – wie steht es dann mit einer Einordnung der Ethik Kants? Was die Rolle von Folgenerwägungen in der Ethik Kants betrifft, ist zunächst folgendes zu sagen: Zweifellos sind Folgenerwägungen bei der Prüfung der Verallgemeinerbarkeit von Maximen gemäß dem Kategorischen Imperativ keineswegs ausgeschlossen, sondern – in einem *Teil* der Fälle – sogar vorausgesetzt. In der *Grundlegung* unterscheidet Kant zwischen zwei verschiedenen Typen mißglückender Verallgemeinerung:

„Einige Handlungen sind so beschaffen, daß ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz *gedacht* werden kann; weit gefehlt, daß man noch *wollen* könne, es [recte: sie] *sollte* ein solches werden. Bei anderen ist zwar jene Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es ist doch unmöglich zu *wollen*, daß ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werde, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde.“¹

Kant zufolge entsprechen diesen beiden Fällen zugleich die beiden Möglichkeiten des „pflichtentheoretischen Fundamentalunterschieds“² zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten: „Man sieht leicht“, so fährt er fort, „daß die erstere der strengen oder engeren (unnachlässlichen) Pflicht, die zweite nur der weiteren (verdienstlichen) Pflicht widerstreite.“³ Klar scheint nun, daß ich wenigstens im zweiten Fall, in dem die moralische Verwerflichkeit einer Handlungsmaxime nicht schon aus der Unmöglichkeit, sie als allgemeines Gesetz zu *denken*, ersichtlich ist, Folgenerwägungen anstellen muß, um festzustellen, ob ich „wohl damit zufrieden sein“ würde, „daß meine Maxime [...] als ein allgemeines Gesetz (sowohl für mich als andere) gelten solle“⁴. Denn ob ich hiermit „zufrieden sein“ würde, kann ich kaum unabhängig von der Frage entscheiden, *welche Folgen* die allgemeine Geltung des entsprechenden Gesetzes (jedenfalls ‚für mich‘) mit sich brächte. Daß Kant den ‚Widerspruch im Willen‘ tatsächlich in diesem Sinne verstanden hat, wird an seinen Ausführungen zum vierten Beispiel (Gibt es eine Pflicht zum Beistand in der Not?) besonders deutlich, in denen er selbst fiktiv Folgeüberlegungen anstellt, um einen Widerspruch im Willen desjenigen aufzufinden, der eine Pflicht, anderen in der Not beizustehen, ablehnt:

„Ogleich es möglich ist, daß nach jener Maxime ein allgemeines Naturgesetz wohl bestehen könnte, so ist es doch unmöglich, zu *wollen*, daß ein sol-

¹ Kant 1968, Bd. 4, S. 424 [GMS].

² Kersting 1993, S. 190.

³ Kant 1968, Bd. 4, S. 424 [GMS].

⁴ Kant 1968, Bd. 4, S. 403 [GMS].

ches Princip als Naturgesetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, *indem der Fälle sich doch manche eräugnen können, wo er anderer Liebe und Theilnehmung bedarf*, und wo er durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesetz sich selbst alle Hoffnung des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde.“¹

Insofern sind Folgenüberlegungen unvermeidlich Bestandteil der Überlegungen, durch die im Rahmen der Kantischen Ethik die moralische Gültigkeit von Handlungsmaximen und damit der Inhalt einer ‚reinen Gesinnung‘ bestimmt wird. Insofern wäre die Verantwortung eines moralischen Akteurs für die ‚Reinheit‘ seiner Gesinnung, sofern diese im Sinne der Kantischen Ethik definiert wird, *gleichbedeutend* mit der Verantwortung dafür, daß die Folgen einer *allgemeinen* Befolgung derjenigen Maxime, von der sein jeweiliges Handeln geleitet ist, akzeptabel (wenigstens ‚für ihn‘) sind. Aber ist sie auch gleichbedeutend mit der Verantwortung für die *moralische* Akzeptabilität der *real erwartbaren* Handlungsfolgen? Der *erste* Aspekt dieser Frage zielt auf den Solipsismus der Kantischen Ethik: Ist, wie Kant supponiert, dasjenige, was ‚für mich‘ (ein *einzelnes* Vernunftwesen) als allgemeines Gesetz akzeptabel ist, auch akzeptabel aus der Perspektive *aller* endlichen Vernunftwesen, und d.h.: *moralisch* akzeptabel? Dieser Aspekt soll vorerst außer Betracht bleiben. Der *zweite* Aspekt der Frage zielt auf folgendes: Sind diejenigen Handlungsfolgen, die im Rahmen der Orientierung an Kants Kategorischen Imperativ eine Rolle spielen, mit denjenigen *konkret*, d.h. in *dieser* realen Handlungssituation erwartbaren Folgen identisch, deren Berücksichtigung das Kriterium einer Verantwortungsethik im Sinne Webers darstellt? Die Beantwortung der zweiten Frage scheint nun von der Deutung des kantischen Maximenbegriffs (vor allem im Hinblick auf den Spezifitätsgrad der Maximen) sowie vom Verhältnis zwischen Maxime und konkreter Handlungsorientierung im Einzelfall (also dem Problem der ‚Anwendung der Maximen‘) abhängig zu sein.

Was die Deutung des Maximenbegriffs angeht, so lassen sich im Hinblick auf den Spezifitätsgrad² der Maximen idealtypisch drei Lesarten unterscheiden. Im folgenden sollen sie exemplarisch durch Otfried Höffe, Ernst Tugendhat und Richard M. Hare vertreten werden.

Erste Deutung: Maximen entsprechen mittleren Prinzipien. Die erste Deutung des Maximenbegriffs erscheint, geht man von Kants Formulierungen in der *Grundlegung* aus, am naheliegendsten. Dieser Deutung zufolge entsprechen Maximen – hinsichtlich ihres Spezifitätsgrades – den sogenannten ‚mittleren Prinzi-

¹ Kant 1968, Bd. 4, S. 423 [GMS]. [Hervorhebung M.H.W.]

² Für eine Unterscheidung möglicher Dimensionen der Unterscheidung „generell – spezifisch“ vgl. Wimmer 1980, S. 10 f.

pien‘ (*axiomata media*).¹ Die Maximen stehen mithin in der Mitte zwischen dem Moralprinzip selbst und der sozusagen ‚kasuistischen‘ Ebene der konkreten, auf *diese* ganz spezifische Situation bezogenen Handlungsorientierung. Richtet sich das Moralprinzip an alle denkbaren Moraladressaten in allen Situationen, so sind die gemäß dem Moralprinzip zu prüfenden Handlungsmaximen zumeist nur in *bestimmten* Situationen relevant. So ist beispielsweise das Lügenverbot nur an diejenigen Wesen gerichtet, denen „die Alternative »ehrlich – unehrlich«“ überhaupt offensteht,² und es ist nur einschlägig in Situationen, in denen eine Lüge überhaupt zur Diskussion steht (also beispielsweise nicht dann, wenn ich vor der Entscheidung stehe, einen Ertrinkenden zu retten). Sind Maximen einerseits spezifischer als das Moralprinzip selbst, so sind sie andererseits auch nicht *unbegrenzt* spezifisch. Maximen sind, wie die Etymologie nahelegt, die jeweils *obersten* (d.h. *generellsten*) unter den material gehaltvollen Präskriptionen, an denen Handeln subjektiv orientiert ist. Diese Interpretation kann, so scheint es, zwanglos an die von Kant in der ‚*Grundlegung*‘ selbst gegebenen Beispiele anknüpfen.³ Eine entsprechende Interpretation des Maximenbegriffs findet sich bei Höffe. Ihm zufolge handelt es sich bei Maximen „nicht um irgendwelche selbstgesetzte[n] Regeln“:

„Es geht vielmehr um die im jeweiligen Handlungskontext letzten, es geht um allgemeine Bestimmungsgründe, die deshalb noch »mehrere Regeln unter sich haben« (KpV, S. 19); um allgemeine Bestimmungsgründe allerdings, sofern sie noch eine inhaltliche Orientierung für menschliche Praxis bieten. Denn bei näherer Betrachtung der kantischen Begriffsverwendung erkennt man in Maximen einen mittleren Allgemeinheitsgrad zwischen gewöhnlichen Vorsätzen (unmittelbaren oder »untersten« selbstgesetzten Handlungsregeln) auf der einen Seite und einheitlichen, alle Bereiche und Aspekte der Lebens-

¹ Freilich sind die Maximen zunächst nur die *subjektiven* Prinzipien des Wollens; die *axiomata media* sind jedoch Präskriptionen, denen im Rahmen einer ethischen Konzeption der Status *objektiv* gültiger moralischer ‚Gesetze‘ zugeschrieben wird. Da im Rahmen der Kantischen Ethik die Begründung objektiv gültiger Präskriptionen indes durch eine Prüfung der zunächst subjektiven Maximen erfolgt, wird das ‚Ergebnis‘ dieser Prüfung, die entsprechenden objektiven Verbots- und Erlaubnisgesetze und Gebote (Höffe, Wellmer u.a. gehen mit Recht davon aus, daß sich durch eine handlungstheoretische Negation von moralisch gültigen Verboten im Rahmen der Kantischen Ethik auch Gebote gewinnen lassen; vgl. Wellmer 1986, S. 21 f.; Höffe 2000, S. 219 f., z. T. textidentisch Höffe 1990, S. 189), notwendigerweise *denselben* Spezifikationsgrad aufweisen wie die Ausgangsmaximen.

² Vgl. Höffe 2000, S. 213.

³ Als Beispiele für Maximen nennt Kant: Ich werde, „wenn ich im Gedränge bin, [...] ein Versprechen thun in der Absicht, es nicht zu halten“; Kant 1968, Bd. 4, S. 402 [GMS]; „ich mache es mir aus Selbstliebe zum Princip, wenn das Leben bei seiner längern Frist mehr Übel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen“; „wenn ich mich in Geldnoth zu sein glaube, so will ich Geld borgen und versprechen es zu bezahlen, ob ich gleich weiß es werde niemals geschehen“; ebd., S. 422; „ich hänge lieber dem Vergnügen nach, als mich mit Erweiterung und Verbesserung meiner glücklichen Naturanlagen zu bemühen“; „zu anderer Wohlbefinden werde ich nichts beitragen und ihnen in der Not nicht beistehen“; vgl. ebd., S. 423.

führung gleicherweise umgreifenden und insofern von spezifischen Inhalten ganz entleerten Gesamtentwürfen der Existenz auf der anderen Seite.¹

Dieser im Vergleich zu situationsspezifischen Handlungsregeln höhere Allgemeingrad der Maximen hat Höffe zufolge den Vorteil, daß „durch sie die Biographie eines Menschen nicht in eine bald unübersehbare Mannigfaltigkeit von Regeln und noch weniger in unendlich viele Einzelhandlungen aufgesplittert“² werde. Diesem Vorteil korrespondiert allerdings ein Problem, das verständlich werden läßt, inwiefern die Ethik Kants eine Gesinnungsethik im oben definierten Sinne sein *könnte*. Maximen – und also auch die korrespondierenden objektiven Moralgesetze – sind in dieser Interpretation nicht *unbegrenzt* situationsspezifisch; und da die Folgen, die sich aus der Anwendung einer Maxime in einer *bestimmten* Situation ergeben, nicht allein durch die Maxime, sondern auch durch die Merkmale der Situation determiniert werden, ist die Orientierung an begrenzt spezifischen Maximen auch nur begrenzt *folgensensitiv*, d.h.: nur begrenzt empfindlich gegenüber den in der jeweiligen konkreten Handlungssituation zu erwartenden Folgen. Ob es sich bei Kants Ethik um eine Gesinnungsethik handelt, hinge demnach von der Frage ab, wie die Anwendung dieser Moralgesetze konzipiert wird; genauer: Inwieweit die eingeschränkte Folgensensitivität bei der *Begründung* dieser Gesetze bei ihrer *Anwendung* wieder kompensiert werden kann. Auf einen ‚legalistischen Rigorismus‘ würde es hinauslaufen, wenn die Moralgesetze, die sich aus der Prüfung der Handlungsmaximen am kategorischen Imperativ gewinnen lassen, als unbedingt und unmittelbar ‚befolgungsgültig‘ verstanden würden, wenn also weitere Folgenüberlegungen bei der Anwendung der Moralgesetze, die auf eine situationsbedingte Einschränkung ihrer Befolgungsgültigkeit zielen würden, unzulässig wären. Falls es sich so verhielte, wäre Kants Ethik auch als ‚Gesinnungsethik‘ im oben definierten Sinne zu bezeichnen, da die Folgen, die bei der Befolgung der Moralgesetze innerhalb vielfältiger konkreter Handlungssituationen auftreten könnten, bei der Formulierung bzw. Rechtfertigung dieser Moralgesetze nicht vollständig berücksichtigt werden *könnten*, bei deren Applikation aber nicht noch einmal eigens berücksichtigt werden *dürften* – jedenfalls nicht in der Weise, daß die Befolgungsgültigkeit der Moralgesetze eingeschränkt würde. „Was wir in der Umgangssprache eine Gesinnungsethik nennen, meint“, wo es um die Kanti-

¹ Höffe 1979, S. 89 f.; das Binnenzitat lautet vollständig: „Praktische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. Sie sind subjectiv oder *Maximen*, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjects gültig von ihm angesehen wird; objectiv aber oder praktische *Gesetze*, wenn jene als objectiv, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig, erkannt wird.“ Kant 1968, Bd. 5, S. 19 [KpV].

² Höffe 1977, S. 369; vgl. ebs. Höffe 1979, S. 90 f.; Höffe 1992, S. 187 f.

sche Ethik geht, in der Tat „oft nichts anderes als ein absolutes Ausnahmeverbot“.¹ Diese umgangssprachliche Begriffsverwendung ist allerdings angreifbar. Max Weber hat die Gesinnungsethik nämlich nicht nur der Verantwortungsethik, sondern, was vielfach übersehen wird, auch einer starren, in Höffes Sprachgebrauch ‚legalistischen‘ Pflichtenethik entgegengesetzt. Wie Weber in *Wirtschaft und Gesellschaft* hervorhebt, „sprengt“ nämlich

„gerade die [...] Systematisierung des religiös Gesollten zur »Gesinnungsethik« [...] die Stereotypierung der Einzelnormen zugunsten der »sinnhaften« Gesamtbeziehung der Lebensführung auf das religiöse Heilsziel. Sie kennt kein »heiliges Recht«, sondern eine »heilige Gesinnung«, welche je nach der Situation verschiedene Maximen des Verhaltens sanktionieren kann, also elastisch und anpassungsfähig ist.“²

Die oben formulierte vorläufige Erläuterung der ‚Gesinnungsethik‘ bringt Webers Intentionen also nur unvollständig zum Ausdruck. Die Tatsache, daß in ihrem Rahmen die unter Realbedingungen in einer konkreten Handlungssituation erwartbaren ‚äußeren‘ (außerhalb der *Innenwelt* des Handelnden erkennbaren) Folgen keine Relevanz für die Bestimmung der moralisch richtigen Handlungsweise besitzen, ist nur eine notwendige, aber keine zureichende Bedingung für die Charakterisierung einer Ethik als Gesinnungsethik. Hinzutreten muß offenbar, daß die Indifferenz gegenüber den äußeren Folgen aus der exklusiven Orientierung an einem ‚außerweltlichen‘ Ziel resultiert. Der Verantwortungsethik stehen mithin in der ‚legalistischen‘ Pflichtenethik einerseits und der Gesinnungsethik andererseits *zwei* Ethiktypen gegenüber, die das Merkmal mangelnder Berücksichtigung der konkret erwartbaren Handlungsfolgen teilen, sich jedoch in Hinblick auf die Gründe für dieses Merkmal unterscheiden.³

Nach diesem terminologischen Einschub ist nun zu fragen: Hat Kant tatsächlich, was für die Charakterisierung seiner Ethik als ‚legalistische Pflichtenethik‘ notwendig wäre, *Folgenerwägungen* bei der *Anwendung* material gehaltvoller moralischer Präskriptionen *ausgeschlossen*? Zweifellos hat er dies nicht vollständig getan. Folgenerwägungen sind, wie Höffe betont, mindestens insofern erlaubt, als sie zur Ausführung des vom gültigen praktischen Gesetz Gebotenen notwendig sind: „Kant läßt [...] – und vielleicht trivialerweise – Folgenüberlegungen bei der Anwendung moralischer Grundsätze zu; wer etwa das Hilfsgebot ernst nimmt, muß wissen, welche Handlungen die Überwindung, mindestens Linderung einer

¹ Höffe 1990, S. 194.

² Weber 1980, S. 349.

³ Gerhard Schönrich hebt einen anderen Aspekt des Weberschen Begriffs der Gesinnungsethik hervor, der eine Anwendung auf die Ethik Kants ebenfalls erschwert; vgl. Schönrich 1994, S. 23 f.

Notlage zur Folge hat.“¹ Allerdings sind solche Folgenerwägungen nur dort möglich (und notwendig), wo die Moralgesetze überhaupt einen entsprechenden Spielraum übrig lassen, der durch ‚technische‘ bzw. zweckrationale (oder, wie in Höffes Beispiel, auch ‚pragmatische‘ bzw. evaluative) Überlegungen gefüllt werden kann und muß. Dies ist bei den *vollkommenen* Pflichten jedoch nicht der Fall. „Weil die vollkommenen Pflichten *Einzelhandlungen verbieten*“², bedarf deren Befolgung keiner weiteren Erwägungen. Überdies sind die bislang erwähnten Folgenerwägungen insofern tatsächlich ‚trivial‘, weil sie lediglich technische sowie – soweit in der jeweiligen Präskription vorgesehen – pragmatische Fragen (im Sinne Kants) und also per definitionem noch nicht *moralische* Fragen – beispielsweise moralische ‚Hindernisse‘ einer Anwendung der jeweiligen Präskription – betreffen. In der *Metaphysik der Sitten* hat Kant allerdings auch eine andere, keineswegs triviale Problematik der Anwendung moralischer Maximen reflektiert, nämlich die Möglichkeit einer *Maximenkollision*. Die Unterscheidung zwischen *vollkommenen* und *unvollkommenen* Pflichten wird in dieser Schrift zur Differenz zwischen Rechtspflichten und Tugendpflichten ausgebaut.³ Während erstere unmittelbar *Handlungen* normieren, betreffen letztere allein die *Maximen* der Handlungen. Kant zufolge lassen nun die Tugendpflichten der Befolgung einen Spielraum, der über denjenigen bloßer zweckrationaler Ausführungserwägungen hinausgeht. Dieser Spielraum dürfe allerdings nicht als „eine Erlaubniß zu Ausnahmen von der Maxime der Handlungen“ verstanden werden, „sondern nur [als] die der Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere (z.B. die allgemeine Nächstenliebe durch die Elternliebe), wodurch in der That das Feld für die Tugendpraxis erweitert“⁴ werde. Allerdings: Auch dieser letzte Fall legitimer Folgenerwägungen bei der Orientierung an Moralgesetzen ist nur bei *unvollkommenen* Pflichten möglich. Eine Kollision von *Handlungspflichten* schließt Kant aus – und hat sogar, so scheint es, ein schlagendes Argument dafür parat:

„Ein *Widerstreit der Pflichten* [...] würde das Verhältniß derselben sein, durch welches eine derselben die andere (ganz oder zum Theil) aufhobe. – Da aber Pflicht und Verbindlichkeit [...] Begriffe sind, welche die objective praktische *Nothwendigkeit* gewisser Handlungen ausdrücken, und zwei einander entgegengesetzte Regeln nicht zugleich nothwendig sein können, sondern wenn

¹ Höffe 2000, S. 209 f.; vgl. (passagenweise textidentisch) Höffe 1990, S. 184 f. vgl. auch schon Höffe 1977, S. 368 f.

² Höffe 2000, S. 214; Höffe zufolge gilt dies ungeachtet ihrer semantischen Form; auch der Gehalt der in Form eines *Gebots* formulierten vollkommenen Pflicht „Verträge sind einzuhalten!“ besteht in einem Verbot.

³ Zum Begriff der Rechts- und Tugendpflichten und zu den Modifikationen der Unterscheidung zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten vgl. Kersting 1993, S. 181 ff.

⁴ Kant 1968, Bd. 6, S. 390 [MST].

nach einer derselben zu handeln Pflicht ist, so ist nach der entgegengesetzten zu handeln nicht allein keine Pflicht, sondern sogar pflichtwidrig: so ist eine *Collision* von *Pflichten* und Verbindlichkeiten gar nicht denkbar [...]. Es können aber gar wohl zwei *Gründe* der Verbindlichkeit [...], deren einer aber oder der andere zur Verpflichtung nicht zureichend ist [...], in einem Subject und der Regel, die es sich vorschreibt, verbunden sein, da dann der eine nicht Pflicht ist. – Wenn zwei solcher Gründe einander widerstreiten, so sagt die praktische Philosophie nicht: daß die stärkere Verbindlichkeit die Oberhand behalte [...], sondern der stärkere *Verpflichtungsgrund* behält den Platz...“¹

Nun sind die vollkommenen Pflichten allerdings als *Pflichten*, nicht als Verpflichtungsgründe konzipiert. Es kommt ihnen daher *unbedingte* Verbindlichkeit im Sinne strikter *Befolgungsgültigkeit* zu. Wer gemäß vollkommenen Pflichten handelt, dem sind gute oder schlechte Folgen, die aus seiner Handlung resultieren, nicht zuzurechnen:

„Die guten oder schlimmen Folgen einer schuldigen Handlung – im gleichen die Folgen der Unterlassung einer verdienstlichen – können dem Subject nicht zugerechnet werden [...]. Die guten Folgen einer verdienstlichen – im gleichen die schlimmen Folgen einer unrechtmäßigen Handlung können dem Subject zugerechnet werden...“²

Kants Ethik ist also zwar nicht in bezug auf die unvollkommenen bzw. ‚weiten‘ Tugendpflichten, wohl aber in bezug auf die vollkommenen, ‚engen‘ und ‚unnachlässlichen‘ Rechtspflichten als legalistische Pflichtenethik zu charakterisieren. Bei der Einhaltung der Rechtspflichten sind Folgenerwägungen nicht am Platz. Nun könnte der pflichtenethische Rigorismus, der Kants Rechtslehre kennzeichnet, dadurch kompensiert (oder wenigstens relativiert) werden, daß der Fall einer Kollision zwischen Rechts- und Tugendpflichten mit der Möglichkeit einer Einschränkung jener zugunsten dieser vorgesehen würde; in ähnlicher Weise vielleicht, wie dies in der berühmten Radbruchschen Formel für den Fall eines Konflikts zwischen Recht und Gerechtigkeit vorgesehen ist. Eine solche Möglichkeit ist im

¹ Kant 1968, Bd. 6, S. 224 [MSR].

² Kant 1968, Bd. 6, S. 228 [MSR]. Gerhard Schönrich bemerkt hierzu, gestützt auf Kants Schrift *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, daß Kant nicht nur „überhaupt Folgen berücksichtigt [...], sondern daß er Folgen berücksichtigt, an die seine Kritiker gar nicht gedacht haben“, nämlich *unvorhersehbare* Folgen; hierin liege „eine grundstürzende Erweiterung des Konzepts einer Folgenverantwortungsethik“; Schönrich 1994, S. 15. Kant hat eine derart „grundstürzende“ Erweiterung jedoch – mit gutem Grund – *nicht* vorgesehen. In der erwähnten Schrift spricht er ausschließlich von der Haftbarkeit für Folgen, „so unvorhergesehen sie auch sein mögen“ (Kant 1968, Bd. 8, S. 427); daß unter diesen unvorhergesehenen auch die *unvorhersehbaren* imputabel sein sollen, macht er an keiner Stelle deutlich. (Freilich ergeben sich bei dem Versuch, die Grenze festzulegen, von der an Folgen unvorhersehbar sind, ernste Schwierigkeiten. Ethisch relevant ist weniger die Frage einer strikten Unvorhersehbarkeit von Folgen überhaupt als die Frage, wie weit die Verpflichtung des Akteurs reicht, sich um eine Folgenprognose zu *bemühen*.)

Rahmen der praktischen Philosophie Kants jedoch ausdrücklich ausgeschlossen. Rechts- und Tugendpflichten beziehen sich ja auf unterschiedliche ‚Gegenstände‘: Rechtspflichten gebieten *pflichtgemäße Handlungen*, Tugendpflichten *moralische Handlungsorientierungen*.¹ Moralische Orientierung im Handeln bedeutet pflichtgemäßes Handeln aus Pflicht. Die Übereinstimmung der jeweiligen Handlungsweise mit den Rechtspflichten muß also schon sichergestellt sein, bevor überhaupt über die Moralität oder Immoralität der Handlungs*maxime* entschieden werden kann: „Die Moralität ist gegen die Legalität nicht neutral; sie bedeutet eine die Legalität voraussetzende, zweite Stufe der Moral.“² Tugendpflichten sind den Rechtspflichten also in geltungstheoretischer Hinsicht nachgeordnet. „Das Recht“, so beschreibt es plastisch Wolfgang Kersting, „spannt sich wie ein Filter vor die Tugendäußerungen und läßt nur die passieren, die mit dem Rechten in Übereinstimmung stehen.“³ Aus *diesem* Grund konnte Kant in seiner Schrift *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* zu den bekannten kontraintuitiven Konsequenzen kommen, denn in dieser Schrift ist, wie Kant betont, „von einer *Rechtspflicht*“, nämlich dem Lügenverbot, „die Rede“⁴; und eine solche darf nicht allein durch keine bloße Mitleidsneigung, sondern auch durch keine ‚unvollkommene‘ *Tugendpflicht* eingeschränkt werden.

Höffe und Schönrich haben allerdings gegen diese Interpretation Einwände erhoben. Höffe zufolge vertritt Kant in besagter Schrift nicht den legalistischen, sondern lediglich den moralischen Rigorismus: Er plädiere nicht für eine absolute Ausnahmslosigkeit des Lügenverbots, sondern lediglich für die „relative Ausnahmslosigkeit“⁵; das Ausnahmeverbot beschränke sich auf Ausnahmen ‚aus Neigung‘, nicht auf Ausnahmen überhaupt (z.B. Ausnahmen zugunsten anderer Pflichten). Entsprechend interpretiert Höffe die Unterscheidung zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten: „Die Ausnahmen, die die unvollkommenen Pflichten erlauben, die vollkommenen dagegen nicht, beziehen sich allein auf die Neigung.“⁶ Was nun die Schrift *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* betreffe, so sei der „Titelbegriff »Menschenliebe« [...] als eine Neigung, freilich als eine achtenswerte Neigung zu verstehen. In erster Linie“ diskutiere Kant in dieser Schrift „nicht eine Pflichtenkollision – Lügenverbot kontra Hilfsgebot –, sondern wieder [wie in der *Grundlegung*] die Alternative »Pflicht oder Neigung«“⁷. Diese Interpretation scheint jedoch gewagt: *Erstens* finden sich

¹ Vgl. Kant 1968, Bd. 6, S. 390 [MST].

² Höffe 1990, S. 186.

³ Kersting 1993, S. 196.

⁴ Kant 1968, Bd. 8, S. 426, Anm.

⁵ Höffe 1990, S. 192 f.

⁶ Höffe 1990, S. 193.

⁷ Höffe 1990, S. 195.

für Höffes Auffassung, daß Kant in seiner Beispieldiskussion die ‚Menschenliebe‘ nicht als eine Tugendmaxime, sondern als (im Sinne Kants ‚pathologische‘) Neigung verstanden wissen wollte, keine Anhaltspunkte – im Gegenteil. Dagegen spricht nicht nur der Wortlaut der absoluten Formulierungen Kants, in denen die Wahrhaftigkeitspflicht z.B. als „ein heiliges, unbedingt gebietendes, durch *keine* Convenienzen einzuschränkendes Vernunftgebot“¹ oder als eine „*unbedingte* Pflicht [...] , die in *allen* Verhältnissen gilt“², bezeichnet wird, sondern auch die Tatsache, daß Kant in der (im gleichen Jahr erschienenen) *Metaphysik der Sitten* zwar nicht die Menschen-, aber immerhin die „allgemeine Nächstenliebe“³ ausdrücklich als eine Tugendpflicht (und eben nicht als bloße Neigung) einführt. Nicht „Pflicht versus Neigung“, sondern „Rechtspflicht versus Tugendpflicht“ ist das Thema, das Kant in *Über ein vermeintes Recht... diskutiert*. Zweitens läßt sich die von Höffe in Anspruch genommene Unterscheidung zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten nach der Möglichkeit von Ausnahmen aus Neigung (also gemäß der von Höffe so genannten ‚relativen Ausnahmslosigkeit‘) nur in der *Grundlegung* nachweisen, und ist dort ausdrücklich als vorläufig gekennzeichnet: „Man muß hier wohl merken“, so hatte Kant dort formuliert, „daß ich die Eintheilung der Pflichten für eine künftige *Metaphysik der Sitten* mir gänzlich vorbehalte [...]. Übrigens verstehe ich hier unter einer vollkommenen Pflicht diejenige, die keine Ausnahme zum Vortheil der Neigung verstattet.“⁴ Kersting hält diese Definition, meines Erachtens mit guten Gründen, für ein beiläufiges Versehen Kants. Denn, so führt Kersting – in Einklang mit den sonst überall in der *Grundlegung* gemachten Annahmen – aus:

„Wenn eine vollkommene Pflicht dadurch gekennzeichnet sein soll, daß sie »keine Ausnahme zum Vortheil der Neigung verstattet«, dann bleibt die spezifische Differenz Vollkommenheit unbestimmt, da der Pflicht als solcher ausnahmslose Gültigkeit zukommt. Nach der hier vorgeschlagenen Definition wäre der Ausdruck »vollkommene Pflicht« eine Tautologie und sein Gegenstück eine logische Ungereimtheit.“⁵

Tatsächlich hat Kant diese Einteilung in der *Metaphysik der Sitten* revidiert und klargestellt, daß auch Tugendpflichten nicht etwa zugunsten der *Neigung* eingeschränkt werden dürfen; wie bereits erwähnt, ist allein die „Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere“⁶ bei Tugendpflichten legitim. Dieser *relativen*

¹ Kant 1968, Bd. 8, S. 427. [Hervorhebung M.H.W.]

² Kant 1968, Bd. 8, S. 429. [Zweite Hervorhebung M.H.W.]

³ Kant 1968, Bd. 6, S. 390 [MST].

⁴ Vgl. Kant 1968, Bd. 4, S. 421 [GMS], Anm.

⁵ Kersting 1993, S. 189; vgl. auch ebd. ff.

⁶ Kant 1968, Bd. 6, S. 390 [MST].

Ausnahmslosigkeit der Tugendpflichten korrespondiert die *absolute* Ausnahmslosigkeit der Rechtspflichten; hier schließt Kant, wie wir ebenfalls schon oben gesehen hatten, Pflichtenkollisionen ausdrücklich aus.¹ Höffes Versuch einer freundlicheren Lektüre der Schrift *Über ein vermeintes Recht. . .* überzeugt letztlich nicht.²

Einen etwas anders ansetzenden Versuch unternimmt Gerhard Schönrich. Das Problem der Argumentation Kants bestehe darin, daß er den Beispielfall als Fall eines *Adressatenkonflikts* diskutiere (in etwa: „Wem schulden wir Wahrhaftigkeit – auch einem prospektiven Mörder?“) und nicht als Fall einer *Pflichtenkollision*. Es sei aber möglich, „mit Kant gegen Kant“ eine andere Fallinterpretation zu konzipieren. Denn „prima facie sind sowohl das Aufrichtigkeits- und das Hilfsgebot gleich gut begründete Regeln“³. Wenn man nur den von Kant einseitig als Rechtsproblem beschriebenen Fall als Fall des Hilfegebots interpretiere, so könne man zu anderen Konsequenzen gelangen. Diese – inhaltlich plausible und naheliegende – Möglichkeit stand Kant indes nicht offen, weil er in bezug auf *Rechtspflichten* eine Pflichtenkollision gerade für ausgeschlossen hielt. Eine „Prioritätenregel, die wiederum nur in einer Güterabwägung gefunden werden kann, der zufolge zur Rettung eines Menschenlebens das »Recht der Menschheit« verletzt werden kann [...], setzt“ nicht nur „voraus, daß die Situation anders beschrieben wird, als sie Kant beschreibt“⁴, sondern auch, daß für eine solche Prioritätenregel überhaupt Raum geschaffen wird. In *Über ein vermeintes Recht. . .* betont Kant jedoch ausdrücklich, es sei bei der Anwendung des Lügenverbots keine solche Regel bzw., wie Kant sagt, kein ‚mittlerer Grundsatz‘, der eine *Ausnahme* vom Lügenverbot zugunsten anderer Pflichten vorsehen würde, „einzuschieben“⁵. Es läßt sich also schwer in Abrede stellen: Die Ethik Kants trägt Züge einer legalistischen Pflichtenethik. Eben deshalb konnte er schon in der *Grundlegung* die Ansicht vertreten: „Was ich also zu thun habe, damit mein Wollen sittlich gut sei, dazu brauche ich gar keine weit ausholende Scharfsinnigkeit“⁶; und deshalb kann-

¹ Vgl. u.a. die oben ebenfalls bereits angeführte Passage in Kant 1968, Bd. 6, S. 224 [MST]; anders als Höffe nahelegt (vgl. Höffe 1990, S. 196; Höffe 2000, S. 218 f.), bestätigen auch Kants Ausführungen zur „Billigkeit“ und zum „Nothrecht“ im Grunde den pflichtenethischen Rigorismus der Kantischen Rechtslehre; vgl. Kant 1968, Bd. 6, S. 234 ff. [MST].

² Etwas anders argumentiert Höffe in seiner Kant-Einführung. Hier betont er, Kant gehe es in der bewußten Schrift ausschließlich „um ein *Rechtsproblem*, während das moralische Problem (die Tugendpflicht zur Ehrlichkeit) ausgeklammert“ werde; deshalb dürfe man ihm „keinen fragwürdigen Rigorismus“ (Höffe 1992, S. 195) unterstellen. So richtig indes der Vordersatz ist, so wenig überzeugend ist die Folgerung, denn da die Rechtmäßigkeit einer Handlung für Kant, wie wir gesehen hatten, eine notwendige, wenngleich nicht hinreichende Bedingung ihrer Moralität darstellt, impliziert ein Rigorismus in Rechtsfragen unvermeidlich auch einen moralischen Rigorismus.

³ Schönrich 1994, S. 13; vgl. 11 ff.

⁴ Schönrich 1994, S. 13.

⁵ Kant 1968, Bd. 8, S.428.

⁶ Kant 1968, Bd. 4, S. 403 [GMS].

te er in der Schrift *Zum ewigen Frieden* den „Satz: fiat justitia, pereat mundus“ als einen „wackere[n], alle durch Arglist oder Gewalt vorgezeichnete krumme Wege abschneidende[n] Rechtsgrundsatz“ verteidigen und mit der Formulierung „Es herrsche Gerechtigkeit, die Schelme in der Welt mögen auch insgesamt darüber zugrunde gehen“¹ übersetzen – obwohl sich denken ließe, daß ihn ein Vernunftwesen – Schelm oder nicht – schwerlich als allgemeines Gesetz akzeptieren würde.

Sehen wir nun von der Frage ab, wie Kant selbst die moralische Orientierung an den material gehaltvollen Präskriptionen konzipiert hat, die sich aus der Prüfung der Handlungsmaximen am Kategorischen Imperativ ergeben, und fragen, wie diese Orientierung konzipiert werden *könnte*, wenn man den legalistischen Rigorismus vermeiden will. Zweifellos muß als erstes Kants Unterscheidung zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten preisgegeben (oder gänzlich anders gefaßt) werden, da sie *erstens* zu kontraintuitiven Konsequenzen führt (insofern wir beispielsweise das Hilfsgebot im diskutierten Beispielfall stärker gewichten würden als das Lügenverbot) und da sie *zweitens* die Tatsache zu ignorieren scheint, daß auch im Bereich der *vollkommenen* Pflichten Kollisionen niemals völlig ausgeschlossen werden können, denn zum einen ist ein perfektes Regelsystem, das alle derartigen Kollisionsmöglichkeiten ausschliesse, in der Realität prinzipiell unmöglich,² zum anderen ließe sich der Versuch, einem solchen perfekten Regelsystem wenigstens nahezukommen, nur auf der Basis sehr viel stärkerer Spezifikationsbemühungen bei der Maximenformulierung realisieren, als sie im Rahmen dieser ersten Deutung des Maximenbegriffs vorgesehen sind. Darüber hinaus scheint es im Rahmen dieser ersten Deutung nahezuliegen, die moralische Handlungsorientierung als ein *zweistufiges* Verfahren zu konzipieren. Man könnte sich vorstellen, daß man in einem *ersten* Schritt – wie bislang angenommen – durch einen Test der Verallgemeinerbarkeit von Ausgangsmaximen zu generellen moralischen Präskriptionen gelangt, die in etwa die Gestalt ‚mittlerer Prinzipien‘ haben. In einem *zweiten* Schritt müssen diese Prinzipien dann auf konkrete Handlungssituationen angewandt werden, wobei Raum für Güterabwägungen bleibt. Diese Lösung schlägt auch Höffe vor:

„Dort, wo konkurrierende Pflichten auf dem Spiel stehen, ist die Forderung nur billig: Statt „dogmatisch“ eine Pflicht für schlechthin „moralischer“ als jede andere Pflicht zu halten, ist die Pflichtenkollision zuerst einmal wahrzunehmen und sodann mittels einer Güterabwägung aufzulösen. Da ein bewußtes Unterlassen selber Handlungscharakter hat, findet in jedem Fall eine Güterabwägung statt. Wer nun ein Unrecht, zumal ein so elementares wie Mord, zu verhindern unterläßt, begeht seinerseits ein Unrecht: die unterlasse-

¹ Kant 1968, Bd. 8, S. 378 f.

² Vgl. dazu u.a. Dworkin 1984, S. 42 ff.

ne Hilfeleistung. Wer den Mord durch Lüge zu verhindern sucht, begeht das Unrecht der Unehrllichkeit. In diesem Dilemma besteht die Güterabwägung in der Suche nach dem geringeren Übel, und in einem neuen Zusammenhang bewahrheitete sich das Adorno-Wort: Durch den (potentiellen) Mörder in das Dilemma gestoßen, kann man im Falschen nicht schlechthin richtig, nicht ohne ein Unrecht zu begehen, handeln.“¹

Freilich stellt sich die Frage nach dem Kriterium einer solchen Güterabwägung: Muß man ganz auf die Intuitionen der Moralsubjekte vertrauen, oder läßt sich hier doch eine Art Maßstab – sei er auch bloß regulativer Art – begründen, an der sich ihre Urteilskraft orientieren ließe? Nach Höffes Ansicht soll der Kategorische Imperativ selbst als Kriterium dienen; an ihm sei das Ergebnis der Güterabwägung, nämlich die Prioritätenregel, aufgrund derer eine neue, situationsadäquate Handlungsmaxime gebildet werden könnte, zu messen. „Um sich zu vergewissern, daß der Konflikt nicht nach dem Prinzip der Selbstliebe gelöst wird“, müsse

„die Handlung nach einer Maxime erfolgen, die verallgemeinerungsfähig ist. Die Maxime wäre formal gesehen komplexer als die uns vertrauten einfachen Maximen. Nennen wir die einfache Maxime (die der Ehrlichkeit oder die der Hilfsbereitschaft, der Gleichgültigkeit usw.) eine Basismaxime, so bestünde die (die Pflichtenkollision lösende) Maxime erstens aus mehr als einer Basismaxime, und jede der Basismaximen müßte schon den Test des Kategorischen Imperativs bestanden haben; in die komplexe Maxime gehen nicht die Unehrllichkeit und die Gleichgültigkeit, sondern die Ehrlichkeit und das Hilfsgebot ein. Zweitens enthielte die komplexe Maxime eine Prioritätsregel für die Basismaximen. Im Verhältnis zu Ehrlichkeit und Hilfsbereitschaft würde die Regel formuliert, unter den Bedingungen A (etwa der Rettung menschlichen Lebens) sei die Verletzung der Ehrlichkeit zulässig. Wie auch immer am Ende diese komplexere Maxime lauten würde: ihre Minimalbedingung, um moralisch zu sein, läge in der Verallgemeinerungsfähigkeit der Prioritätsregel. Kurz: der Prioritätenkonflikt, schlage ich im Rahmen der Kantischen Ethik vor, wird durch ein zweistufiges Verallgemeinerungsverfahren gelöst.“²

Diese Lösung, so sehr sie *prima facie* einleuchtet, scheint mit einer systematischen Schwierigkeit behaftet: Sie läßt unklar werden, was als der *eigentliche* ‚Gegenstand‘ der Universalisierung gelten muß und wie die beiden ‚Stufen‘ des Verallgemeinerungsverfahrens genau gegeneinander abgegrenzt werden können. Darüber hinaus läßt sich fragen, ob auf der Basis der zweistufigen Konzeption *überhaupt* irgendwelche material gehaltvollen Maximen gemäß dem Kategorischen Imperativ Kants als verallgemeinerbar ausgewiesen werden können. Der Kategorische Imperativ fordert ja, ich solle prüfen, ob ich wollen kann, daß meine Maxime ein

¹ Höffe 1990, S. 195; vgl. auch Höffe 2000, S. 218 f.

² Höffe 1990, S. 197.

allgemeines Gesetz werde. Höffe schlägt vor, in einem *ersten* Schritt sehr generelle *Basismaximen* von der Art mittlerer Prinzipien zu prüfen und damit beispielsweise ein allgemeines Wahrhaftigkeitsgebot (B_w „Sei in Deinen Äußerungen wahrhaftig!“) und ein allgemeines Hilfegebot (B_h „Hilf anderen, wenn sie sich in einer Notlage befinden!“) als verbindlich auszuweisen. Auf der *zweiten* Stufe gilt es, diese Maximen auf konkrete Handlungssituationen ‚anzuwenden‘. Hierzu bedarf es in jedem Fall der (subsumierenden und reflektierenden) Urteilskraft, auch wenn kein Maximenkonflikt vorliegt. Sofern ich eine Situation aber als Fall eines Maximenkonflikts erkenne, muß ich eine Güterabwägung treffen, die zu einer Prioritätenregel und damit zu einer komplexen Maxime führt, die *spezifischer* ist als die Ausgangsmaxime. Diese Maxime soll Höffe zufolge ebenfalls gemäß dem kategorischen Imperativ verallgemeinerbar sein. So könnte sich herausstellen, daß ich nicht damit ‚zufrieden sein würde‘, wenn meine Maxime „Ich will in einer Situation S, in der eine Lüge die einzige Möglichkeit darstellt, jemanden aus einer ernsthaften (unverschuldeten) Notlage (z.B. aus Todesgefahr) retten, die Wahrheit sagen (bzw. B_w befolgen) und nicht dem Bedrohten zu helfen (bzw. B_h befolgen)!“ zum allgemeinen Gesetz würde. Hieraus ließe sich ein komplexes ‚praktisches Gesetz‘ begründen, das ungefähr lauten würde: K_{wh} „Du sollst in S dem Bedrohten helfen (bzw. B_h befolgen) und nicht die Wahrheit sagen (bzw. B_w befolgen)!“

Darin scheint jedoch ein Widerspruch zu liegen. Es ist ja unbestreitbar, daß Basismaximen und komplexe Maximen in manchen Situationen unterschiedliche Handlungsweisen gebieten. In jedem Fall, in dem aus mehreren Basismaximen durch die Formulierung einer Prioritätenregel eine komplexere Maxime gebildet wird, wird durch die Eingangsbedingungen der komplexeren Maxime direkt oder indirekt eine real mögliche Situation definiert, für die eine der Basismaximen eine andere Handlungsweise gebietet als die komplexe Maxime. Es kann deshalb, wie es scheint, nicht jede der Basismaximen zugleich und in der gleichen Weise gemäß dem kategorischen Imperativ verallgemeinerbar sein wie die komplexere Maxime; beispielsweise kann nicht B_w zugleich und in der gleichen Weise gültig sein wie K_{wh} : Wenn ich will (und auch tatsächlich wollen kann), daß B_w ein allgemeines Gesetz werde, dann kann ich nicht zugleich wollen, daß K_{wh} ein allgemeines Gesetz werde, denn sonst würde ich ja offenbar B_w nicht mehr als *allgemeines*, sondern nur als *bedingtes* Gesetz wollen. Ebenso gilt umgekehrt: Wenn ich K_{wh} als allgemeines Gesetz wollen würde (und wollen könnte), so wollte ich eben damit nicht, daß B_w ein allgemeines Gesetz würde, da ich ja eben, indem ich K_{wh} als allgemeines Gesetz will, gerade will, daß B_w eingeschränkt wird, also gerade nicht ‚allgemein‘ gilt. Nun könnte man behaupten: Die eigentlich gültige Maxime, der eigentliche Gegenstand der Verallgemeinerungsprüfung ist offenbar ‚eher‘ die komplexe Ma-

xime K_{wh} als die Basismaximen, denn sie ist es, deren allgemeine Befolgung ich in S wollen kann, während dies auf B_w nicht zutrifft. In allen anderen Situationen, die nicht S entsprechen, würden, wenn ich K_{wh} befolge, B_w und B_h jedoch weiter gelten, denn der Geltungsbereich von K_{wh} ist ja auf Situationen vom Typ S eingeschränkt. Hieraus folgt, daß, da wir davon ausgegangen waren, daß auch die Basismaximen ‚eigentlich‘ verallgemeinerbar sind (bis wir über S nachgedacht hatten), dem Erfolg, eine auch für S akzeptable Maxime gefunden zu haben, zumindest kein weiteres Problem gegenübersteht, das nicht auch schon ein Problem der Basismaximen gewesen wäre. Es scheint sich also bei K_{wh} um die moralisch ‚richtigere‘ Maxime zu handeln, was hier nur heißen soll: um die, die ich *eher* als allgemeines Gesetz wollen kann. Aber kann ich sie *wirklich* als *allgemeines* Gesetz wollen? Es liegt ja auf der Hand, daß auch komplexe Maximen wie K_{wh} in bestimmten Situationen mit anderen Maximen kollidieren können und ihrerseits eingeschränkt werden müssen. Beispielsweise wäre denkbar, daß derjenige, der einem prospektiven Mörder falsche Auskunft gibt, sich selbst sowie seine Familie in ernsthafte Lebensgefahr bringt; man könnte daher argumentieren, daß K_{wh} wiederum eingeschränkt werden muß. Wenn man die unabsehbare Komplexität möglicher Handlungssituationen ernst nimmt, so scheint es, daß keine real mögliche Maxime von der Art sein kann, daß ich sie als allgemeines, d.h. uneingeschränkt befolgungsgültiges ‚praktisches Gesetz‘ wollen könnte. Gegenüber schlechthin jeder Maxime läßt sich eine noch *spezifischere* Maxime als in dieser oder jener Situation eher akzeptables praktisches Gesetz ausspielen. Wie Gerhard Schönrich betont, „lassen sich zu jeder Maxime beliebig viele weitere praktische Regeln ausbilden, die den Spielraum der Urteilskraft durch Spezifikationen einengen, ohne ihn freilich auf Null bringen zu können. Denn festzustellen, wann diese Bedingungen vorliegen, bleibt wiederum der Urteilskraft überlassen.“¹ Wenn diese Interpretation stimmt, dann werden wir an dieser Stelle auf die bereits oben skizzierte letzte Variante des Formalismuseinwands zurückgeworfen, diejenige, die wir zunächst zurückgestellt hatten, weil sie bereits auf die Frage der Anwendung von Maximen vorauswies.² Denn wenn gilt, daß (a) zu schlechthin jeder real möglichen Maxime immer eine spezifischere Maxime denkbar ist, die jeweils (wenn ich nur die möglichen Handlungssituationen, in die ich geraten könnte, umfassender als zuvor bedenke) eher von der Art ist, daß ich sie als allgemeines Gesetz wollen könnte, und (b) die Behauptung, ich könne die spezifischere Maxime als allgemeines Gesetz wollen, gleichbedeutend mit der Behauptung ist, daß ich die generellere Maxime nicht als allgemeines Gesetz wollen kann, dann läßt sich offenbar mit gutem Grund die

¹ Schönrich 1994, S. 41.

² Vgl. oben S. 106.

These vertreten, realiter sei *gar keine* Maxime als „allgemeines Gesetz“ tauglich und nur eine (real unmögliche) *unbegrenzt spezifische* Maxime komme als ‚eigentlicher‘ Gegenstand der Verallgemeinerungsprüfung in Frage.

Wir werden später sehen, daß diese Diagnose etwas voreilig ist, weil sie von einer Voraussetzung abhängt, die ihrerseits nicht zwingend ist – und die auch Höffe in der Tat nicht teilt. Vorerst möchte ich es aber dabei belassen, um erst die alternativen Deutungen des Maximenbegriffs zu skizzieren.

Zweite Deutung: Maximen sind unbegrenzt spezifisch. Im Rahmen der bisher angestellten Überlegungen scheint es sinnvoll anzunehmen, daß die jeweils spezifischeren bzw. komplexeren Maximen zugleich die jeweils ‚richtigeren‘ – soll heißen: als allgemeine Gesetze vergleichsweise *eher* akzeptablen – Maximen darstellen. Zieht man diese Linie weiter aus, gelangt man zu der Auffassung, daß nur eine – real unmögliche – *unbegrenzt spezifische* Maxime wirklich von der Art wäre, daß ich sie als allgemeines, d.h. universell gültiges Gesetz wollen könnte. Solchen ‚Idealmaximen‘ gegenüber hätten die weniger spezifischen Maximen, mit denen wir in der Realität, auf der ‚intuitiven Ebene‘ umgehen, immer nur die Rolle vorläufiger Faustregeln, die auf der ‚kritischen Ebene‘ *vollständig* zur Disposition stehen.¹ Eine solche Deutung des Maximenbegriffs legt Richard M. Hare seiner Revision der Ethik Kants zugrunde. Kant sei sich mit den Utilitaristen „darin einig, daß bei kategorischen oder moralischen Imperativen die Form universell sein“² müsse. Kants Irrtum liege jedoch in seiner „Meinung [...], Maximen müßten grundsätzlich sehr einfach sein“. Wenn man diese Auffassung aufgebe, könne man zu anderen moralischen Präskriptionen gelangen, als Kant sie vorgeschlagen habe. Der pflichtenethische Rigorismus der Kantischen Ethik lasse sich auf diese Weise überwinden. So könnte ich es Hare zufolge „sicherlich ohne den mindesten Widerspruch als allgemeines Gesetz wollen, daß diejenigen sich selbst töten sollen, die sonst unerträgliche Schmerzen erdulden müßten“³, und diese Regelung sei eher moralisch akzeptabel als ein ausnahmsloses Suizidverbot.

Dieser Vorteil hat indes eine Kehrseite. Diese Kehrseite macht Hare selbst deutlich, wo er ausführt, man könne ebenso „durchaus ein allgemeines, d.h. universelles Gesetz wollen, das es Menschen genau in der Lage, in der man selbst gerade ist, erlaubt, ihre Versprechen zu brechen, wenn sie mit diesem Verhalten Erfolg haben und die Institution des Versprechens unangetastet bliebe“⁴. Denn es ist zwar durchaus denkbar, daß ein derartiges universelles, aber spezifisches Ge-

¹ Vgl. Hare 1992, Teil I.

² Hare 1995, S. 28.

³ Hare 1995, S. 20.

⁴ Hare 1995, S. 19.

setz, das mir unter bestimmten Bedingungen erlaubt, Versprechen zu brechen, unter bestimmten Randbedingungen tatsächlich ethisch gerechtfertigt ist. Aber dies muß offenbar nicht so sein. Möglich ist beispielsweise auch, daß die Bedingungen, an die dieses Gesetz die Erlaubnis bindet, ein gegebenes Versprechen zu brechen, zwar ohne den Gebrauch singulärer Termini formuliert, aber dennoch solcher Art sind, daß mit einiger Gewißheit *nur ich allein* in den Genuß der Ausnahme kommen kann. Zumindest annäherungsweise ist es möglich, „die Maxime einer Handlung in so enger und spezifischer Weise anzugeben, daß sie nur auf diese eine spezifische Handlung angewendet werden kann“¹. Die Antwort auf die Frage, ob ‚ich‘ ein solches spezifisches Gesetz als universelles Gesetz wollen kann, stellt sicher kein hinreichendes Kriterium für die Moralität dieses Gesetzes dar: Wenn ich meine Handlungsweise nur spezifisch genug beschreibe, wird es mir leichtfallen, eine entsprechende Maxime als ‚allgemeines‘ Gesetz akzeptabel zu finden. Denn durch eine hinreichend spezifische Beschreibung kann ich die Wahrscheinlichkeit, daß ich selbst durch dieses allgemeine Gesetz geschädigt werden könnte, tendenziell gegen Null drücken. Durch diese Überlegungen scheint also beinahe Hegels ursprüngliche Form der Formalismuskritik doch noch ins Recht gesetzt zu werden, die These also, daß „jede Bestimmtheit [...] fähig [sei], in die Begriffsförmigkeit aufgenommen und als eine Qualität gesetzt zu werden, und [daß] es [...] gar nichts [gebe], was nicht auf diese Weise zu einem sittlichen Gesetz gemacht werden könnte“². Freilich gilt dies nur beinahe, weil der Gebrauch singulärer Termini in der Beschreibung meiner Handlungsweise eben doch ausgeschlossen bleibt – und damit die Möglichkeit, einer Person, die wirklich genau in der Situation wäre, in der ich jetzt als Akteur bin, die Legitimation, ebenso zu handeln wie ich, abzuspitzen. Dieser Unterschied ist in praktischer Hinsicht jedoch nahezu irrelevant. *De facto* ließe sich durch den Hinweis, daß ‚ich‘ wollen kann, daß die (unbeschränkt spezifische) Maxime meines Handelns zum allgemeinen Gesetz werde, tendenziell alles – und damit tendenziell gar nichts mehr – rechtfertigen. Man kann das Problem auch so beschreiben: Wenn der *eigentliche* Gegenstand der Prüfung, was wir als ‚allgemeines‘ Gesetz wollen können, *unbegrenzt spezifische Maximen* sind, dann droht die eigentliche Pointe des deontologischen Universalisierungsverfahrens verlorenzugehen. Denn diese Pointe besteht darin, eine Handlung mit Hinweis darauf zu rechtfertigen, daß sie einer gültigen, weil verallgemeinerbaren Präskription entspricht. Marcus G. Singer drückt diesen Sachverhalt in bezug auf sein „Argument der Verallgemeinerung“³ so aus:

¹ Singer 1975, S. 173.

² Hegel 1970, Bd. 2, S. 461.

³ „Wenn jeder x tun würde, wären die Folgen verheerend (oder nicht wünschenswert); deshalb sollte niemand x tun.“ Singer 1975, S. 86.

„Wenn man bei der Anwendung des Arguments eine Handlung in zu spezifischer Weise oder zu sehr in Einzelheiten beschreibt, wird das Argument der Verallgemeinerung in bezug auf diese Handlung oder in bezug auf den spezifischen Gesichtspunkt, den man für die Beschreibung herausgreift, iterierbar und ist folglich ungültig. Das schließt [...] die Möglichkeit aus, eine Handlung zu rechtfertigen, indem man sie so beschreibt, daß es unmöglich [gemeint ist: *de facto* unmöglich; M.H.W.] mehr als eine Handlung der beschriebenen Art geben kann, oder indem man die eigene Situation in einer Weise beschreibt, daß es für niemand anders möglich wäre, sich in einer solchen Situation zu befinden.“¹

Würde man eine derart spezifische Handlungsbeschreibung zulassen, bestünde nämlich kein praktisch relevanter Unterschied mehr zwischen der Überlegung, ob ich in Situation S Handlung H wollen kann (\ddot{U}_1), und der Überlegung, ob ich wollen kann, daß eine Maxime M, die H unter Einbeziehung aller Variablen von S in universellen Termini exakt beschreiben würde (wozu freilich nur ein Harescher ‚Erzengel‘ imstande wäre), ein allgemeines Gesetz würde (\ddot{U}_2). Denn da erstens bei unbegrenzt spezifischen Maximen ein pragmatischer Widerspruch (im Sinne des Kantischen ‚Nicht-denken-Könnens‘) der Verallgemeinerung von M nicht zu erwarten ist, und da ich zweitens nicht damit rechnen muß, daß meine Zustimmung zu einem allgemeinen Gesetz der Art M implizieren würde, daß H auch in solchen Kontexten getan wird, in denen ich die erwartbaren Folgen nicht wollen würde (weil ja in M die vollständige Beschreibung von S einen Teil der Beschreibung von H ausmacht), wäre die einzige Überlegung, zu der ich durch \ddot{U}_2 genötigt würde, diejenige, ob ich selbst mit H in S „zufrieden sein“ würde, d.h. ob ich die Folgen von H in S wollen kann – sofern wir weiterhin von der ‚empirischen‘ Deutung des ‚Wollen-Könnens‘ ausgehen, wie wir es bislang getan haben.

Was hier deutlich wird, ist ein grundsätzliches Problem (oder eine grundsätzliche Unklarheit) der Kantischen Ethik. Durch die Möglichkeit einer unbeschränkten Spezifikation derjenigen Maximen, die Gegenstand eines Verallgemeinerungstests sein können, wird – metaphorisch gesprochen – eine offene Flanke bloßgelegt, die durch die von Hare getadelte Auffassung Kants, „Maximen müssen grundsätzlich sehr einfach sein“, provisorisch gedeckt wurde. Diese offene Flanke resultiert aus der Verbindung zweier Momente: *Erstens* des *Solipsismus* der Kantischen Formulierung „handle nur nach derjenigen Maxime, durch die *du* zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“², *zweitens* unserer bisherigen Deutung des hier kriterial entscheidenden Willens als eines *empirischen*, nicht schon *vorab* nach Maßstäben moralischer Vernunft gerechtfertigten Willens

¹ Singer 1975, S. 175 f.

² Kant 1968, Bd. 4, S. 421 [GMS] [Hervorhebung M.H.W.]

eines realen ‚Ich‘. Beschränkt man, wie Hare dies Kant vorwirft, den Spezifikationsgrad der Maximen, die zum Gegenstand einer Legitimitätsprüfung gemäß dem Kategorischen Imperativ gemacht werden, so hat dies folgenden in gewissem Sinne ‚vorteilhaften‘ Nebeneffekt: Die Wahrscheinlichkeit wächst, daß ich selbst *in verschiedener Weise* von einer ‚allgemeinen‘ Anwendung dieser Maxime betroffen sein werde. Dadurch nimmt – wenn wir von einer moralisch verwerflichen Maxime ausgehen – die Wahrscheinlichkeit zu, daß ich mich eines Tages nicht mehr nur in der Rolle des ‚Täters‘, sondern auch in der Rolle des ‚Opfers‘ oder ‚Geschädigten‘ einer bestimmten allgemeinen Handlungsweise wiederfinde. Entsprechend reduziert wird die Möglichkeit, Maximen so zu formulieren, daß ausgerechnet gerade ‚ich‘ von ihrer Anwendung profitiere, während nur Andere dadurch benachteiligt werden. Dieser Vorteil wird jedoch verschenkt, wenn wir beliebig stark spezifizierte Maximen als Kandidaten eines Verallgemeinerungstests zulassen. Um dies an einem Beispiel zu illustrieren: Bei Maximen, die so generell sind wie die von Kant erwogene Pflicht zum „Beistande in der Noth“, drängt sich mir in der Tat die Überlegung auf, daß „der Fälle sich doch manche eräugnen können“, in denen ich selbst „anderer Liebe und Theilnehmung bedarf“. Aufgrund *dieser* Überlegung – wie es scheint: einer eigennutzenorientierten Klugheitsüberlegung – werde ich Kant zufolge zögern, durch eine Maxime des Nicht-Beistands mir „selbst alle Hoffnung des Beistands“ zu „rauben“¹. Wenn ich hingegen nicht die generelle Maxime prüfe, beliebigen Anderen in irgendeiner Not beizustehen, sondern z.B. die etwas spezifischere Maxime, den Opfern einer bestimmten genetisch bedingten Krankheit zu helfen, dann wird die Orientierung am Kategorischen Imperativ problematisch (wenn wir ihn so interpretieren wie bisher). Wir werden ja konzederen müssen, daß ich, wenn ich nicht selber Opfer der betreffenden Krankheit bin, sehr wohl ‚damit zufrieden sein könnte‘, daß eine Maxime des Nicht-Beistands ein allgemeines Gesetz wäre, sofern wir, wie es der ‚empirischen‘ Deutung des ‚Wollen-Könnens‘ entspricht, nicht unterstellen, daß mein Wollen schon vorab moralisch vernünftig (oder wenigstens auf eine noch unreflektierte Weise altruistisch) ist.

Im Rahmen seiner eigenen Kant-Interpretation neigt Hare dazu, dieses Problem zu verdecken: Teils ersetzt er das ‚Ich‘ im Kategorischen Imperativ stillschweigend durch ein ‚Wir‘, indem er, sicher nicht ganz zu Unrecht, unterstellt, dies habe Kant eigentlich gemeint. Teils suggeriert er auch, daß die Universalisierung von Maximen einen Übergang vom ‚Ich‘ zum ‚Wir‘ mit sich bringe.² Diese

¹ Kant 1968, Bd. 4, S. 423 [GMS].

² Vgl. u.a.: „Wenn wir wollen, daß die Maxime unseres Handelns ein allgemeines Gesetz werde, so muß sie, um im Jargon zu bleiben, universalisierbar sein. Und das bedeutet, daß ich sie nicht nur für die gegenwärtige Situation und für die von mir gerade eingenommene Rolle wollen muß, sondern unter allen Umständen, deren allgemeine Merkmale dieser ähneln, einschließlich meiner jeweils

Annahme ist jedoch unbegründet; und wenn man von unbegrenzt spezifizierbaren Maximen ausgeht, kann nicht einmal mehr jener *Anschein* eines zwanglosen Übergangs vom ‚Ich‘ zum ‚Wir‘ aufrechterhalten werden, der bei begrenztem Grad der Maximenspezifikation entsteht. Allerdings handelt es sich auch dann bloß um einen Anschein. Die ‚offene Flanke‘ der Kantischen Ethik wird auch durch die Beschränkung des Spezifikationsgrades der Handlungsmaximen nicht wirklich geschlossen, sondern, wie gesagt, nur provisorisch gedeckt. Denn die Überlegung, ob *ich* mit einer bestimmten allgemeinen Handlungsweise auch in the long run und in allen mir möglicherweise zufallenden Rollen ‚zufrieden sein würde‘, kann einen *intersubjektiven* Rollentausch nicht vollständig ersetzen. So wird man auch dann, wenn man mit Kant von der generellsten Form einer Maxime des Beistandes in der Not ausgeht, mit dem Hinweis, „daß der Fälle sich doch manche eräugnen können...“ einen überzeugten Nietzscheaner, der – ernsthaft und im Bewußtsein aller für ihn selbst sich daraus potentiell ergebenden Konsequenzen – der Ansicht ist, daß man, was fällt, auch noch stoßen soll, nicht davon überzeugen können, daß er eine Maxime allgemeiner Gleichgültigkeit gegen die Not anderer nicht wollen könne. Dieses Beispiel ist vielleicht zu kraß, als daß es überzeugen könnte. Aber das Problem läßt sich natürlich auch an weniger bizarren Fällen exemplifizieren. So können individuelle Präferenzen hinsichtlich der Werte Sicherheit und Freiheit unterschiedlich sein. Eine allgemeine Regelung, die aus der Sicht einer eher sicherheitsorientierten Person akzeptabel scheint, muß dies aus Sicht einer eher freiheitsorientierten Person jedoch nicht unbedingt sein. Solche und ähnliche Schwierigkeiten sind unvermeidlich, so lange nicht ein echter Rollentausch vorgesehen ist, in dem verschiedene endliche Vernunftwesen ihre unterschiedlichen Wertperspektiven zur Geltung bringen, so daß auf dieser Grundlage eine *für alle gemeinsam* akzeptable Lösung gesucht werden kann. Meines Erachtens muß man, um besagte offene Flanke der Kantischen Ethik – oder unserer Interpretation dieser Ethik – zu schließen, an *beiden* Punkten ansetzen: Zum einen muß Kants ‚solipsistische‘ Annahme revidiert werden, die Akzeptabilität eines ‚allgemeinen Gesetzes‘ aus der Perspektive *eines* Vernunftsubjektes impliziere dessen *allgemeine* Akzeptabilität. *Zum anderen* muß auch die ‚empirische‘ Deutung des ‚Wollen-Könnens‘, von der wir bislang ausgegangen waren, vorsichtig revidiert werden – auf eine Weise, die nicht in einen formalistischen Kriterienzirkel mündet, wie er

dabei denkbaren anderen Rollen. Wenn ich dagegen nicht gewillt bin, mich auch den dabei möglichen Unannehmlichkeiten und Leiden auszusetzen beziehungsweise in anderen Rollen die Vorteile zu genießen, dann kann ich die Maxime nicht wirklich wollen. Als Ergebnis werde ich in der Lage sein, nur diejenigen Maximen zu wollen, die, alles in allem und unvoreingenommen, für alle, die von meiner Handlung betroffen sind, die beste Lösung bedeuten.“ Hare 1995, S. 18 f.

oben beschrieben wurde.¹ Eine entsprechende ‚plausible Deutung‘ der Kantischen Ethik möchte ich weiter unten vorschlagen.

Hare beschränkt sich indes, wie angedeutet, auf eine partielle Revision des Kantischen *Solipsismus*.² Er deutet die Selbstzweckformel des Kategorischen Imperativs als Gebot, „die Zwecke anderer Menschen in gleicher Weise [zu behandeln] wie meine eigenen“³. Diese ‚Zwecke‘ unterliegen ihrerseits nicht einer moralischen Bewertung; ihre Gewichtung erfolgt einzig nach Maßgabe der Präferenzstärke.⁴ Auf diese Weise rückt Hare die Ethik Kants in eine überraschende Nähe zum Präferenzutilitarismus und Handlungsutilitarismus: Die Handlungsmaxime, von der *wir* wollen können, daß sie ein allgemeines Gesetz werde, ist Hare zufolge genau dadurch gekennzeichnet, daß ihre Befolgung unter den spezifischen Bedingungen der jeweiligen Situation die Präferenz Erfüllung aller Handlungsbetroffenen maximiert.⁵ Die Rechtfertigung einer situational bestimmten Handlungsweise besteht also nicht mehr im Nachweis der Verallgemeinerbarkeit der zugrundeliegenden Maxime. Vielmehr wird umgekehrt die Einsicht in die (angebliche) Verallgemeinerbarkeit einer supponierten, unbegrenzt spezifischen Handlungsregel aus der Annahme abgeleitet, daß die Konsequenzen der jeweiligen Einzelhandlung im Sinne des präferenzutilitaristischen Maximierungskalküls optimal sind. Hares Revision der Kantischen Ethik impliziert damit nicht nur einen *Bedeutungswandel*, sondern auch einen radikalen *Bedeutungsverlust* des Maximenkonzepts. Was in Hares Deutung als Grund für die moralische Rechtfertigung oder Kritik bestimmter Handlungsweisen dienen kann, ist in letzter Hinsicht das Verhältnis zwischen Handlungsfolgen und den Präferenzen aller Handlungsbetroffenen. Im Felde ‚moralischen Denkens‘ zählen *Folgenerwägungen* als Gründe

¹ Vgl. S. 104 ff.

² Partiiell bleibt diese Revision insofern, als auch Hares Annahme, es sei (wenngleich nur für ‚Erzengel‘) möglich, ohne Einschaltung einer intersubjektiven Verständigung alle Präferenzen aller Handlungsbetroffener in adäquater Weise in einem monologischen Maximierungskalkül zu verrechnen (was auch impliziert, daß Präferenzen als *facta* hingenommen werden müssen, die einer kritischen Hinterfragung nicht bedürftig sind), Ausdruck eines methodischen Solipsismus ist. Was hier – andeutungsweise – zum Vorschein kommt, ist die Tatsache, daß zwischen den beiden genannten Problemen, dem Problem des Solipsismus und dem Problem der ‚empirischen‘ Deutung des ‚Wollenkönnens‘, ein Zusammenhang besteht.

³ Hare 1995, S. 19.

⁴ Was teilweise zu kontraintuitiven Konsequenzen führt; vgl. dazu u.a. Wimmer 1980, S. 288 ff.; Wimmer 1995, S. 308 ff.

⁵ Entsprechend setzt Hare in der Gesetzesformel des Kategorischen Imperativs ein ‚Wir‘ anstelle des ‚Ich‘. Dieser von Hare vorgenommene Übergang vom ‚Ich‘ zum ‚Wir‘ ist problematisch. Selbst wenn wir zugestehen, daß sich dasjenige, was ich ‚will‘, unter Rekurs auf mein Präferenzsystem festlegen ließe, so impliziert das nicht, daß wir sinnvollerweise davon reden können, daß *wir* etwas Bestimmtes wollen und daß sich dieses Wollen durch ein Kalkül der Maximierung der Gesamtsumme der Präferenz Erfüllung bestimmen ließe. Der Übergang zu einer präferenzutilitaristischen Deutung des Kategorischen Imperativs ist also auch dann nicht zwingend, wenn man die Grundelemente der Hareschen Kant-Interpretation akzeptiert.

ethischer Rechtfertigung oder Kritik – und damit als Handlungsgründe. Die moralische Verbindlichkeit moralischer Präskriptionen ist demgegenüber sekundärer, abgeleiteter Natur. Sie ergibt sich aus der Gültigkeit der Folgenerwägungen in Verbindung mit dem semantischen Universalisierbarkeitspostulat. Keine real mögliche moralische Präskription kann demnach *als solche* Grund für die ethische Legitimität einer Handlungsweise sein – jedenfalls nicht auf der kritischen Ebene. Indem er den Verallgemeinerungstest des Kategorischen Imperativs – primär und ausschließlich – auf *unbeschränkt spezifische* Maximen bezieht, beraubt Hare die Ethik Kants sozusagen ihres normativen Herzens. Im nachhinein kann er dann, mit einigermaßen vertretbarem Risiko, ein präferenzutilitaristisches Spenderorgan implantieren. Der pflichtenethische Rigorismus, der auf der Grundlage der ersten Deutung des Maximenbegriffs zum Problem wurde, kann auf diese Weise zweifellos vermieden werden; aber nur um den Preis, daß von den Intuitionen, von denen Kant geleitet war, als er die ‚kopernikanische Wende‘ auch auf dem Gebiet der Moralphilosophie vollziehen wollte, nichts mehr übrigbleibt.

Wir werden später allerdings sehen, daß nicht die Vorstellung einer unbegrenzten Spezifizierbarkeit von Maximen *als solche* problematisch ist. Im Rahmen einer Deutung, die sowohl den Solipsismus als auch die rein ‚empirische Deutung‘ des ‚Wollen-Könnens‘ vermeidet, kann durchaus darauf verzichtet werden, den Spezifikationsgrad von Maximen zu begrenzen! Allerdings haben im Rahmen dieser Deutung auch die ‚generelleren‘ Maximen nicht bloß die Funktion pragmatischer Hilfskonstrukte ohne eigene normative Substanz.

Dritte Deutung: Es gibt nur zwei alternative Maximen. Bisher hatten wir zwei Deutungen des Maximenbegriffs kennengelernt: Der ersten Deutung nach entsprachen Maximen im Hinblick auf ihren Spezifitätsgrad ungefähr den ‚mittleren Prinzipien‘, der zweiten Deutung nach waren sie unbegrenzt spezifizierbar. Der Vollständigkeit halber sei hier noch eine dritte Deutung des Maximenbegriffs vorgestellt. Diese Deutung wird z.B. von Ernst Tugendhat vertreten. „Gegen den Deontologismus“ werde „meist ins Feld geführt, daß er zu einem Regelfetischismus führe“. Mit „Regelfetischismus“ meint Tugendhat in etwa dasjenige, was Höffe ‚legalistischen Rigorismus‘ nennt.

„Als Kronbeispiel dienen [...] Pflichten, die bei Kant [...] eine große Rolle spielen, wie die Pflicht, sein Versprechen zu halten. Kants Position scheint darauf hinauszulaufen, daß, wer einem anderen ein Versprechen gegeben hat, dieses Versprechen nicht aus Rücksicht auf die andere Person halten soll, sondern nur um der Regel willen. Aber bei einer solchen Orientierung an einzelnen Regeln kann man nicht zum Kern der Kontroverse kommen. Kants Position läuft, recht verstanden, auf die Maxime des Altruismus heraus. Diese

Maxime besagt: berücksichtige die Interessen der anderen, achte die Rechte eines jeden.“¹

Tugendhat zufolge gibt es überhaupt nur zwei alternative „Grundmaximen“, von denen nur die eine dem Kategorischen Imperativ gemäß sei, nämlich erstens die Maxime des Altruismus und zweitens die Maxime der Selbstliebe. Kant habe dies allerdings erst in der Religionsschrift klar herausgestellt:

„Hier sagt er: »Die Freiheit der Willkür ist von der ganz eigentümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will).« Das heißt: auch wer sich von irgendwelchen Zwecken (Absichten) bestimmen läßt und das heißt davon, daß *er gerade das* jetzt will, läßt sich damit doch vorweg von der allgemeinen Regel bestimmen, immer gerade das zu wollen, was er gerade will und d. h. von der Maxime der »Selbstliebe« (des Egoismus). Kant ist also durch die besondere Schwierigkeit, die sich ihm zunächst nur dadurch ergeben hat, daß der *moralische* Wille nicht primär durch einen Zweck bestimmt werden kann, zu einem neuen Verständnis der »ganz eigentümlichen Beschaffenheit« des menschlichen Wollens vorgestoßen, daß alles menschliche Wollen, noch bevor es irgendwelche bestimmte [recte: bestimmten] Zwecke will, und diesem jeweiligen Wollen zugrunde liegend, sich immer schon zu der einen oder anderen Grundmaxime entschieden hat, wobei diese Grundmaximen für Kant nur zwei sein können: die der Moral und die der Selbstliebe.“²

Ebenso wie die zweite Deutung des Maximenbegriffs, so hat auch diese den Vorteil, daß ein legalistischer Rigorismus bzw. Regelfetischismus schon im Ansatz vermieden wird. Wenn es nur eine *einzig* moralisch rechtfertigbare Grundmaxime gibt, so kann diese nicht mit einer anderen, ebenfalls gültigen Maxime kollidieren. Allerdings scheint diese Deutung die Frage, wie Moralsubjekte ihr Handeln am Moralprinzip orientieren sollen, nicht wirklich zu beantworten, sondern nur zu verschieben. Es scheint ja, daß der eigentliche ‚Gegenstand‘ der Prüfung meiner Handlungsorientierung gemäß dem Kategorischen Imperativ im Grunde selbst den Status eines Moralprinzips hat. Wie dieses genau formuliert werden muß, ist freilich nicht ganz klar. Eine – wenig attraktive – Möglichkeit läge in der Gleichsetzung der „Maxime der Moral“ mit dem Kategorischen Imperativ. Damit wären wir wieder beim zirkulären Formalismus angelangt. Wir bräuchten dann zwar keinen pflichtenethischen Rigorismus zu fürchten, aber nur deshalb, weil die Kantische Ethik aufgrund ihres zirkulären Charakters inhaltsleer wäre. Eine andere Möglichkeit wird durch Tugendhats Erläuterung der „Maxime des Altruismus“ nahe-

¹ Tugendhat 1993, S. 123.

² Tugendhat 1993, S. 124 f.; Unterzitate aus Kant 1968, Bd. 6, S. 23 f. und 36 (Religion).

gelegt: „berücksichtige die Interessen der anderen, achte die Rechte eines jeden“. Wir hätten dann ein formales Moralprinzip, nämlich den Kategorischen Imperativ, und ein inhaltliches Moralprinzip, die Maxime des Altruismus. Aber diese Maxime des Altruismus ist offenbar sehr unspezifisch formuliert. Worin die „Rechte eines jeden“ bestehen, bleibt unklar. Gegen Tugendhats Deutung des Maximenbegriffs ist also zwar als solche wenig einzuwenden. Sie bietet aber keine Lösung der Anwendungsprobleme, von denen wir ausgegangen waren, weil sie zu unspezifisch ist und die Frage, wie wir uns am Moralprinzip orientieren sollen, lediglich auf die Frage verschiebt, wie wir uns an der „Maxime des Altruismus“ orientieren sollen.

4.1.3 Eine plausible Deutung der Kantischen Ethik

Bislang haben wir den Maximenbegriff allein im Hinblick auf *eine* Dimension diskutiert, nämlich hinsichtlich ihres Spezifitätsgrades. Die Deutungen und Reformulierungsversuche der Kantischen Ethik decken in dieser Hinsicht das gesamte Spektrum möglicher Maximeninterpretationen ab: Angefangen von der Deutung Tugendhats, der zufolge der grundlegenden Moralmaxime der Status eines *Quasi-Moralprinzips* zukommt, das in *allen* Situationen einschlägig ist, über Höffes Deutung der „*Basismaximen*“ als *mittlerer Prinzipien* – die allerdings in konkreten Anwendungssituationen eventuell zu „*komplexen Maximen*“ weitergebildet werden können –, bis hin zu Hares regulativer Idee *unbegrenzt spezifischer Maximen*, die *alle* relevanten Situationsmerkmale berücksichtigen würden, finden alle denkbaren Positionen auch Fürsprecher. Hinsichtlich unserer Ausgangsfrage, welche Deutung der Kantischen Ethik erstens verständlich werden läßt, wie wir uns am Kategorischen Imperativ überhaupt orientieren können, und dabei zweitens einen pflichtenethischen Rigorismus vermeidet, schien keine der bislang erwogenen Deutungen völlig zu überzeugen. Tugendhats Deutung bleibt jenseits der Schwelle, von der an das Problem des pflichtenethischen Rigorismus überhaupt auftreten kann, und läßt offen, wie die Orientierung an der ‚Maxime der Moral‘ ihrerseits gedacht werden muß. Hares Reformulierung der Kantischen Ethik vermeidet das Rigorismusproblem, zerstört aber zugleich die deontologische Grundintuition der Ethik Kants. Unter der Hand ersetzt sie den deontologischen Verallgemeinerbarkeitstest durch ein konsequentialistisches Maximierungskalkül, das seinerseits gravierende Probleme aufwirft.¹ Höffes mittlere Position warf hingegen die Frage auf, wie der gesinnungsethische Rigorismus auf dem Weg fortschreitender Maximenspezifikation überwunden werden kann, ohne den Weg in Richtung der Hareschen Position weiterzugehen. Auf diese Frage hatten wir oben – aus ar-

¹ Vgl. Nida-Rümelin 1993; Nida-Rümelin 1995.

gumentationsstrategischen Gründen – nur eine vorläufige Antwort gegeben. Werfen wir nun also einen zweiten Blick auf Höffes Vorschlag.

Maximen als definitive oder Prima-facie-Handlungsgründe? Die von Höffe vorgeschlagene Deutung schien mit dem Problem behaftet, daß generellere „Basismaximen“ und spezifischere „komplexe Maximen“ zugleich gültig – d.h. gültige ‚allgemeine Gesetze‘ – sein sollten, obwohl die komplexen Maximen die Anwendbarkeit der Basismaximen von einschränkenden Bedingungen abhängig machen, die ‚allgemeine‘ Gültigkeit der Basismaximen also explizit negieren. Komplexe Maximen definieren ja Situationen, in denen die moralisch legitime Handlungsweise gegen mindestens eine der Basismaximen verstoßen muß. Präskriptionen, die für eine bestimmte Situation verschiedene Handlungsweisen gebieten, können aber – so schien es uns – nicht gleichzeitig gültige ‚allgemeine Gesetze‘ sein. Vorläufig hatten wir dieses Problem so gedeutet, daß die spezifischeren Maximen jeweils als die ‚eher‘ verallgemeinerbaren Maximen verstanden werden müßten. Und diese Annahme scheint in der Tat zwingend zu sein, solange man mit Kant unterstellt, eine Maxime als gültig auszuweisen sei *gleichbedeutend* mit dem Nachweis, daß ihr der Status eines praktischen Gesetzes – im Sinne einer *definitiv* gültigen bzw. *unmittelbar befolgungsgültigen* moralischen Präskription – zukomme. Solange man indes ein solches Verständnis der Gültigkeit material gehaltvoller moralischer Präskriptionen voraussetzt, kann man dem Problem des pflichtenethischen Rigorismus nur in der von Hare gewiesenen Richtung entkommen. Auf dem Weg der fortgesetzten Maximenspezifikation sozusagen auf halber Strecke stehenzubleiben, erschiene dann inkonsequent. Die Gleichsetzung der Gültigkeit von Maximen mit der definitiven Gültigkeit praktischer Gesetze ist jedoch nicht notwendig. Kant selbst betont in einer bereits zitierten Passage der *Metaphysik der Sitten* den Unterschied zwischen *Verpflichtungen* (obligationes) und *Verpflichtungsgründen* (rationes obligandi).¹ Im Unterschied zu Verpflichtungen können *Verpflichtungsgründe* untereinander kollidieren. *Verpflichtungsgründe* sind also *vorläufige* Gründe bzw. ‚Prima-facie-Gründe‘ für eine bestimmte Handlungsorientierung. Es liegt nahe, Kants Unterscheidung zu den Differenzierungen in Beziehung zu setzen, die in der jüngeren Diskussion der praktischen Philosophie hinsichtlich des Geltungsmodus praktischer Präskriptionen vorgenommen worden sind. Man kann hier an die rechtsphilosophische Unterscheidung zwischen Regeln und Prinzipien denken,² an die in der Moralphilosophie diskutierte Unterscheidung zwischen *defi-*

¹ Vgl. Kant 1968, Bd. 6, S. 224 [MSR]; siehe oben S. 117.

² Vgl. z.B. Dworkin 1984, bes. Kap. 2-4; Alexy 1996, bes. Kap. 3.

nitiven Gründen und *Prima-facie*-Gründen (bzw. *Prima-facie*-Prinzipien),¹ an die Unterscheidung zwischen Normen, die sowohl gültig als auch angemessen, und solchen, die nur gültig sind,² oder auch an Marcel Niquets Unterscheidung zwischen „befolgungsgültigen“ und „universalisierungsgültigen“ Normen.³ Das gemeinsame Merkmal der *einen* Seite dieser verschiedenen Gegenüberstellungen läßt sich relativ einfach erläutern. Definitive Gründe, definitive Prinzipien, befolgungsgültige bzw. ‚gültige und angemessene‘ Präskriptionen haben den Charakter von Regeln, deren Befolgung den Adressaten in dem Moment, da die in diesen Regeln explizit formulierten Anwendungsbedingungen erfüllt sind, *unbedingt* oder, wie Kant sagt, „unnachlässlich“ auferlegt ist. Als „Befolgung“ der Präskription gilt hier nur die Ausführung der entsprechenden Handlungsweise, nicht schon die Tatsache, daß ein Adressat die Präskription im Rahmen seiner Handlungsorientierung in irgendeiner Weise *berücksichtigt* hat – also zum Beispiel zwar erwogen hat, in der durch die Präskription definierten Weise zu handeln, sich dann jedoch aus guten Gründen dagegen entschied. Wird eine Präskription dieser Art in einer Situation, für die sie einschlägig ist, nicht befolgt, so liegt immer eine Verletzung dieser Präskription vor. Es kann dann bestenfalls noch diskutiert werden, inwieweit diese Verletzung dem Akteur zuzurechnen ist. Präskriptionen dieser Art sind also nicht nur überhaupt Handlungsgründe, sondern – im Verbund mit der Feststellung, daß die *explizit* formulierten Anwendungsbedingungen der Präskription in einer gegebenen Situation erfüllt sind – *zureichende* Gründe, in der durch sie festgelegten Weise zu handeln. Die andere Seite der Gegenüberstellungen ist schwieriger zu bestimmen. Unstrittig ist die *negative* Charakterisierung: Die Präskriptionen, die wir auf dieser Seite vorfinden, sind im Gegensatz zu den vorigen *keine* zureichenden Handlungsgründe. Ihre Anwendung ist nicht vollständig nach dem Muster einer Subsumtion zu verstehen. Darüber hinaus aber weichen die in verschiedenen Diskussionskontexten der Rechts- und Moralphilosophie vorgeschlagenen Deutungen voneinander ab. Müssen wir beispielsweise mit Alexy annehmen, daß Präskriptionen, die wir auf dieser Seite vorfinden, den Charakter von „Optimierungsgeboten“ haben?⁴ Müssen wir mit Günther davon ausgehen, daß man bei ihrer Begründung alle Merkmale einer bestimmten Situation, aber nicht alle Merkmale aller Situationen berücksichtigt hat?⁵ Resultiert, wie Niquet – gestützt auf Apel und Habermas – annimmt, die Tatsache, daß diese Präskriptionen keine zureichen-

¹ Vgl. z.B. Ross 1930, S. 19 f.; zur Übersicht Günther 1988, S. 261-286; hier bes. Günthers Auseinandersetzung mit Baier 1974, S. 92 ff.; und Searle 1978 auf S. 261-268.

² So Günthers eigener Vorschlag; vgl. Günther 1988.

³ Vgl. Niquet 1996; Niquet 1999b, S. 207 ff.; Niquet 2000, S. 39.

⁴ Vgl. Alexy 1996, S. 75 ff.

⁵ So Günther 1988; hierzu unten S. 170 ff.

den Handlungsgründe sein können, daraus, daß wir nicht unterstellen dürfen, daß sie allgemein befolgt werden?¹ Ist Hare mit seiner Behauptung recht zu geben, daß solche Präskriptionen nur auf der „intuitiven“, aber nicht auf der „kritischen“ Ebene des „moralischen Denkens“ eine Rolle spielen?²

Subjektive und objektive Deutung von Prima-facie-Gründen. Auf diese Fragen werden wir *peu à peu* noch zurückkommen. Vorab scheint mir nur eine Feststellung unverzichtbar: Von Prima-facie-Gründen oder von Prima-facie-Prinzipien kann in zwei grundlegend verschiedenen Weisen gesprochen werden. Es ist zwischen einer ‚subjektiven‘ und einer ‚objektiven‘ Deutung von Prima-facie-Gründen zu unterscheiden. Der subjektiven Deutung zufolge sind Prima-facie-Prinzipien subjektive (vorläufige) Gründe für die Annahme, daß sich die durch sie gebotene Handlungsweise anhand von Kriterien, die von diesen Prima-facie-Prinzipien unabhängig sind, als richtig erweisen wird. Der objektiven Deutung zufolge sind Prima-facie-Prinzipien hingegen objektive Gründe für die Richtigkeit der durch sie gebotenen Handlungsweise selbst, welche sich ihrerseits nicht unabhängig von Gültigkeit und Gewicht der jeweils einschlägigen Prima-facie-Prinzipien bestimmen läßt. Im Rahmen einer konsequentialistischen Konzeption normativer Ethik läßt sich nur die subjektive Deutung vertreten. Die Richtigkeit der Handlungsweise ist hier ‚objektiv‘ durch deren Folgen bestimmt, die sich (idealiter) völlig unabhängig von Prima-facie-Prinzipien bewerten lassen. Prima-facie-Prinzipien können hier also nur Gründe für die subjektive Vermutung sein, daß die durch sie jeweils empfohlene (nicht eigentlich ‚gebotene‘) Handlungsweise richtig ist, d.h. diejenigen Folgen herbeiführt, die aus moralischen Gründen herbeizuführen sind. Dies entspricht in etwa der Deutung Hares. Im Rahmen deontologischer Ethik steht hingegen ein objektives Richtigkeitskriterium, das von den Prima-facie-Prinzipien unabhängig wäre, nicht zur Verfügung. Es ist die Einhaltung oder Abweichung von gültigen Prima-facie-Prinzipien selbst, welche die moralische Legitimität oder Illegitimität einer Handlungsweise wesentlich bedingt. An diesem Sachverhalt ändert sich auch nichts im Falle einer Kollision dieser Prima-facie-Prinzipien. Die Abweichung von einem gültigen Prima-facie-Prinzip kann nämlich nur durch die Einhaltung eines (in diesem Falle höher gewichteten) anderen Prima-facie-Prinzips gerechtfertigt werden – und nicht durch etwas qualitativ anderes. In der deontologischen ‚objektiven‘ Deutung ist ein Prima-facie-Prinzip zwar kein hinreichender Grund dafür, daß eine deviante Handlungsweise moralisch verwerflich ist, sie ist aber, so könnte man sagen, ein hinreichender Grund

¹ Vgl. Niquet 1994.

² Vgl. Hare 1992, Teil I.

dafür, daß ‚an dieser Handlungsweise etwas Schlechtes ist‘, das höchstens durch etwas anderes aufgewogen – oder entschuldigt – werden kann. Im Rahmen der objektiven Deutung muß übrigens nicht angenommen werden, daß es sich bei den Prima-facie-Prinzipien um „Optimierungsgebote“ handelt. Zwar müssen im Zuge der Orientierung an diesen Prinzipien gegebenenfalls Überlegungen stattfinden, die auf ‚Optimierung‘ zielen – sofern man darunter versteht, daß sie auf die Minimierung moralischer Verfehlungen gerichtet sind, also auf das Ziel, auf möglichst wenig gravierende Weise gegen möglichst wenige und möglichst wenig gewichtige Prima-facie-Prinzipien zu verstoßen. Das rechtfertigt aber nicht die Interpretation, wonach es sich bei Prima-facie-Prinzipien *selbst* grundsätzlich um ‚Optimierungsgebote‘ handeln würde. Dies würde den Unterschieden zwischen Prima-facie-Prinzipien wie beispielsweise dem Lügenverbot und dem Gebot, die Glückseligkeit anderer zu befördern, nicht gerecht, von denen letzteres zweifellos ein Optimierungsgebot darstellt, ersteres aber nicht. Prima-facie-Prinzipien *können* also zwar – auch im Rahmen einer deontologischen Ethik – den Charakter von Optimierungsgeboten haben, müssen dies aber nicht.

Fazit: Maximen als unterschiedlich komplexe ‚objektive‘ Prima-facie-Gründe.

Wenn man nun – mit Kant gegen Kant – davon ausgeht, daß Maximen grundsätzlich nur als Verpflichtungsgründe, d.h. als Prima-facie-Gründe – und zwar als Prima-facie-Gründe im Sinne der *objektiven* Deutung – verallgemeinerbar sind, dann erscheinen die Anwendungsprobleme der Kantischen Ethik in einem anderen Licht. Eine entsprechende Deutung der Ethik Kants vertritt Albrecht Wellmer. „Das strikte Verbot“, welches aus der Nicht-Verallgemeinerbarkeit einer Maxime gemäß dem Kategorischen Imperativ resultiert, „bezieht sich“ ihm zufolge „auf eine Klasse von Handlungsgründen; es *kann* sich gar nicht als ein striktes Verbot auf die entsprechenden *Handlungen* (hier: lügen) beziehen“¹. Die Frage, die ich mir demgemäß stellen müßte, wenn ich meine Maxime dem Verallgemeinerungstest des Kategorischen Imperativs unterwerfe, wäre dann nicht, ob ich wollen kann, daß es zu einer allgemeinen, unmittelbar befolgungsgültigen Pflicht (zu einem ‚allgemeinen Gesetz‘) würde, gemäß der in meiner Maxime vorgesehenen Handlungsweise zu handeln. Vielmehr müßte ich mich fragen, ob ich wollen kann, daß meine Maxime allgemein als Prima-facie-Grund im Sinne der objektiven Deutung – oder, wie Kant sagt, als Verpflichtungsgrund – für eine entsprechende Handlungsweise anerkannt würde. Zwar ist das, worauf ich aus bin, wenn ich in dieser konkreten Situation moralische Orientierung suche, eine *definitive* Auskunft darüber, was ich tun soll. Ich suche einen gültigen Handlungsgrund, der in bezug

¹ Wellmer 1986, S. 26.

auf diese Situation als zureichend, als eine zufriedenstellende ‚Antwort‘ auf die gegebene Situation erscheint. Klar ist auch, daß ein Handlungsgrund, den wir als für *diese* Situation definitiv gültig unterstellen, in jeder Situation, die der vorliegenden in *allen* Hinsichten entsprechen würde, ebenfalls ein zureichender Grund sein müßte. Denn dies ist eine Implikation des semantischen Universalisierbarkeitspostulats. Indes sind aber real formulierbare Handlungsgründe im Verhältnis zu Handlungssituationen notwendigerweise unterkomplex. Es ist faktisch unmöglich, alle relevanten Situationsmerkmale in der Formulierung der Maxime zu berücksichtigen und in einer entsprechenden Vorbehaltsklausel explizit zum Ausdruck zu bringen. Deshalb kann unsere Maxime auch dann, wenn sie uns in einer bestimmten Situation als zureichender Handlungsgrund erscheint, außerhalb dieser Situation – oder qualitativ strikt identischer Situationen – immer nur ein Prima-facie-Grund und niemals ein definitiver Grund für eine bestimmte Handlungsweise sein. Insofern hat Hare recht mit seiner Auffassung, daß keine real mögliche, material gehaltvolle Präskription schlechthin als definitiver Handlungsgrund gelten kann, der nicht einer situationsbezogenen ‚kritischen‘ Hinterfragung ausgesetzt werden dürfte und müßte. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß wir den Verallgemeinerungstest nicht als einen Test für ‚praktische Gesetze‘ interpretieren können, sondern ihn als einen Test für Prima-facie-Prinzipien verstehen müssen.

Geht man von dieser Deutung aus, lassen sich *erstens* die Einwände, die gegen Höffes Interpretation des Maximenbegriffs, bzw. gegen seinen Vorschlag einer *mehrstufigen* Maximenprüfung, gerichtet wurden, ausräumen. Während es undenkbar scheint, daß wir irgendeine real mögliche Maxime als *ausnahmslos gültiges Gesetz* wollen könnten, weil wir immer irgendwann auf Fälle stoßen werden, in denen wir eine Ausnahme für moralisch geboten halten, scheint es durchaus möglich zu wollen, daß alle Menschen bestimmte Maximen als *Prima-facie-Gründe* für eine bestimmte Handlungsweise anerkennen. Beispielsweise können wir das allgemeine Hilfsgebot (als Resultat der Nicht-Verallgemeinerbarkeit einer Maxime allgemeiner Gleichgültigkeit) oder das Wahrhaftigkeitsgebot (als Resultat der Nicht-Verallgemeinerbarkeit einer Maxime, zu lügen, wann immer es mir zweckmäßig scheint) als Prima-facie-Gründe entsprechender Handlungsweisen anerkennen. Und ein solcher Prima-facie-Grund könnte mir in einer bestimmten Situation als zureichender Handlungsgrund erscheinen – nämlich dann, wenn ich feststelle, daß ihm kein anderer moralischer Prima-facie-Grund entgegensteht. Ebenso könnte mir in einer bestimmten Situation die Maxime, zu lügen, wenn dies das einzige Mittel darstellt, das Leben eines Menschen zu retten, als zureichender Handlungsgrund erscheinen. Aber in *anderen* Situationen erweisen sich diese Präskriptionen eben doch nur als Prima-facie-Gründe, weil ich erkennen muß,

daß ihnen andere Prima-facie-Gründe entgegenstehen.¹ Wenn wir die Maximen als Verpflichtungsgründe und nicht als Verpflichtungen interpretieren, stellt die Auflösung von Maximenkollisionen zwar weiterhin eine schwierige Aufgabe ethischen Begründens und moralischen Handelns dar. Sie erscheint aber nicht mehr als unlösbares systematisches Problem deontologischer Ethik.

Zweitens wird von hier aus sichtbar, daß die oben diskutierte Frage, wie spezifisch oder wie generell die gemäß dem Kategorischen Imperativ zu prüfenden Maximen eigentlich sein dürfen oder sein sollen, gar keiner exklusiven Antwort bedarf. Mehr noch: Sie *erlaubt* gar keine exklusive Antwort. Maximen können hochabstrakt sein – bis hin zu obersten Prinzipien meiner praktischen Orientierung *überhaupt*, wie Tugendhat meint. Ebenso können sie auf der Ebene mittlerer Prinzipien angesiedelt sein. Sie können jedoch auch sehr viel spezifischer formuliert sein, wobei sie als spezifische Maximen sozusagen eine *intern komplexe* Struktur aufweisen: Komplexere Maximen nehmen die weniger komplexen Maximen – qua Prima-facie-Handlungsgründe – gewissermaßen in sich auf. Spezifische Maximen unterscheiden sich – im Rahmen der hier vorgeschlagenen Deutung – von den weniger spezifischen mithin nicht nur einfach durch eine vollständigere Beschreibung der Anwendungsbedingungen. Sie müssen vielmehr stets als auf die ihnen zugrundeliegenden allgemeineren Maximen bezogen gedacht werden, sozusagen als Teil eines Netzes von Handlungsgründen, die in ihnen verkörpert oder ‚aufgehoben‘ sind. Eine entsprechende Deutung des Maximenbegriffs hat jüngst Klaus Steigleder vorgeschlagen.² Ihm zufolge haben wir

„von einem Geflecht oder Netz von Maximen auszugehen, das sich aus den Entscheidungen eines Individuums ergibt und das Über- und Unterordnungen von »Willensbestimmungen« verschiedenen Allgemeinheitsgrades [...] enthält. Das Spektrum reicht [...] von einer grundlegenden und obersten Maxime für die Wahl aller Zwecke überhaupt bis hin zu den Entscheidungen, konkretere Handlungen auszuführen, um bestimmte Ziele zu erreichen.“³

Damit läßt sich *drittens* auch Hares Plädoyer für die Zulässigkeit einer *unbegrenzten* Spezifikation von Handlungsmaximen ein guter Sinn abgewinnen. Das Problem bei der Zulassung einer unbegrenzten Maximenspezifikation lag ja in der

¹ Eine sehr ähnliche Intuition hat Klaus Günther bei seiner Differenzierung von Begründungs- und Anwendungsdiskursen geleitet. Wir werden aber sehen, daß diese Unterscheidung in der von Günther vorgeschlagenen Form unhaltbar ist; vgl. unten S. 170 ff.

² Steigleder meint allerdings, daß seine Auffassung, wonach auch „sehr konkrete Willensbestimmungen [...] Maximen sind“, mit Höffes Auffassung unvereinbar sei; Steigleder 2002, S. 124, vgl. ebd. Anm. 124. Gleichwohl scheint Steigleders Deutung die unvermeidliche Verlängerung der Richtung zu sein, die Höffe mit seiner Einführung komplexer Maximen vorgeschlagen hat; mir ist insofern nicht ganz klar, ob hier wirklich eine tiefgreifende Meinungsverschiedenheit besteht.

³ Steigleder 2002, S. 125 f.

Tatsache, daß ich, wenn ich meine Maxime nur geschickt genug – oder einfach nur spezifisch genug – formuliere, von nahezu jeder der von mir präferierten Handlungen behaupten kann, daß ihre Maxime verallgemeinerbar sei – insofern ich sie in der von mir vorgeschlagenen Formulierung tatsächlich als allgemeines Gesetz wollen kann. Wir hatten oben behauptet, daß es nicht die Annahme einer unbegrenzten Spezifizierbarkeit von Handlungsmaximen als solche ist, die diese Schwierigkeit verursacht. Das Problem ergibt sich vielmehr erst aus der Verbindung dieser Annahme mit dem Solipsismus (in der Formulierung „...ich soll niemals anders verfahren als so, daß *ich* auch wollen könne...“) sowie zusätzlich – wie nun erst sichtbar geworden ist – aus ihrer Verbindung mit der *subjektiven Deutung* des Prima-facie-Charakters unspezifischer Maximen. Geht man nämlich von dieser subjektiven Deutung aus, wie Hare dies tut, dann bleibt mit fortschreitender Maximenspezifikation von den weniger spezifischen Ausgangsmaximen buchstäblich nichts mehr übrig. Mit jedem Schritt fort vom intuitiven und hin zum kritischen moralischen Denken werden die jeweiligen Prima-facie-Prinzipien, die ja nur einen vorläufigen *heuristischen* Wert haben, zugunsten spezifischerer Regeln entwertet – so wie fehleranfällige technische Regeln durch verlässlichere Regeln ersetzt werden. Die weniger spezifischen Maximen haben als Gründe für eine bestimmte Handlungsweise dann jede Bedeutung verloren. Wenn wir hingegen davon ausgehen, daß Maximen nicht einfach als in Regelform explizierte Handlungsweisen, sondern als (Prima-facie-) *Gründe* für Handlungsweisen verallgemeinert werden, so wird die Gültigkeit der weniger spezifischen Prima-facie-Prinzipien nicht entwertet, sobald wir sie zu komplexeren Prinzipien weiterentwickeln. Dies hat eine – außerordentlich wichtige – Konsequenz: Wenn wir „komplexe Maximen“ als allgemein anerkannte Prima-facie-Prinzipien wollen können, so impliziert dies, daß wir auch die zugrundeliegenden Ausgangsmaximen als allgemein anerkannte Prima-facie-Prinzipien wollen können (müssen)! Damit entfällt der von Marcus G. Singer diskutierte Einwand, „daß es möglich ist, [...] die Maxime einer Handlung in so enger und spezifischer Weise anzugeben, daß sie nur auf diese eine spezifische Handlung angewendet werden kann“¹. Singer hat selbst gesehen, daß der Einwand in der Regel „auf der Annahme“ beruht, „daß das Argument der Verallgemeinerung einen endgültigen Grund für seine Schlußfolgerung angeben sollte; es liefert aber nur einen vorläufigen Grund“²: Wenn nicht die Handlungsweise selbst verallgemeinert wird, sondern die Gründe für die Handlungsweise verallgemeinert werden, so können wir uns nicht mehr in der Weise ‚rechtfertigen‘, daß wir dasjenige, was wir in unserem äußeren Handeln tatsächlich tun oder unter-

¹ Singer 1975, S. 173.

² Singer 1975, S. 174.

lassen, in derjenigen Weise in die Form einer allgemeinen Regel bringen, die uns die größten Chancen eröffnet, sie als allgemeines Gesetz wollen zu können. Wir müssen dann vielmehr von dem ausgehen, was *wirklich* die für uns maßgeblichen Gründe sind, an denen wir unser Handeln orientieren. Diese unsere wirklichen Handlungsgründe müssen von der Art sein, daß wir wollen können, daß sie allgemein als Prima-facie-Gründe für eine entsprechende Handlungsweise Geltung haben. Jemand, der dabei ist, seine Handlungsmaxime in besonders cleverer (spezifischer) Weise zu formulieren, um dann behaupten zu können, er könne sie als allgemeines Gesetz wollen, wäre erstens unehrlich, weil die von ihm vorgetragene Formulierung seiner Maxime mit den Gründen, die ihn zu der entsprechenden Handlungsweise tendieren lassen, nichts zu tun hat. Man könnte auch sagen: Sie ist gar nicht seine Maxime. Zweitens könnte man ihm klarmachen, daß die Formulierung der Handlungsmaxime ihrerseits eine Handlung ist. Demgemäß müßte er sich fragen: „Warum formuliere ich meine Maxime M so spezifisch? Warum halte ich den Unterschied, der in der M hinsichtlich des Situationsmerkmals xy gemacht wird, für relevant? Was ist die Maxime M*, der ich folge, wenn ich M so spezifisch formuliere, wie ich das vorhabe?“ Und wenn er zu sich selbst ehrlich ist, wird er auf die letzte Frage antworten: „Meine Maxime M* lautet: Ich will Handlungsmaximen (wie M) möglichst in einer Weise formulieren, die es mir ermöglicht, dasjenige, was ich unbedingt tun will, rechtfertigen zu können (oder besser: den *Anschein* zu verbreiten, es sei gerechtfertigt).“ M* ist aber offensichtlich nicht verallgemeinerbar.

Ein Einwand Albrecht Wellmers. Die Interpretation der Kantischen Ethik, die hier im Ausgang von Überlegungen Otfried Höffes entwickelt und als ‚plausible Deutung‘ vorgeschlagen wurde, impliziert die Auffassung, daß auch komplexe Maximen verallgemeinert werden können. Albrecht Wellmer hat jedoch Einwände gegen die Verallgemeinerbarkeit komplexer Maximen erhoben. Er ist der Ansicht, daß sich komplexe Maximen, beispielsweise die komplexe Maxime „»Ich werde unschuldig Verfolgte notfalls durch eine Lüge zu retten versuchen«“¹, nicht in gleicher Weise verallgemeinern lassen wie Basismaximen, z.B. die Maxime „»Du sollst nicht lügen«“². Diese Auffassung scheint mir indes nur mit Einschränkungen überzeugend. In folgender Hinsicht scheint sie mir gerechtfertigt: Wie schon erwähnt, können Maximen – Kant zufolge – aus zwei verschiedenen Gründen nicht-verallgemeinerbar sein.³ Manche Maximen kann ich nicht einmal als allge-

¹ Wellmer 1986, S. 27.

² Wellmer 1986, S. 26.

³ Vgl. Kant 1968, Bd. 4, S. 424 [GMS]; siehe oben S. 50, 112 f.

meine Gesetze *denken*. Andere kann ich zwar als allgemeine Gesetze denken, aber nicht *wollen*. Der erste Fall kann als Vorliegen einer pragmatischen Selbstwidersprüchlichkeit interpretiert werden: Lügen ist nur im Rahmen eines Behauptungssprachspiels möglich, zu dessen konstitutiven Regeln die Pflicht zur Wahrhaftigkeit gehört. *Indem* ich lügen will, muß ich mithin zugleich die allgemeine Einhaltung der Wahrhaftigkeitspflicht wollen – kann also meine Maxime „Ich will unwahrhaftig sein (wenn mir dies nur immer Vorteile bringt)“ nicht zugleich als allgemeines Gesetz wollen. Solche pragmatischen Widersprüche sind nun bei komplexeren Maximen – deren Anwendbarkeit ja explizit immer schon mehr oder weniger eingeschränkt ist – tatsächlich nicht in gleicher Weise zu erwarten wie bei Basismaximen. In bezug auf *dieses* Element des Kantischen Verallgemeinerungstests hat Wellmer also mit seiner These recht. Als *allgemeine* Behauptung scheint mir diese These jedoch nicht haltbar.

Wie schon bemerkt,¹ geht Wellmer prinzipiell zu Recht davon aus, daß sich das „muß« oder »soll« unserer gewöhnlichen moralischen Überzeugungen [...] aus dem Kategorischen Imperativ [...] nur via negationis »ableiten« läßt: Das moralische „Muß“ oder „Soll“ ergibt sich erst durch die *Negation* einer *nicht-verallgemeinerbaren* Maxime, nicht schon durch den Nachweis der Verallgemeinerbarkeit der gebotenen Handlungsweise selbst. Demgemäß resultiert die Gültigkeit der Maxime „Du sollst nicht lügen“ Wellmer zufolge aus der Nicht-Verallgemeinerbarkeit der Ausgangsmaxime „»Wenn nötig (d. h. zweckmäßig), werde ich die Unwahrheit sagen«“. Wellmer schreibt nun:

„Im Gegensatz [...] zu der oben betrachteten Maxime »Wenn nötig (d. h. zweckmäßig), werde ich die Unwahrheit sagen«, deren *Nicht-Verallgemeinerbarkeit* sozusagen auf der Hand liegt, ist die Frage nach der Verallgemeinerbarkeit der zuletzt betrachteten Maxime [gemeint ist: »Ich werde unschuldig Verfolgte notfalls durch eine Lüge zu retten versuchen«, M.H.W.] keineswegs eindeutig entscheidbar. Die Maxime ist zu *vage*, um eine klare Antwort zuzulassen; man möchte sagen: *Diese* Maxime kann ich nur als allgemeines Gesetz wollen, wenn ich sicher sein kann, daß alle Menschen genügend Urteilskraft und guten Willen haben, um richtig zu entscheiden, wann der Fall des »notfalls« wirklich vorliegt.“²

Mir scheint diese Argumentation nicht überzeugend. *Erstens* vergleicht Wellmer hier nämlich Maximen, die sich nicht allein im Hinblick auf ihren Spezifitätsgrad, sondern auch noch in anderen Hinsichten unterscheiden: Die Basismaxime „Du sollst nicht lügen“ stellt eine *Verbotsregelung* dar, die komplexe Maxime „Ich werde unschuldig Verfolgte zu retten versuchen“ zielt hingegen – je nach Interpreta-

¹ Vgl. auch die vorgeschlagene Differenzierung auf S. 51, Anm. 1.

² Wellmer 1986, S. 27 f.

tion – auf ein *Erlaubnisgesetz* oder ein *Gebot*. Da sich bei Geboten Abgrenzungsprobleme prinzipiell dramatischer darstellen als bei Verboten, könnte auch hierin ein Grund für die von Wellmer konstatierten Unterschiede liegen. Noch wichtiger ist ein *zweiter* Einwand: Wellmer scheint in bezug auf die komplexe Hilfsmaxime „Ich werde unschuldig Verfolgte notfalls durch eine Lüge zu retten versuchen“ seine eigene Einsicht aus dem Blick zu verlieren, daß die moralische Verbindlichkeit einer Maxime (gemeint ist: ihre Verbindlichkeit als moralisches *Gebot* – nicht lediglich als moralisches *Erlaubnisgesetz*) allein durch den Nachweis der Nicht-Verallgemeinerbarkeit ihrer Negation aufgewiesen werden kann. Demgemäß muß nicht die Verallgemeinerbarkeit der Maxime „Ich werde unschuldig Verfolgte notfalls durch eine Lüge zu retten versuchen“ nachgewiesen werden, sondern die *Nicht-Verallgemeinerbarkeit* ihrer Negation, also etwa folgender Ausgangsmaxime „Ich werde auch dann die Wahrheit sagen, wenn ich damit das Leben eines unschuldig Verfolgten verspiele“. Erst *hieraus* würde sich die Gültigkeit eines entsprechenden Gebotes ergeben (etwa: „Ich darf nicht auch dann die Wahrheit sagen, wenn ich damit das Leben eines unschuldig Verfolgten verspiele“ oder: „Ich soll lügen, wenn dies nötig ist, um unschuldig Verfolgte zu retten“). Meines Erachtens liegt nun aber die Nicht-Verallgemeinerbarkeit der komplexen Maxime „Ich werde auch dann grundsätzlich die Wahrheit sagen, wenn ich damit das Leben eines unschuldig Verfolgten verspiele“ nicht weniger „auf der Hand“ als die der generelleren Maxime „Wenn nötig werde ich die Unwahrheit sagen“ – ganz im Gegenteil. *Drittens* unterschätzt Wellmer im obigen Zitat – ganz entgegen dem allgemeinen Tenor seiner Überlegungen – die Bedeutung, die der Urteilskraft auch bei der Anwendung genereller Basismaximen des Typs „Du sollst nicht lügen“ zukommt. Nach Wellmers Auffassung stellt diese Maxime deshalb geringere Anforderungen an die Urteilskraft als die Maxime „Ich werde unschuldig Verfolgte notfalls durch eine Lüge zu retten versuchen“, weil sie nicht unmittelbar eine bestimmte Handlungsweise gebietet, sondern vielmehr einen Handlungsgrund verbietet: Verboten wird nicht das Lügen schlechthin, sondern das Lügen aus Privatzwecken. Dieser Hinweis kann als Grund für die These, daß Basismaximen weniger Anforderungen an die Urteilskraft stellen als komplexe Maximen, nicht überzeugen. Irritierenderweise läuft er nämlich gerade auf die These hinaus, daß schon die Basismaxime implizit ‚komplex‘, nämlich auf einen *bestimmten* Typ von Handlungsgründen und damit implizit auch auf einen *bestimmten* Situationstyp bezogen ist. Aber selbst dann, wenn wir die generelle Maxime „Du sollst nicht lügen“ nicht als eine unmittelbar befolgungsgültige *Norm* verstehen, sondern sie, wie Wellmer fordert, so interpretieren, daß durch sie nur ein bestimmter Handlungsgrund *ausgeschlossen* wird – also nicht das Lügen allgemein, sondern das Lügen *aus Privatzwecken* ver-

boten wird¹ –, ändert dies nichts an der eminenten Bedeutung, die der Urteilkraft bei der Anwendung dieser Maxime zukommt. Denn welche meiner subjektiven Interessen als illegitime ‚Privatzwecke‘ gelten müssen, ist diesen Interessen selbst nicht unmittelbar eingeschrieben, sondern wiederum eine moralische Frage, die entsprechende Abwägungen *voraussetzt*: Es ist ja durchaus denkbar, daß ich moralisch befugt bin zu lügen, um *meine* Interessen zu verfolgen – sofern nämlich diese Interessen ihrerseits öffentlich vertretbar sind und überdies im gegebenen Fall moralisch gewichtiger scheinen als das Lügenverbot. Wann es sich bei meinem subjektiven Interesse zu lügen um einen illegitim-‚egoistischen‘ Privatzweck und wann um ein verallgemeinerbares Interesse handelt, ist dem Interesse also nicht vor einer entsprechenden Abwägung verschiedener moralischer Prima-facie-Prinzipien anzusehen. Klar ist lediglich, daß ich diese Interessen nicht schon deshalb für vorrangig erachten darf, weil es eben meine sind. Die semantische Universalisierbarkeit meines Interesses ist jedoch nur eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für dessen moralische Universalisierbarkeit. Die angemessene Befolgung der generellen Maxime „Du sollst nicht lügen“ setzt also auch dann, wenn man sie in Wellmers Sinn als Negation einer generellen Maxime des Lügens aus Privatzwecken interpretiert, zweierlei moralische Beurteilungen voraus: Erstens wäre zu klären, ob die Zwecke, die für einen Verstoß gegen die Maxime sprechen, verallgemeinerbar sind. Zweitens müßte geprüft werden, ob diese Zwecke, wenn sie verallgemeinerbar sind, gewichtig genug sind, um eine Ausnahme vom Lügenverbot zu legitimieren. Und letzteres kann, wie ich meine, nur dadurch geschehen, daß eine entsprechende komplexe Maxime zum Gegenstand eines Verallgemeinerungstests gemacht wird. Wenn es so ist, daß Basismaximen mit komplexen Maximen ihren Prima-facie-Charakter teilen, dann stellt die Anwendung beider Maximenarten keine prinzipiell unterschiedlichen Anforderungen an die Urteilkraft.

Partielle Revision der ‚empirischen‘ Deutung des Wollen-Könnens. Die Annahme, die Rechtfertigung einer komplexen Maxime gemäß dem Kategorischen Imperativ sei nur dann gelungen, wenn ihr präskriptiver Gehalt auf Basismaximen zurückgeführt werden kann, die ihrerseits verallgemeinerbar sind, impliziert eine partielle – wohlgemerkt nur partielle! – Revision der ‚empirischen‘ Deutung des Wollen-Könnens im Kategorischen Imperativ. Wenn ich eine komplexe Maxime daraufhin prüfe, ob ich sie als allgemeines Gesetz wollen kann, so kann ich dies nicht unabhängig von Gültigkeitsannahmen bezüglich der in sie eingehenden Basismaximen tun. Unter den *Gründen*, welche die spezifische Maxime *für mich akzeptabel machen*, befinden sich demnach *auch* die (als gültig unterstellten)

¹ Wellmer 1986, S. 28 ff.

Basismaximen. Insofern ist, wenn ich eine komplexe Maxime als allgemein akzeptierten Prima-facie-Grund für eine entsprechende Handlungsweise wollen kann, mein Wollen nicht mehr *allein* als Ausdruck meiner empirischen Präferenzen zu werten, sondern *zugleich auch* als Ausdruck meiner rationalen Anerkennung der Gültigkeit der Basismaximen. Diese bestimmen sozusagen den Raum, innerhalb dessen meine empirischen Präferenzen im Rahmen des Verallgemeinerungstests legitimierend wirken können. Um dies an einem Beispiel zu illustrieren: *Wenn* das allgemeine Wahrhaftigkeitsgebot ebenso verallgemeinerbar ist wie das allgemeine Hilfsgebot, dann wird es bei der Prüfung der Verallgemeinerbarkeit einer komplexen Maxime, die etwa einer Konfliktsituation wie dem Constant-Kant-Beispiel gerecht werden soll, *auch* auf die empirischen Präferenzen der Betroffenen ankommen, ob dem Wahrhaftigkeits- oder dem Hilfsgebot der Vorzug zu geben ist. Aber nicht alle empirischen Präferenzen können noch als Grund dafür angeführt werden, daß eine Basismaxime stärker gewichtet werden soll als die andere. Beispielsweise kann ich zur Begründung entsprechender Ausnahmeerlaubnisse nicht geltend machen, daß mir das Lügen (oder das Im-Stich-Lassen Hilfsbedürftiger) Spaß macht – denn dies wäre ein Motiv, das durch die Anerkennung der Gültigkeit der Basismaximen bereits aus dem Kreis *legitimer* empirischer Interessen ausgeschlossen wurde. Hier liegt offenbar ein wichtiger Unterschied zu der von Hare vorgeschlagenen präferenzutilitaristischen Umdeutung der Kantischen Ethik!

Interner Anti-Solipsismus der vorgeschlagenen Deutung. Durch die Deutung der Maximen als ‚objektiver‘ Prima-facie-Gründe wird aber nicht nur eine Revision der empirischen Deutung des Wollen-Könnens nahegelegt. Im Zuge dieser Revision ergibt sich überdies eine innere Notwendigkeit, über den Solipsismus der Ethik Kants hinauszugehen. Gemäß der vorgeschlagenen Deutung muß ich, soll mein Handeln als moralisch legitim gelten, wollen können, daß meine Handlungsmaxime allgemein als Prima-facie-Grund für eine entsprechende Handlungsweise anerkannt würde; als ein Grund, der höchstens durch andere, ebenfalls verallgemeinerbare und gewichtigere Prima-facie-Gründe aufgewogen, aber nicht grundlos mißachtet werden darf. Da komplexere Gründe nicht beurteilt werden können, ohne auch zu den einfacheren Gründen Stellung zu nehmen, auf denen sie basieren, darf ich bei der Prüfung der Verallgemeinerbarkeit meiner Maximen nicht willkürlich auf einer bestimmten Ebene der Spezifikation stehenbleiben. Vielmehr muß ich *idealiter* auch zu den allgemeinsten Grundsätzen zurückgehen, die mein Handeln bestimmen. Wenn dem aber so ist, dann liegt auf der Hand, daß schon ich allein als singuläres Vernunftwesen nicht eine Präskription akzeptieren kann, der zufolge die Tatsache, daß nur ich selbst – als singuläres Wesen – eine bestimm-

te Maxime als allgemeinen Handlungsgrund wollen kann, als Rechtfertigung dieser Maxime ausreicht. Denn auch jene Präskription müßte ich ja verallgemeinern können. Vorausgesetzt, daß ich mir der unleugbaren Verschiedenheit empirischer Präferenzen bewußt bin, kann ich aber unmöglich wollen, daß die Maxime M*: „Ich handle nach einer Maxime M, die *nur ich* als allgemein geltenden Prima-facie-Grund wollen kann“, als Grund für eine Handlungsweise zählt. Denn dann würde sich *jeder* auf M* berufen können und es gäbe mithin gar keine intersubjektive Rechtfertigung. Es gibt also, wenn man von der Deutung der Maximen als beliebig komplexer Prima-facie-Gründe im Sinne der objektiven Deutung ausgeht, eine *innere* Notwendigkeit, über den Solipsismus der Ethik Kants hinauszugehen und das „Ich“ im Kategorischen Imperativ durch ein „Wir“ zu ersetzen. Wenn man der Ethik Kants eine plausible Deutung gibt, gelangt man also zwangsläufig zu einem *intersubjektivistischen* Verständnis der Verallgemeinerbarkeit, wie es unter anderem von den Vertretern der Diskursethik propagiert wird.

4.1.4 Zusammenfassung

Die diskursethische Diskussion über Anwendungsprobleme ist nur vor dem Hintergrund der Kant-Kritik zu verstehen. Daher wurde in den vorangehenden Abschnitten ein Blick zurück auf die Ethik Kants geworfen. Zunächst wurde die meist unter der Überschrift *Formalismuskritik* diskutierte Frage untersucht, inwieweit das von Kant vorgeschlagene Moralprinzip, der Kategorische Imperativ, *überhaupt* zur Handlungsorientierung tauglich ist (4.1.1). In einem zweiten Schritt wurde gefragt, inwieweit der Vorwurf des – legalistischen bzw. gesinnungsethischen – *Rigorismus* berechtigt ist, bzw. inwieweit die vom Kategorischen Imperativ gebotene Handlungsorientierung in konkreten Handlungssituationen auch als angemessen, zumutbar, verantwortbar etc. gelten kann (4.1.2). Die in beiden Schritten vorgenommenen Differenzierungen bereiteten schließlich einer *plausiblen Deutung* der Kantischen Ethik den Weg (4.1.3). Mit dieser Deutung ist der Anspruch verbunden, daß sie weder formalistisch ist, noch Probleme von der Art des legalistischen oder gesinnungsethischen Rigorismus aufweist. Sie basiert *erstens* auf einem bestimmten Verständnis des kriterial entscheidenden ‚Wollen-Könnens‘ im Kategorischen Imperativ, *zweitens* auf einer spezifischen Interpretation des Maximenbegriffs; *drittens* führt sie – aus *internen* Gründen – über den Solipsismus des Kategorischen Imperativs (wie er in der Formulierung zum Ausdruck kommt: „... daß *ich* auch wollen könne...“) zugunsten einer intersubjektivistischen Fassung hinaus. Hinsichtlich des *Maximenbegriffs* wurde angenommen, daß Maximen

1. als *Prima-facie*-Verpflichtungen bzw. Verpflichtungsgründe (und nicht als *definitive* bzw. *befolgungsgültige* Verpflichtungen) verstanden werden müssen und nur als solche überhaupt verallgemeinerbar sein können;
2. potentiell *unbegrenzt spezifizierbar* sind, dergestalt, daß aus *Basismaximen komplexe* und aus diesen stets noch komplexere Maximen gewonnen werden können;
3. nicht *beliebig* (z.B. grundlos spezifisch) formuliert werden dürfen, da sie – im Sinne der oben so genannten „objektiven Deutung“ von *Prima-facie-Prinzipien* –
4. die *wirklichen* Handlungsgründe eines Moralsubjekts zum Ausdruck bringen müssen und
5. nur dann als universalisierbar gelten können, wenn ihre weniger komplexen Elemente bis hin zu den generellsten Maximen (*Basismaximen*) *ihrerseits* universalisierbar sind.

Die oben vorgeschlagene Deutung des kriterial entscheidenden ‚Wollen-Könnens‘ im Kategorischen Imperativ wurde als *eingeschränkt empirische* Deutung bezeichnet. Dies soll folgendes heißen: Woran sich Moralsubjekte orientieren, wenn sie prüfen, ob sie wollen können, daß eine bestimmte Handlungsmaxime allgemein als *Prima-facie-Handlungsgrund* anerkannt würde, sind ‚zunächst einmal‘ ihre faktischen Präferenzen. Ihr Wille, auf den es dem Kategorischen Imperativ zufolge ankommt, ist nicht schon vorab schlechthin moralisch rational; er *kann* dies gar nicht sein, weil ja die moralisch rationale Handlungsorientierung – zumindest in bezug auf *diesen* Fall – erst durch den Verallgemeinerungstest zu ermitteln ist. *Eingeschränkt empirisch* nenne ich diese Deutung aus zwei Gründen: *Erstens* aufgrund der Tatsache, daß es Maximen gibt, die sich, wie Kant formuliert, nicht einmal als allgemeingültig *denken* lassen – wir können beispielsweise nicht ein Prinzip als allgemein anerkanntes *Prima-facie-Prinzip* denken, dem zufolge Verträge unter dem Vorbehalt eigenen Vorteils geschlossen werden. Entsprechende Maximen scheidet also von vornherein aus dem Kreis derjenigen Maximen aus, die ich sinnvollerweise als allgemein akzeptierte *Prima-facie-Handlungsgründe* wollen kann – selbst wenn ich empirisch geneigt sein sollte, einer solchen Maxime zu folgen. Die *zweite* wichtige Einschränkung des ‚empirischen‘ Charakters des kriterial entscheidenden ‚Wollen-Könnens‘ ergibt sich durch den Umstand, daß ich nicht nur die *komplexen* Maximen (bzw. die situationsspezifische Handlungsweise in Fällen *dieses* Typs), sondern auch die *einfacheren* Gründe für *diese* Handlungsweise

(also die zugrundeliegenden Basismaximen) als *allgemein anerkannte* Prima-facie-Handlungsgründe wollen können muß. (Diese Forderung läßt sich schon insofern zwanglos begründen, als sich die Maximenwahl ihrerseits als eine Handlung beschreiben läßt, die als solche rechtfertigungsbedürftig ist.) Die Entscheidung für eine allgemeinere Handlungsmaxime, auf deren Grundlage ich dann speziellere Maximen wähle, darf folglich ihrerseits der Rechtfertigungspflicht nicht entzogen werden. Diese beiden Restriktionen bringen es mit sich, daß das kriterial entscheidende ‚Wollen-Können‘ zwar nicht schon moralisch rational *tout court*, aber eben auch keineswegs einfach Ausdruck meiner Willkürfreiheit ist.

Diese Überlegungen nötigen schließlich zu einer Überwindung des Solipsismus der Kantischen Ethik. Wenn nämlich auch die jeweils ‚höherstufigen‘ Maximen sich verallgemeinern lassen müssen, dann bin ich nicht gut beraten, folgende (Meta-)Maxime M zu wählen: „Ich will so handeln, daß *ich* auf der Basis ausschließlich *meiner* subjektiven Präferenzen wollen kann, daß meine Maxime ein allgemein akzeptierter Prima-facie-Handlungsgrund würde.“ Denn wenn ich in Rechnung stelle, daß die Präferenzen verschiedener Vernunftwesen sich auf eine nicht vernachlässigbare Weise unterscheiden können, könnte ich an einer *allgemeinen* Orientierung an M wahrscheinlich nicht interessiert sein.

Die hier skizzierte ‚plausible Deutung‘ der Kantischen Ethik setzt sich, so meine ich, nicht mehr dem Vorwurf des legalistischen Rigorismus aus. Daher stellt sich die Frage: Lassen sich im Ausgang von dieser Deutung auch die Rigorismusprobleme lösen, über die in der *diskursethischen* Debatte gestritten wird? Nach meiner Ansicht ist die Antwort positiv. Wenn man die Diskursethik als Maximenethik begreift und dabei den Maximenbegriff so interpretiert, wie eben vorgeschlagen, ergeben sich keine zusätzlichen Anwendungsprobleme hinsichtlich Angemessenheit, Zumutbarkeit oder Verantwortbarkeit der diskursiv begründbaren Präskriptionen. Auch die in der diskursethischen Diskussion umstrittenen Anwendungsprobleme sind meines Erachtens prinzipiell als Probleme der Spezifikation moralischer Präskriptionen zu interpretieren, denen der Status von Prima-facie-Handlungsgründen zukommt. Von den bekanntesten Vertretern der Diskursethik sind freilich andere theoretische Vorkehrungen getroffen worden, um einen ‚gesinnungsethischen‘ (besser: legalistischen) Rigorismus zu vermeiden. Bei allen Unterschieden im Detail begreifen sie die Diskursethik zumeist nicht als Maximenethik, sondern als eine *mehrstufige Normenethik*. Die gängigen Modellierungsversuche weisen jedoch gravierende Probleme auf. Die folgenden Ausführungen haben deshalb zum großen Teil kritischen Charakter. Sie haben zum Ziel, die wichtigsten in der diskursethischen Diskussion vorgeschlagenen ‚Anwendungskonzeptionen‘ kritisch zu rekonstruieren und sie mit der am Modell der

Kantischen Ethik bereits skizzierten alternativen Deutung der jeweiligen Anwendungsprobleme zu vergleichen.

4.2 Zum Formalismusproblem in der Diskursethik

Vorab scheinen einige Überlegungen zum Formalismusproblem im Rahmen der Diskursethik angezeigt. In der Einleitung hatten wir uns bereits vorläufig mit der Frage beschäftigt, ob nicht die Diskursethik ‚formalistisch‘ in dem Sinne ist, daß ihr Moralprinzip *gar keine* praktische Orientierung zu bieten vermag.¹ In der Auseinandersetzung mit der Kant-Kritik hatten wir dann festgestellt, daß der auf Hegel zurückgehende Formalismusvorwurf gegen die Ethik Kants in verschiedenen Varianten vorgetragen werden kann, deren jeweilige Plausibilität von der Interpretation des „Wollen-Könnens“ im Kategorischen Imperativ sowie vom zugrundegelegten Maximenbegriff abhängt.² Ebenso wie Kants Kategorischer Imperativ ist auch das diskursethische Moralprinzip nicht als ein Prinzip zur *Gewinnung* material gehaltvoller moralischer Präskriptionen, sondern als *Prüfungskriterium* konzipiert. Falls sich daher zeigen sollte, daß das diskursethische Moralprinzip nicht ohne weiteres in konkreten Handlungssituationen orientierungsrelevant ist, wäre dies daher noch keine Bestätigung des Formalismusvorwurfs:

„Die Frage, wie groß der spezifisch ethische Gehalt der transzendentalpragmatischen Ethik der Kommunikation ist, kann [...] nicht geklärt werden, wenn nicht beachtet wird, daß es sich bei der transzendentalpragmatischen Normenbegründung [...] um ein *zweistufiges Verfahren* handelt [...]. Die erste Stufe besteht in der Letztbegründungsargumentation, die zur Aufdeckung der bisher allein thematischen Metanorm [d.h. des Moralprinzips, M.H.W.] führte. Die zweite Stufe dagegen besteht in dem konkreten praktischen Diskurs [...], der reguliert werden soll durch die verbindliche Metanorm. Erst auf dieser Stufe [...] kommt es zu der [...] konkreten Hilfe bei der Orientierung im Handeln, kommt es zu konkreten Gehalten. [...] Es ist in diesem Zusammenhang wichtig zu sehen, daß es zur für die Anwendung erforderlichen Konkretisierung des Gehalts der Grundnorm nicht dadurch kommt, daß aus der Grundnorm *deduktiv* speziellere Konsequenzen *abgeleitet werden* [...], sondern dadurch, daß in den praktischen Diskurs die Argumentierenden ihre Bedürfnisse, Interessen, ihre konkreten Vorschläge als Material der Bearbeitung einbringen, als Material, das am Ende im Sinne des von der Grundnorm vorgeschriebenen praktischen Konsenses zu modifizieren ist.“³

Wir hatten allerdings auch gesehen, daß mit diesem Hinweis der Formalismusvorwurf gegenüber der Ethik Kants noch keineswegs entkräftet ist. Wie steht es

¹ Siehe oben, S. 20 ff.

² Siehe oben S. 102-107, 109, 125, 127.

³ Kuhlmann 1985, S. 246 f.; vgl. Habermas 1991, S. 21.

mit diesem Einwand gegen die Diskursethik? Wie es scheint, lassen sich zumindest nicht alle Varianten gegen Kants Ethik erhobenen Formalismusvorwurfs auf die Diskursethik beziehen. Der überzeugendste Versuch, den Formalismusvorwurf gegenüber der Ethik Kants zu begründen, lag in der von Gilbert Harman vertretenen These, die Orientierung am Kategorischen Imperativ enthalte „einen Regreß oder Zirkel, weil das Prinzip, von dem man will, daß alle nach ihm handeln, auch das Prinzip ist, das dieser Wahl selbst zugrundeliegt“¹. Diese These wurde durch eine sozusagen ‚rationalistische‘ Deutung des kriterial entscheidenden „Wollen-Könnens“ im Kategorischen Imperativ nahegelegt und schien bestätigt zu werden durch dessen erste Formel: „handle nur nach derjenigen Maxime, *durch die* du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“². Nun läßt sich eine vergleichbare Zirkularität in keiner der vorgeschlagenen Formulierungen des *diskursethischen* Moralprinzips feststellen. Vor allem scheint eine ‚rationalistische‘ Deutung desjenigen Urteils, das die Teilnehmerinnen und Teilnehmer eines praktischen Diskurses über die Legitimität einer bestimmten Präskription fällen, von vornherein verfehlt. Das Autonomieverständnis der Diskursethik baut ja gerade *nicht* auf einer der Kantischen Zweiweltenlehre entsprechenden Dichotomie von intellegibler und phänomenaler Welt auf. Somit vermeidet sie schon im Ansatz Kants Schwierigkeit, die ‚Reinheit‘ des moralischen Willens bloß *negativ* als Unabhängigkeit von allen empirischen Triebfedern konzipieren zu können, sich also zur Bedürfnisnatur freier, aber endlicher Vernunftwesen in ein Verhältnis abstrakter Negation setzen zu müssen. Eben diese Schwierigkeit aber ist es, welche die Zweckbestimmung moralisch-praktischer Vernunft im Rahmen der Kantischen Ethik problematisch werden läßt – so daß der Eindruck entstehen kann, ausschließlich die *Moralität selbst* könne als Zweck der Moralität gesetzt werden, wenn eine Heteronomie vermieden werden soll, die Kant zufolge mit der Anerkennung ‚empirischer‘ Bestimmungsgründe des Moralischen einhergeht.³ Unter Diskursethikern besteht hingegen Einigkeit darüber, daß es die empirischen Bedürfnisse und Interessen aller moralisch Anspruchsberechtigten sind, die – in intersubjektive Ansprüche transformiert – mit darüber entscheiden, welche praktischen Orientierungen sich im praktischen Diskurs als moralisch legitim erweisen lassen. Diese Grundintuition der Diskursethik wird unmißverständlich schon in Apels ursprünglicher Formulierung eines „Grundprinzip[s] einer Ethik der Kommunikation“ zum Ausdruck gebracht, der zufolge „alle *Bedürfnisse* von Menschen

¹ Harman 1981, S. 89 f.; siehe oben S. 104.

² Kant 1968, Bd. 4, S. 421 [GMS]; Hervorhebung M.H.W.

³ Ich kann hier nicht auf die in der *Metaphysik der Sitten* vorgeschlagene Deutung des ‚Zwecks, der zugleich Pflicht ist‘ (Kant 1968, Bd. 6, S. 391 [MST]; vgl. ebd. ff.), eingehen und verweise nur nochmals auf Andreas Dorschels Metakritik der „idealistische[n] Kritik des Willens“; vgl. Dorschel 1992.

– als virtuelle *Ansprüche* – zum Anliegen der Kommunikationsgemeinschaft zu machen sind, die sich auf dem Wege der Argumentation mit den Bedürfnissen aller übrigen in Einklang bringen lassen“¹. Zu Recht hebt Wolfgang Kuhlmann als einen der wesentlichen Vorzüge der kommunikativen Ethik hervor,

„daß das Moralprinzip in seiner kommunikationsethischen Fassung den Neigungen, Bedürfnissen, Interessen der Menschen nicht als das grundsätzlich Andere, Fremde, als die Pflicht der Neigung, als der reine Wille dem *toto coelo* anderen empirischen Willen antagonistisch entgegensteht und daher als bloß äußere Zensur, als Sieb oder Filter hemmend oder durchlassend wirksam wird. Es kommt hier vielmehr ins Spiel als etwas, das sich dem Material der Neigungen versöhnen läßt, in es eingehen kann und darum viel stärker und tiefer prägend und gestaltend auf die Bedürfnisse, Neigungen, Interessen zu wirken imstande ist. Der im Moralprinzip geforderte praktische Diskurs soll ja gerade dazu führen, daß alle in den Diskurs eingebrachten Ansprüche im doppelten Sinn zu ihrem Recht kommen, d. h. er besteht gerade darin, an diesem Material so zu arbeiten, daß am Ende der jeweilige Anspruch in seiner spezifischen Stärke herausgearbeitet, in seinem berechtigten Kern gewürdigt wird und zu seinem Recht findet.“²

Diese Intuition teilen alle Vertreter der Diskursethik, gleich ob universal- oder transzendentalpragmatisch orientiert.³ Nun kann man die Struktur, aus der im Rahmen der ‚Regreß-Variante‘ das Formalismusproblem der Kantischen Ethik resultiert, auch allgemeiner beschreiben. Man könnte etwa sagen, der eigentliche Grund für das Problem, das sich auf der Grundlage der ‚rationalistischen‘ Deutung des „Wollen-Könnens“ ergibt, liege in dem unüberbrückbaren *Hiatus zwischen empirischem und transzendentelem Subjekt*. Dieser Hiatus sei der Grund dafür, daß man, wenn man vom reinen Willen ausgehe, gar nicht zu material gehaltenen Präskriptionen gelangen könne. Manche sehen nun in der Diskursethik eine vergleichbare Kluft angelegt. Zwar verlaufe diese nicht mehr sozusagen quer durch die freien, aber endlichen Vernunftwesen. Dafür aber liege nun ein Hiatus zwischen *unseren* ‚realen‘, in bezug auf Zeit, Teilnehmerschaft, Informationszugang, Intelligenz, Gleichverteilung von Rederechten etc. *beschränkten* Diskursen und dem *idealen*, all diesen Beschränkungen *nicht* unterworfenen Diskurs, und analog natürlich auch zwischen unseren realen Konsensen und idealen Konsensen (vielleicht gar ‚dem‘ idealen Konsens). Da wir aufgrund der nicht vollständig überwindbaren empirischen Beschränkungen niemals Gewißheit darüber haben könnten, welcher

¹ Apel 1973, Bd. 2, S. 425.

² Kuhlmann 1985, S. 250 f.

³ Vgl. auch Wellmer 1986, S. 40 ff. Wir hatten oben versucht, dieser Intuition auch in unserer ‚plausiblen Deutung der Ethik Kants gerecht zu werden, insofern auch hier das kriterial entscheidende ‚Wollen-Können‘ weder rein empirisch noch rationalistisch gedeutet wurde.

Konsens sich über eine beliebige praktische Frage in einem idealen Diskurs ergeben würde, sei ein Moralprinzip, das die Orientierung an der *idealen* Konsensfähigkeit der jeweils strittigen Handlungsweise oder Präskription gebietet, kriterial gehaltlos. Dieser Formalismusvorwurf gegenüber der Diskursethik basiert auf Einwänden gegen die Idealisierungen, die mit den Konzepten eines idealen Konsenses, einer unbegrenzten Diskursgemeinschaft u.ä. verbunden sind. Diese Einwände können in zwei unterschiedlich radikalen Varianten formuliert werden. Die radikalere Variante hatten wir bereits kennengelernt. Ihr zufolge sind Konzepte wie ‚idealer Konsens‘, ‚idealer Diskurs‘ aufgrund der in ihnen vorgenommenen Idealisierungen schlechthin *unverständlich*. Da diese Konzepte sich nicht einmal widerspruchsfrei *denken* ließen, könnten sie auch nicht als regulative Ideen zur Explikation des Sinns kognitiver Gültigkeit in Anspruch genommen werden. In dieser Form richtet sich der Einwand nicht erst gegen die Möglichkeit, sich am diskursethischen Moralprinzip zu orientieren, also gegen die ‚Anwendbarkeit‘ dieses Moralprinzips, sondern bereits gegen dessen *Formulierung*. Deshalb hatten wir diese Variante bereits im Zusammenhang mit den Einwänden gegen die Begründbarkeit des diskursethischen Moralprinzips diskutiert.¹ Dem Einwand läßt sich indes auch eine moderatere Deutung geben. Es wird dann zugestanden, daß Konzepte wie das eines idealen Konsenses sinnvoll zu denken sind. Konzidiert wird auch, daß solche Konzepte in gewisser Weise für eine *Explikation* des Sinns rationaler Gültigkeit in Anspruch genommen werden können, dergestalt, daß die Behauptung einer Präskription (bzw. allgemein einer These) als gültig zugleich die Behauptung impliziert, daß sich ein idealer Konsens über diese Präskription (bzw. These) einstellen würde. Behauptet wird aber, daß solche Konzepte gleichwohl *kriterial gehaltlos* seien, weil sie uns in demjenigen, was wir ohnehin tun, wenn wir Äußerungen im Hinblick auf ihre Gültigkeit untersuchen – nämlich *Gründe* unterschiedlichen Charakters nach unterschiedlichen (und möglicherweise bloß ‚regionalen‘) Gültigkeitskriterien zu prüfen –, nicht durch irgendeine *zusätzliche* Orientierung weiterhelfen.

Ist dieser Einwand berechtigt? Hierzu ist zunächst folgendes zu sagen: Insoweit es sich bei der Diskursethik um eine *transzendentalphilosophische* Ethik handelt, *kann* ihr Moralprinzip gar keinen kriterialen Gehalt haben, der gegenüber dem, was wir ohnehin schon als für uns verbindlich anerkennen müssen, etwas völlig Neues darstellen würde. Der Witz transzendentalphilosophischer Begründung liegt ja eben darin, daß sie nur etwas *expliziert* und als unhintergebar aufweist, was wir in gewisser Weise *immer schon akzeptiert haben*. Daß durch das diskursethische Moralprinzip keine ‚zusätzlichen‘, prinzipiell neuartigen normativen Gehalte

¹ Siehe oben S. 90 ff.

in unsere praktischen Argumentationen eingeführt werden, ist insofern geradezu ein Kriterium dafür, daß es sich um eine *gelungene* Formulierung eines transzendentalphilosophischen Moralprinzips handelt.¹ Dies besagt aber keineswegs, daß ein entsprechendes Moralprinzip kriterial gehaltlos sein müßte. Beim diskursethischen Moralprinzip ist dies insofern nicht der Fall, als es die Verbindlichkeit bestimmter Gehalte explizit macht, die argumentationsfähige Wesen implizit, nämlich als pragmatische Implikationen² ihres Handelns, immer schon anerkennen müssen. Das impliziert jedoch nicht, daß sie sich dessen jederzeit bewußt sind. Es impliziert auch nicht, daß sie in ihrem Handeln nicht die implizit anerkannten Verbindlichkeiten außer acht lassen könnten. Erst recht impliziert es nicht, daß ihnen jederzeit bewußt sein müßte, daß diese Verbindlichkeiten einen kategorischen Charakter haben, daß sie nicht faktisch versuchen könnten, sie zu bestreiten oder zu bezweifeln – die moralphilosophischen Kontroversen illustrieren dies ja. All dies trifft *erstens* schon auf die generelle Rationalitätsverpflichtung selbst zu, die im transzendentalpragmatischen Moralprinzip enthalten ist. Dieses Moralprinzip entfaltet – anders als Habermas’ Universalisierungsprinzip U – nicht nur Voraussetzungen dessen, was wir tun, wenn wir die Gültigkeit einer Handlungsweise prüfen, sondern verpflichtet zugleich darauf, sich überhaupt um eine gültige (rationale, universell konsensfähige) Lösung zu bemühen.³ Insofern ist diese Verpflichtung alles andere als trivial und selbstverständlich. Denn „[s]ie verbietet z.B., daß wir uns blind oder durch Würfeln in wichtigen Fragen entscheiden, daß wir für Entscheidungen wichtige Argumentationen grundlos abbrechen, sie verbietet es uns, fahrlässig auf die Mittel der Vernunft zu verzichten“.⁴ *Zweitens* läßt sich darauf verweisen, daß mit dem Aufweis der transzendentalen Differenz zwischen ‚unseren‘ realen Konsensen und dem ‚idealen‘ Konsens zumindest eine Kritik ‚unzulässiger Züge im Argumentationsspiel‘ verbunden ist, beispielsweise eine Zurückweisung einer *überzogenen* Inanspruchnahme der einfachen Gründe, die in realen Diskursen geltend gemacht werden. Wer den idealen Konsens als adäquate Explikation des Sinns praktischer Gültigkeit akzeptiert, erkennt nämlich implizit an, daß die Ergebnisse realer Diskurse, in denen wir uns mittels nichtreflexiver Argumente über reale moralisch-praktische Probleme verständigen, niemals infallibel gültig sein können. Daher darf, wer die Verpflichtung zur Orientierung am idealen Konsens anerkennt, seine Äußerungen nicht gegen Kritik immunisieren,

¹ Vgl. hierzu auch Niquet 1994, S. 182: „*Transzendente Diskurse lassen alles, was immer schon gilt, so wie es ist.*“

² Zum Konzept pragmatischer Implikation vgl. Ott 1997, S. 56 ff., 281 ff.; Ott 1996, S. 25 ff.

³ In ähnlichem Sinne schlägt Kuhlmann als basale erste Formulierung des diskursethischen Moralprinzips die Präskription vor: „Argumentiere rational!“; Kuhlmann 1985, S. 185.

⁴ Kuhlmann 1985, S. 186.

darf begründeten Einwänden nicht ausweichen, nicht grundlos auf einer einmal erzielten Verständigung beharren etc. Dieser der Verpflichtung auf den idealen Konsens inhärente *Antidogmatismus* ist offenkundig von moralischer Relevanz. Das betont auch Habermas, dem zufolge „die Voraussetzungen für einen vorbehaltlosen Wettbewerb um bessere Argumente [...] insofern relevant“ sind, „als diese mit traditionellen Ethiken, welche einen dogmatisierten Kern von Grundüberzeugungen jeder Kritik entziehen müssen, unvereinbar sind“¹. *Drittens* begnügt sich zumindest die transzendentalpragmatische Diskursethik nicht mit dem reflexiven Aufweis der Verbindlichkeit des diskursethischen Moralprinzips. Zumal in den jüngeren Arbeiten Apels, Böhlers, Gronkes und anderer wird das Moralprinzip als Teilprinzip eines allgemeinen Konsensprinzips rationaler Gültigkeit verstanden. Dieses müssen wir anerkennen, weil es ein Element der unhintergehbaren Präsuppositionen argumentativer Verständigung *überhaupt* darstellt. Es gibt überdies jedoch weitere Präsuppositionen argumentativer Diskurse. Diese Diskurspräsuppositionen stellen ein Set recht heterogener Präskriptionen dar. Sie systematisch zu analysieren, stellt eine eigene, wesentliche Aufgabe einer dialogbezogenen Transzendentalphilosophie dar. Derzeit ist, wie Konrad Ott betont, dieses „Regelwerk noch unabgeschlossen“². Am bekanntesten ist zweifellos Alexys Aufstellung der sogenannten ‚Diskursregeln‘.³ Zu ihnen zählen unter anderem Regeln, die eine Gleichverteilung von Rederechten gewährleisten, die Wahrhaftigkeitspflicht und das semantische Universalisierbarkeitsprinzip im Sinne Hares. Wie es scheint, handelt es sich hierbei um Präskriptionen, die entweder unmittelbar einen moralischen Geltungssinn haben, oder die wenigstens die Menge derjenigen Präskriptionen, die als Kandidaten gültiger moralischer Präskriptionen infrage kommen, in folgenreicher Weise einschränken. Wenn aber nun (a) ein Moralprinzip als verbindlich akzeptiert wird, dem zufolge moralische Akteure sich in allen ihren Äußerungen um deren ideale Konsensfähigkeit bemühen sollen, und wenn (b) akzeptiert wird, daß sich gewisse Präskriptionen als unhintergehbare Präsuppositionen argumentativer Verständigung überhaupt erweisen lassen – die insofern auch im Rahmen eines ‚idealen‘ Diskurses Gültigkeit hätten –, und wenn (c) diesen Präskriptionen entweder unmittelbar ein moralischer Geltungssinn zukommt oder sie zumindest indirekt die Möglichkeiten der Begründung gültiger moralischer Präskriptionen restringieren, dann ist der Formalismusvorwurf gegenüber der Diskursethik auch insofern unberechtigt, als diese einen originären Beitrag zu Verfahren der Begründung moralischer Präskriptionen leistet.

¹ Habermas 1983, S. 98.

² Ott 1996, S. 27.

³ Vgl. Alexy 1991, S. 233 ff.

Exkurs: Zum Geltungssinn der Präsuppositionen sinnvollen Argumentierens.

Für die Beurteilung des Formalismusproblems ist es unerheblich, ob den Diskurspräsuppositionen unmittelbar ein moralischer Geltungssinn zugesprochen werden kann bzw. muß, oder ob sie nur indirekt moralisch relevant sind, indem sie bei der Selektion von Präskriptionen, die für moralische Gültigkeit kandidieren, wirksam werden. Dennoch sollen im folgenden einige Überlegungen zu dieser Frage angestellt werden, die unter Diskursethikern umstritten ist. Karl-Otto Apel war in *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft* davon ausgegangen, daß „die [...] rationale Argumentation die Geltung universaler ethischer Normen voraussetzt“¹. Auch in seinen späteren Arbeiten vertritt er die Auffassung, daß den Präsuppositionen sinnvollen Argumentierens partiell der Status material gehaltvoller moralischer Präskriptionen – wenigstens *regulativen* Charakters – zukommt. Dies gilt zuvörderst für das in *Diskurs und Verantwortung* postulierte „Ergänzungsprinzip“, das eine material gehaltvolle regulativ-teleologische Präskription darstellt.² Habermas hat Apels Auffassung in *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm* widersprochen und eine strikte Differenzierung zwischen dem Universalisierungsprinzip U, das Habermas als Moralprinzip ansieht; „irgendwelchen inhaltlichen Prinzipien oder Grundnormen, die nur den *Gegenstand* moralischer Argumentation bilden dürfen“; dem „normativen Gehalt der Argumentationsvoraussetzungen, die [...] in Regelform expliziert werden können“ und schließlich „D, dem diskursethischen Grundsatz, der die Grundvorstellung einer Moraltheorie ausspricht, aber nicht zur Argumentationslogik gehört“³, angemahnt. Zwar hätten, so konzediert Habermas, einige der von Alexy aufgeführten Diskursregeln „ersichtlich einen ethischen Gehalt. [...] Es hieße aber, den zweiten Schritt vor dem ersten zu tun, wenn man [im Rahmen der Begründung material gehaltvoller moralischer Präskriptionen; M.H.W.] unmittelbar auf die handlungstheoretischen Grundlagen der Argumentation zurückgriffe“⁴. Ein „Transfer“ von den „pragmatischen Voraussetzungen der *Argumentation*“ zu *ethischen Normen* lasse sich „nicht in der Weise nachweisen, daß man [...] den Argumentationsvoraussetzungen *unmittelbar* ethische Grundnormen“ entnehme; diese müßten vielmehr „als Inhalte betrachtet werden, die der Begründung in praktischen Diskursen bedürfen“⁵. Das Motiv für Habermas’ Kritik ist vermutlich ein zweifaches. Erstens resultiert seine Auffassung, Diskursregeln könnten nicht als ethische Präskriptionen verstanden werden, aus seiner Auffassung zum Geltungstransferproblem. Wir hatten oben

¹ Apel 1973 Bd. 2, S. 397, vgl. auch u.a. S. 414.

² Vgl. Apel 1988.

³ Habermas 1983, S. 103.

⁴ Habermas 1983, S. 98.

⁵ Habermas 1983, S. 96.

gesehen, daß Habermas, mit Ilting und vielen anderen, die Argumentationspraxis in gewisser Weise als eine *kontingente*, jedenfalls nicht strikt ‚unhintergehbare‘ Praxisform begreift.¹ Daraus folgt, daß Argumentationspräsuppositionen niemals *kategorische* Geltung beanspruchen können, da Moralsubjekte deren Gültigkeitsbereich verlassen können:

„Auch wenn Argumentationsteilnehmer gezwungen sein sollten, normativ gehaltvolle Präsuppositionen zu machen (z.B. sich gegenseitig als zurechnungsfähige Subjekte zu achten, als gleichberechtigte Partner zu behandeln, einander Wahrhaftigkeit zu unterstellen und kooperativ miteinander umzugehen), so könnten sie sich doch dieser transzendentalpragmatischen Nötigung, sobald sie aus dem Kreis der Argumentation heraustreten, entledigen.“²

Ein *zweites* Motiv liegt, wie es scheint, in Habermas’ Befürchtung, daß der direkte Rekurs auf Argumentationsvoraussetzungen zur Begründung moralischer Normen einer Art ethischer Expertokratie Vorschub leisten und den *prozeduralen* und *partizipatorischen* Charakter der Diskursethik pervertieren könnte. Um dies zu verhindern, müssen Habermas zufolge

„[a]lle Inhalte, auch wenn sie noch so fundamentale Handlungsnormen betreffen, [...] von realen (oder ersatzweise vorgenommenen, advokatorisch durchgeführten) Diskursen abhängig gemacht werden. Der Moraltheoriker kann sich daran als Betroffener, gegebenenfalls als Experte beteiligen, aber er kann diese Diskurse *nicht in eigener Regie* führen. Eine Moraltheorie, die sich [...] in inhaltliche Bereiche erstreckt, muß als ein Beitrag zu einem unter Staatsbürgern geführten Diskurs verstanden werden.“³

Nur so könne auch dem Wandel der geschichtlichen Anwendungsbedingungen moralischer Normen Rechnung getragen werden.⁴ Apels Schüler Niquet hat sich jüngst Habermas’ Position zu eigen gemacht, differenzierter ausgearbeitet und zur allgemeinen These zugespitzt, daß „selbst wenn ein hinreichend allgemeines und rational rekonstruierbares Verfahren transzendentaler Begründung zur Verfügung stünde, dieses doch [...] a priori kein Verfahren einer transzendentalen *Moralbegründung* sein“⁵ könne. Niquet trägt zwei voneinander unabhängige Argumente vor. Sein *erstes*, unmittelbar in Anlehnung an Habermas formuliertes Argument entspricht dem oben so genannten ‚Argument des differenten Geltungsinns‘. Moralnormen könnten, so Niquet,

¹ Siehe oben, S. 78 ff.

² Habermas 1983, S. 96.

³ Habermas 1983, S. 104.

⁴ Habermas 1983, S. 96.

⁵ Niquet 2000, S. 33.

„nicht zugleich Moralnormen *und* transzendente Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit von X, z.B. Präsuppositionen argumentativer Diskurse, sein. Die ‚Art der Nötigung‘, der jeder Diskursteilnehmer unterliegt, ist nicht die eines moralischen Sollensgebots, -verbots oder einer Erlaubnis, sondern die einer transzendental unausweichlichen Bedingung, eines strukturell zwingenden Sachverhalts, dessen modaler Geltungs-Sinn sich grundsätzlich von dem einer moralischen Sollensnorm unterscheidet – auch dann, wenn, wie durchaus vorstellbar, transzendente Bedingung und Moralnorm gleichen propositionalen Gehalt besitzen [...]“¹

Dieses Argument basiert indes auf einem spezifischen Vorverständnis des Geltungssinns moralischer Präskriptionen. Niquet scheint hier bereits *voranzusetzen*, daß der Sinn transzendentaler Geltung von demjenigen moralischer Geltung strikt unterschieden werden muß. Falls man das ‚Argument des differenten Geltungssinns‘ jedoch so weit akzeptiert hat, können Einwände, die auf eine nachträgliche Verschmelzung transzendentaler mit moralischen Präskriptionen zielen, in der Tat nicht mehr überzeugen.² Daß jedoch transzendente und moralische Präskriptionen tatsächlich geltungssinn-different sind, müßte seinerseits erst gezeigt werden.³ Wir hatten oben gesehen, daß das Argument des differenten Geltungssinns in der Regel – so auch bei Habermas – auf dem Argument der kontingenten Praxisform *aufbaut*. Präsuppositionen einer bestimmten Praxis kommt demnach kein moralischer Geltungssinn zu, weil diese Praxis kontingent, d.h. ‚rational hintergebar‘ ist, und ihre Präsuppositionen insofern nicht kategorisch, sondern nur hypothetisch gültig sind. Niquet möchte jedoch eigenem Bekunden nach – wenn gleich bloß *for the sake of the argument* – zugestehen, daß die fraglichen Diskursregeln tatsächlich als im strikten Sinne *transzendental* gültig aufgewiesen werden können.⁴ Unter *dieser* Bedingung muß das Argument des differenten Geltungssinns jedoch anders begründet werden, als dies beispielsweise Habermas, Ilting und andere tun.

Niquets *zweites* Argument nimmt auf Überlegungen Bezug, die er an anderer Stelle zum Zweck einer Klärung der verantwortungsethischen Teil B-Konzeption der transzendentalpragmatischen Diskursethik angestellt hat,⁵ – wir werden darauf noch ausführlich zu sprechen kommen. Hier werden die Spezifika deutlicher, durch die sich, Niquet zufolge, transzendente Geltung von moralischer Geltung unterscheidet: Zum charakteristischen Gültigkeitsmodus *moral-*

¹ Niquet 2000, S. 36.

² Vgl. Niquet 2000, S. 37 f.

³ Vgl. dagegen auch Kuhlmann 1992b, S. 150-163; Kuhlmann 1992b, S. 176-207.

⁴ Vgl. Niquet 2000, S. 33, 36. Wir werden allerdings gleich sehen, daß Niquet in dieser Hinsicht nicht konsequent verfährt.

⁵ Vgl. Niquet 1996.

scher Normen gehöre eine interne Differenzierung von Gültigkeit (bzw. einfacher Gültigkeit, deontologischer Gültigkeit) und *Befolgungsgültigkeit*. Nur unter der Bedingung *allgemeiner* Befolgung gültiger moralischer Präskriptionen seien diese auch unmittelbar *befolgungsgültig*. Eine vergleichbare Differenz zwischen Gültigkeit und Befolgungsgültigkeit finde sich indes bei transzendentalen Präskriptionen nicht. Damit sei klar

„daß Moralnomen keine transzendente[n] Bedingungen, und transzendente Bedingungen keine Moralnomen sein können! Denn: So wie es zum logischen Charakter solcher Bedingungen gehört, *unausweichlich* zu sein, so gehört es zum Charakter von Moralnomen, *ausweichlich* im Sinn der Unterscheidung von Gültigkeit und Befolgungsgültigkeit zu sein. Der Geltungssinn einer transzendentalen Bedingung kann daher nicht der einer Moralnorn [...] sein. Gleichermäßen: Der Geltungssinn einer Moralnorn kann nicht der einer Art von Bedingung sein, für die die Unterscheidung von Gültigkeit und Befolgungsgültigkeit keinen Sinn hat. Gerade *das* charakterisiert ja [...] die Idee einer *transzendental* gültigen Bedingung: *unausweichliche Gültigkeit* heißt im Minimum doch nichts anderes, als daß eine solche Unterscheidung hier unanwendbar ist.“¹

Was hier zunächst irritierend wirken mag, ist der Umstand, daß Niquet kurz vor diesem Zitat feststellt, „nur befolgungsgültige Normen“ seien „die Träger einer das faktische Handeln prägensollenden Moral“². Befolgungsgültige Normen sind jedoch offenbar *unausweichlich* gültig – ebenso wie die transzendentalen Normen. Man könnte daher fragen, ob nicht der von Niquet behauptete Unterschied zwischen transzendentalen und moralischen Normen durch seine These, nur die befolgungsgültigen Normen seien *im eigentlichen Sinne* moralische Normen, wieder zurückgenommen wird. Es gilt jedoch folgendes zu bedenken: Niquet geht stillschweigend davon aus, daß diejenigen Präskriptionen, deren Gültigkeit – gemäß dem Zugeständnis *for the sake of the argument* – transzendentalphilosophisch aufgewiesen werden kann, die Form stark generalisierender Normen haben. Somit wäre Niquets Schluß gültig, daß, wenn transzendente Gültigkeit ‚unausweichliche‘ Gültigkeit bedeutet, die transzendentalphilosophisch ausweisbaren Präskriptionen jedoch von der Art sind, daß wir sie (in vielen Situationen) nicht als unausweichlich (befolungs-)gültig anerkennen können, diese Präskriptionen auch nicht als moralische Präskriptionen gelten können. Aber ist diese Konklusion auch wahr? Dies wäre nur dann der Fall, wenn die transzendentalen Normen *qua* transzendente Normen tatsächlich in dem Sinne ‚unausweichlich‘ wären, daß ihnen strikte *Befolgungsgültigkeit* eignen würde. Niquet schreibt hierzu:

¹ Niquet 1996, S. 40.

² Niquet 1996, S. 39.

„In praktischen und anderen Diskursen kann man sich – so scheint es – gar nicht unmoralisch verhalten. Aber nicht deshalb, weil man sich *unausweichlich moralisch* verhalten *muss*, sondern deshalb, weil man sich, wenn man gegen Diskurspräsuppositionen verstößt, gar nicht mehr diskursiv verhält.“¹

Hier wird zweierlei deutlich: *Erstens* ist für Niquet die ‚Unausweichlichkeit‘ der ‚transzendentalen‘ Diskurspräsuppositionen nicht identisch mit der Befolgungsgültigkeit moralischer Normen. *Zweitens* bezieht sich Niquet implizit eben doch auf das Argument der kontingenten Praxisform, dem zufolge die Diskursituation für uns gerade nicht schlechthin ‚unausweichlich‘ – und damit auch nicht (im auch von Niquet vorausgesetzten eigentlichen Sinne) ‚transzendental‘ – ist. Insofern wäre es allerdings verständlicher gewesen, wenn Niquet den moralischen Geltungssinn der Diskurspräsuppositionen mit Hinweis auf ihren Charakter als hypothetischer Imperative bestritten hätte. Aber dies ist gerade *nicht* sein Argument. Vielmehr meint er, daß den Diskurspräsuppositionen eine Unausweichlichkeit eigne, die ihnen als moralischen Normen nicht zukommen könne. Wie es scheint, zielt Niquets eigentlicher Einwand darauf, daß (a) den Diskurspräsuppositionen als Präsuppositionen einer bestimmten Praxis die Form von ‚Alles-oder-Nichts-Regeln‘ zukommen müsse, während (b) moralische Präskriptionen – hier wäre allerdings zu ergänzen: nicht moralische Präskriptionen *tout court*, sondern moralische Präskriptionen vergleichbaren Spezifitätsgrades – offenbar nicht die Form unbedingt befolgungsgültiger Präskriptionen haben könnten. Nun scheint mir These (b) in der Tat gut begründet, These (a) jedoch keineswegs. Elemente eines praxiskonstitutiven Regelsystems müssen nämlich nicht die Form von ‚Alles-oder-Nichts-Regeln‘ haben; dies hatten wir oben unter Berufung auf Searle bereits festgestellt. Sie können auch, ebenso wie moralische Prima-facie-Prinzipien, unter bestimmten Bedingungen miteinander kollidieren.

Während der Transzendentalpragmatiker Niquet Habermas’ Einwänden gegen Apel beipflichtet, unterstützt der Universalpragmatiker Konrad Ott die Position Apels. Wir hatten gesehen, daß Habermas nicht nur wegen des Arguments der kontingenten Praxisform den moralischen Status von Diskurspräsuppositionen bezweifelt. Ein weiteres Motiv liegt im Bemühen um eine strikte Trennung der moraltheoretischen und der moralischen Begründungsebene und, in Verbindung damit, in dem Bemühen, den partizipatorischen Charakter der Diskursethik gegen die Gefahr einer moralphilosophischen Expertokratie zu verteidigen. Gegen solche Befürchtungen verweist Ott auf diskursive ‚Selbstthematisierungsmöglichkeiten‘ praktischer Diskurse. Es könne

¹ Niquet 2000, S. 41.

„nicht bestritten werden, daß sich bereits in den Diskursregeln normative Grundvorstellungen ausdrücken. Die Regeln können aber so angewandt werden, daß die in ihnen ausgedrückten Vorstellungen im Diskurs überprüft werden können und dürfen. Das *in* den Regeln Vorausgesetzte kann *unter* den Regeln thematisiert und eingeholt werden. Solche Selbstthematisierungsmöglichkeiten sind [...] auf Theorieebenen zulässig. Sie führen nicht in Widersprüche. Man kann folglich die normativen Gehalte der Regeln zugeben und gleichwohl an der Prozeduralität der Diskursethik festhalten.“¹

4.3 Zur universalpragmatischen Diskussion

Kommen wir nach diesem Exkurs auf die Probleme zu sprechen, die mit der Rede von Anwendungsproblemen vorrangig assoziiert werden: auf die Probleme des legalistischen bzw. gesinnungsethischen Rigorismus. Daß die Diskursethik überhaupt praktische Orientierung bietet, sollte durch die bisherigen Ausführungen gezeigt sein. Wie aber steht es um die Angemessenheit, Zumutbarkeit und Verantwortbarkeit der Orientierung am diskursethischen Moralprinzip?

4.3.1 Habermas' Universalisierungsprinzip

Der bekannteste Vorschlag für ein diskursethisches Moralprinzip stammt von Habermas. In den beiden 1983 veröffentlichten Aufsätzen *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm* (im folgenden: *Notizen*) und *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* finden sich verschiedene Formulierungen eines diskursethischen „Universalisierungsprinzips“, auf die immer wieder Bezug genommen wird. So heißt es in *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*:

„Jede gültige Norm muß der Bedingung genügen, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen jedes Einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können.“²

¹ Ott 1997, S. 285.

² Habermas 1983, S. 131; identisch mit der Formulierung in Habermas 1991, S. 3. In den *Notizen* bringt Habermas das Universalisierungsprinzip in die Form der Forderung: „So muß jede gültige Norm der Bedingung genügen, – daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von allen Betroffenen akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können“; Habermas 1983, S. 75 f. Im gleichen Aufsatz heißt es an anderer Stelle, eine Norm sei gemäß U gültig, „wenn die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus einer allgemeinen Befolgung der strittigen Norm für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen zwanglos akzeptiert werden können“; ebd., S. 103. In späteren Arbeiten finden sich weitere, jeweils mehr oder weniger abgewandelte, in den Grundzügen aber übereinstimmende Vorschläge; vgl. Habermas 1991, S. 12, 134; für Paraphrasen von U vgl. auch Habermas 1991, S. 42 f., 96. Die meines Wissens derzeit jüngste Fassung ist an die

Vor der Auseinandersetzung mit den universalpragmatischen ‚Anwendungskonzeptionen‘ ist auf den eigentümlichen Status von U aufmerksam zu machen. Wenn U bislang als Vorschlag für ein diskursethisches *Moralprinzip* eingeführt wurde, bedarf dies der Erläuterung. Zwar bezeichnet Habermas selbst den von ihm entwickelten Universalisierungsgrundsatz mehrfach ausdrücklich als „Moralprinzip“¹ und als Reformulierung von Kants Kategorischem Imperativ.² Anders als dieser ist Habermas’ Universalisierungsgrundsatz jedoch nicht als Handlungsgebot formuliert. Eine strikte Befolgungspflicht (wie sie z.B. die Worte anzeigen würden „Handle nur nach solchen Normen, die...“; „Handle stets so...“ etc.) bringt U nicht zum Ausdruck; U definiert nur die Bedingungen der moralischen Gültigkeit praktischer Normen, es hat, wie Habermas vielfach formuliert, die Funktion einer „Argumentationsregel“³. Zwar hat es Apel unternommen, Habermas’ Vorschlag für U in ein Handlungsprinzip zu transformieren.⁴ Von universalpragmatischer Seite wird diese Transformation jedoch für problematisch gehalten.⁵ Daß Habermas dem Moralprinzip nicht die Form eines expliziten Handlungsprinzips gege-

letzte der zitierten Formulierungen angelehnt: „Der Universalisierungsgrundsatz U [...] besagt, – daß eine Norm genau dann gültig ist, wenn die voraussichtlichen Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Interessenlagen und Wertorientierungen eines jeden voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen gemeinsam zwanglos akzeptiert werden können“; Habermas 1996, S. 60. Erkennbar unterscheiden sich schon die Fassungen aus den achtziger Jahren in einigen Details. Auf eine Interpretation dieser Nuancen kann hier jedoch verzichtet werden. Erwähnenswert sind allenfalls die Modifikationen, die Habermas in der Fassung des Universalisierungsprinzips von 1996 vorgenommen hat. Erstens insistiert er durch die Hervorhebung der *Gemeinsamkeit* der Akzeptabilitätsentscheidung mit größerem Nachdruck auf dem epistemischen Sinn des praktischen Konsenses. Die zweite Modifikation bezieht sich auf den Hintergrund, vor dem die Normvorschläge von den Teilnehmern praktischer Diskurse bewertet werden. Indem Habermas ihre Stellungnahmen nicht mehr allein in ihren „Interessen“ bzw. „Interessenlagen“, sondern ausdrücklich auch in ihren „Wertorientierungen“ fundiert sieht, trägt er jetzt bereits in der Formulierung des Universalisierungsgrundsatzes der Bedeutung *evaluativer* – oder, wie Habermas sagt, „ethischer“ – Präferenzen für *moralische* Diskurse Rechnung. Zwar hatte Habermas bereits in seiner zustimmenden Reaktion auf Albrecht Wellmers Kritik in den *Notizen* diese Bedeutung zugestanden (vgl. Habermas 1983, S. 115 f.), doch hat er seitdem eine zunehmende Sensibilität gegenüber der Problematik an den Tag gelegt, die ihren Ausdruck in der Ausarbeitung der Konzeption der „ethischen Diskurse“ findet; vgl. Habermas 1991, S. 100-118; Habermas 1992.

¹ Habermas 1983, S. 103; Habermas 1991, S. 13, 42 f.; Habermas 1992, S.140 f.

² Vgl. Habermas 1991, S. 157; zum Kontext auch Habermas 1991, S. 9-30. In dem späteren Aufsatz *Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral* bezeichnet er allerdings das *Diskursprinzip* als Reformulierung des Kantischen Kategorischen Imperativs; Habermas 1996, S. 49. Dies ist erstens deshalb überraschend, weil Habermas 1983 so viel Nachdruck auf die Feststellung gelegt hat, daß U als „[e]inziges Moralprinzip“ verstanden werden und vom Diskursprinzip D „sorgfältig unterschieden werden“ müsse (Habermas 1983, S. 103; vgl. die selbstkritische Verstärkung in Habermas 1992, S. 140); zweitens auch deshalb, weil das Diskursprinzip seit *Faktizität und Geltung* von Habermas nicht mehr als ein *Moralprinzip*, sondern als Prinzip der Geltung praktischer Normen überhaupt verstanden wird.

³ U.a. Habermas 1983, S. 103.

⁴ Vgl. Apel 1988.

⁵ Vgl. Ott 1996, S. 13.

ben hat, ist vermutlich durch zwei verschiedene Rücksichten motiviert: Begründungstheoretisch trägt er damit seiner Skepsis gegenüber der Möglichkeit einer ethischen ‚Letztbegründung‘ Rechnung. In bezug auf die Anwendungsproblematik hält er sich dadurch die Möglichkeit einer Ergänzung des durch U erschlossenen Gesichtspunkts der moralischen Gültigkeit (Richtigkeit) durch weitere Kriterien, wie dem der „Angemessenheit“ und der „Zumutbarkeit“, offen.¹

In *begründungstheoretischer* Hinsicht erweist sich Habermas' Formulierung von U vor dem Hintergrund des gegenüber der Transzendentalpragmatik ‚schwächeren‘ Begründungsanspruchs als folgerichtig. Da U nur die Bedingungen der moralischen Gültigkeit von Normen zum Ausdruck bringt, bleibt den Subjekten zunächst freigestellt, ob sie sich überhaupt auf einen Diskurs einlassen und ihr Handeln an gemäß U-gültigen Normen ausrichten wollen. In den *Notizen* hat sich Habermas zu zeigen bemüht, daß der Versuch eines Moralskeptikers, sich *allen* diskursiven Begründungszwängen zu verweigern, kaum Erfolg verspricht. Der Skeptiker müßte sich hierzu auch den Strukturen kommunikativer Alltagspraxis vollständig entziehen können – Habermas zufolge ein Ding der Unmöglichkeit. Diese Überlegung, die in die Prognose mündet, der um Konsequenz bemühte Diskursverweigerer werde vermutlich im Wahnsinn enden,² reicht indes nur zur Begründung einer ‚pragmatischen‘ Klugheitsregel von der Art: „Wenn du schweres psychisches Leiden vermeiden willst, dann solltest Du lieber nicht versuchen, Deine Skepsis auch auf die pragmatischen Voraussetzungen von Diskursen überhaupt auszudehnen.“ Sie trägt aber nicht weit genug, um die unbedingte Verbindlichkeit eines kategorischen Sittengesetzes zu rechtfertigen. Insofern wäre ein Moralprinzip, das etwa mit den Worten ‚Handle nur so...‘ oder ‚Du sollst...‘ begönne, durch Habermas' Begründungsprogramm nicht gedeckt.³ Hinsichtlich der *Anwendungsthematik* eröffnet die von Habermas vorgeschlagene Fassung die Möglichkeit, die durch U eröffnete Perspektive moralischer Gültigkeit durch weitere Aspekte zu *ergänzen*. In der Tat ist Habermas mittlerweile der Ansicht, daß praktische Nor-

¹ Peter Brune weist allerdings darauf hin, daß von „Zumutbarkeit“ gar nicht terminologisch korrekt gesprochen werden könne, wenn nicht zunächst die „Moralzumutung“ selbst – qua prätendierte *Handlungsverbindlichkeit* des Moralprinzips – zur Geltung gebracht werde; vgl. Brune 2000.

² Vgl. Habermas 1983, S. 108 ff.; eine Prognose, die, sonderbar genug, nicht selten als eine Art „Drohung“ des Apologeten einer angeblich ‚totalitären‘ Vernunftkonzeptionen mißverstanden wird; Reese-Schäfer und Schuon 1991, S. 80; vgl. ebd. ff.

³ Eine prägnante Formulierung, die auch den bei Habermas verbleibenden Restdezisionismus auf den Punkt zu bringen vermag, stammt von Gerhard Schönrich. Schönrich hält es für unmöglich, das Problem des Verbindlichkeitstransfers auf *theoretischer* Ebene zu lösen. Der Hiatus zwischen Know-how und Know-that, der Schönrich zufolge wegen der Unmöglichkeit infallibler Präsuppositionsrekonstruktionen nicht zu überbrücken ist, könne nur durch einen letzten individuellen, niemandem andemonstrierbaren *Willensentscheid* geleistet werden: „Letztbegründung ist möglich – wenn du willst“; Schönrich 1994, S. 179.

men neben der moralischen Gültigkeit noch weitere Bedingungen erfüllen müssen, um ‚anwendbar‘ zu sein. In *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* war er noch davon ausgegangen, die Formulierung von U selbst biete hinreichende Gewähr gegen Rigorismusprobleme: „Die diskursethische Fassung des Moralprinzips“ schließe „eine gesinnungsethische Verengung des moralischen Urteils aus. Die Berücksichtigung der Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus der allgemeinen Anwendung einer strittigen Norm in bestehenden Kontexten voraussichtlich ergeben“, bedürfe „keiner *zusätzlichen* verantwortungsethischen Gesichtspunkte“. Zwar verlange „auch die diskursethisch ausgelegte praktische Vernunft praktische Klugheit bei der Regelanwendung“; aber auch die „in der Dimension der Anwendung“ möglichen „Lernprozesse“ seien „vom universalistischen Gehalt der anzuwendenden Norm geleitet“. ¹ Diese Auffassung hat Habermas später revidiert. Das Moralprinzip finde, so meint er nun,

„seinen Platz in Begründungsdiskursen, in denen wir die Gültigkeit universeller Gebote [...] prüfen. Da Kant Anwendungsprobleme vernachlässigt, mögen seine Formulierungen eine andere Auffassung, mindestens ein Mißverständnis seiner Auffassung, nahelegen. Die Diskursethik hat daraus gelernt und unterscheidet zwischen der Gültigkeit – oder Gerechtigkeit – von *Normen* und der Richtigkeit *singulärer Urteile*, die aufgrund einer gültigen Norm eine bestimmte Handlung als geboten auszeichnen. »Wie unter gegebenen Umständen richtig zu handeln sei«, läßt sich [...] nicht mit einem einzigen Akt der Begründung – oder in den Grenzen eines einzigen Argumentationstypus – entscheiden, sondern erfordert die Sequenz von zwei Argumentationsschritten, nämlich der Begründung und der Anwendung von Normen.“²

Und innerhalb des zweiten Schrittes müssen, so legt Habermas an anderer Stelle nahe, wiederum *zwei* Etappen unterschieden werden. *Erstens* muß das „Moralprinzip [...] in Anwendungsdiskursen durch einen Grundsatz der Angemessenheit ergänzt“³ werden. *Zweitens* müssen gültige *und* angemessene Normen noch einmal auf ihre *Zumutbarkeit* hin überprüft werden.⁴

4.3.2 „Anwendungsdiskurse“

Die erste der zusätzlichen Anforderungen an ‚gerechtfertigte‘ moralische Normen, das Postulat der *Angemessenheit* und das Konzept, mit dem diese Forderung eingelöst werden soll, sind von dem Rechtsphilosophen Klaus Günther ausgearbeitet worden. Seit dem Erscheinen seiner Dissertation *Der Sinn für Angemessen-*

¹ Habermas 1983, S. 193.

² Habermas 1991, S. 137 f. [Hervorhebungen M.H.W.]

³ Habermas 1992, S. 140; vgl. u.a. Habermas 1996, S. 63.

⁴ Vgl. bes. Habermas 1991, S. 198 ff.

heit¹ stützt Habermas sich regelmäßig sowohl auf Günthers Deutung des Problems wie auf dessen Lösungsvorschlag, der die Ergänzung der moralischen Begründungsdiskurse durch fallspezifische „Anwendungsdiskurse“ vorsieht. Was bedeutet die Forderung der „Angemessenheit“, der durch die Anwendungsdiskurse Rechnung getragen werden soll? Für einen Vorbegriff mag folgende Erläuterung genügen: Wenn wir eine Norm als ‚angemessen‘ bezeichnen, so meinen wir, daß sie nicht nur im allgemeinen, sondern auch im Kontext einer ganz bestimmten Situation akzeptabel ist. Wir sagen damit nicht schlechthin etwas über eine Norm, sondern über diese Norm im Verhältnis zu einer spezifischen Situation. Wenn Habermas und Günther ein besonderes Prüfungsverfahren fordern, um die Angemessenheit von Normen zu bestimmen, die sich zuvor in Begründungsdiskursen bereits als gültig erwiesen haben, dann müssen sie annehmen, daß diese Begründungsdiskurse zunächst nur ‚abstrakt‘ sind, daß die in ihnen begründeten Präskriptionen – Habermas wie Günther sprechen stets von *Normen* – nicht *per se* schon situationsspezifisch genug formuliert sind, um in *jedem* Fall auch akzeptabel zu sein. Die „Anwendungsdiskurse“ haben, um einen Begriff Apels zu verwenden, eine *abstraktionskompensatorische* Funktion. Aber, so läßt sich fragen, müssen nicht bereits in die Begründungsdiskurse Informationen über die Anwendungssituation einfließen? In welchem Sinne kann und muß man sich gültige moralische Normen überhaupt als ‚abstrakt‘ denken? Habermas’ Ausführungen zu diesen Fragen sind, so muß man konstatieren, nicht sonderlich klar, teilweise sogar widersprüchlich. Günther hat durch seine Unterscheidung zweier Lesarten von U versucht, das Problem deutlicher zu fassen. Aber auch dieser Versuch kann nicht überzeugen. Sehen wir etwas genauer hin.

4.3.2.1 Habermas’ Deutung der „Abstraktheit“ ethischer Normenbegründung

Habermas hat immer wieder von den ‚Abstraktionsleistungen‘ gesprochen, die in diskursethischen Begründungsverfahren erbracht werden müßten. Zu Beginn des 1982 entstandenen Vortrags *Was macht eine Lebensform »rational«?* wendet er sich gegen Rüdiger Bubners Verständnis dieser Abstraktionsleistungen. Er erklärt Bubners Einschätzung, „daß sich das moralisch urteilende Subjekt »unvermittelt in einen Zustand konfliktfreier Koexistenz von Vernunftwesen versetzen« und von den Umständen der konkreten Handlungssituation ganz absehen müsse“², ausdrücklich für falsch und erläutert:

„Sobald wir Handlungsweisen oder Normen unter dem Gesichtspunkt prüfen, ob sie im Falle allgemeiner [...] Befolgung die ungeteilte Zustimmung al-

¹ Günther 1988.

² Habermas 1991, S. 33.

ler potentiell Betroffenen finden würden [d.h. einen *Begründungsdiskurs* nach Maßgabe von U führen,¹], sehen wir [...] nicht von ihrem Kontext ab; aber die Hintergrundgewißheiten der faktisch eingewöhnten Lebensformen und Lebensentwürfe, in denen die Normen stehen und problematisch geworden sind, dürfen dann nicht mehr als ein fraglos gültiger Kontext vorausgesetzt werden. Die Transformation von Fragen des guten und richtigen Lebens in Fragen der Gerechtigkeit setzt die Traditionsgeltung des jeweiligen lebensweltlichen Kontextes außer Kraft. [...] Das moralische Urteil darf [...] nicht vor der Kontingenz und Mannigfaltigkeit der konkreten Lebensumstände, unter denen die Orientierung im Handeln jeweils problematisch wird, die Augen verschließen.“²

„Die Abstraktionsleistungen“, bezögen sich mithin

„nicht auf historische Randbedingungen und konkrete Inhalte der regelungsbedürftigen Konflikte, sondern auf etwas ganz anderes. Der hypothetische Blick des moralisch urteilenden Subjekts bringt einzelne problematisch gewordene Handlungen und Normen, gegebenenfalls auch eine Gesamtheit legitim geregelter interpersonaler Beziehungen, unter dem Gesichtspunkt deontischer Geltung. Er schneidet diese nicht von dem Kontext der jeweiligen Lebenswelt, sondern von der selbstverständlichen Geltung, d. h. von den Evidenzen dieses lebensweltlichen Hintergrunds ab. Dadurch verwandeln sich die zum Problem gewordenen Normen in Sachverhalte, die gültig, aber auch ungültig sein können. So entsteht eine Differenz zwischen dem Bereich hypothetisch zugänglicher und abstrakter Handlungsnormen einerseits, der Totalität der als Hintergrund fraglos präsenten Lebenswelt andererseits.“³

Nun fragt sich allerdings, woraus sich auf der Basis *dieses* Verständnisses der Begründungsdiskurse und der in diesen zu leistenden methodischen *Gültigkeits*-Abstraktion eine Anwendungsproblematik ergeben könnte, der durch die Unterscheidung von Begründungs- und Anwendungsdiskursen Rechnung getragen werden müßte. Wenn die in Begründungsdiskursen zu verhandelnden Normen gar

¹ Daß Habermas hier tatsächlich von *Begründungsdiskursen* und nicht bereits von *beiden* Stufen der diskursiven Normenprüfung – Begründungs- und Anwendungsdiskursen – spricht, geht aus den Ausführungen kurz nach den zitierten Passagen hervor; vgl. Habermas 1991, S. 34, zweiter Absatz. Interessant ist auch, daß Habermas hier vorbehaltlos „Handlungsweisen oder Normen“ nebeneinanderstellt; vgl. dagegen Habermas 1991, S. 137 f.

² Habermas 1991, S. 34.

³ Habermas 1991, S. 35; vgl. S. 37 f.; vgl. zum Hintergrund Habermas 1981, u.a. Bd. 1, S. 102 ff., 148 ff., 307 ff., Bd. 2, S. 275 ff. – Es scheint also, als habe Habermas bei der in praktischen Diskursen zu leistenden ‚Abstraktion‘ ein Verfahren ganz analog jenem im Sinn, das der Transzendentalpragmatiker Gronke mit Husserl als methodische Epoché beschrieben hat. Genauer gesagt entspricht Habermas’ Verständnis der ‚Abstraktionsleistungen‘ der von Gronke so genannten „*Epoché erster Ordnung*“, die eine „Einklammerung jeweils thematisierter Sachverhalte, Erlebnisse und Interessen als *Geltungsinstanzen*“ Gronke 1993, S. 283. bedeutet. Gronke betont, es sei „ein gravierendes Mißverständnis, diese Reduktion [...] mit der *Ausklammerung* der Handlungsinteressen gleichzusetzen“; Gronke 1993, S. 283, Anm. 36. Die ‚Faktizität der Interessen‘ werde nicht aufgehoben, nur würden sie, husserlisch gesprochen, „zum Diskursphänomen“; Gronke 1993, S. 284.

nicht erst aus ihrem lebensweltlichen Kontext ‚entbettet‘ werden müssen, dann bedarf es offenbar auch keiner besonderen Maßnahmen der ‚Wiedereinbettung‘. Wenn in den Verfahren der diskursiven Normenprüfung keine Merkmale der prospektiven Anwendungssituation ausgeblendet worden sind, dann muß dem Begründungsverfahren offenbar nicht eigens eine Prozedur nachgeschaltet werden, welche die Akzeptabilität der begründeten Norm vor dem Hintergrund der spezifischen Merkmale der Anwendungssituation *nochmals* einer Prüfung unterzieht. Nun könnte man allerdings folgendes einwenden: Bisher sei unterstellt worden, daß die Situation, innerhalb derer eine bestimmte moralische Norm oder eine konkrete Handlungsweise problematisiert und zum Gegenstand eines praktischen Diskurses erhoben wird, zugleich als ‚die‘ Anwendungssituation der jeweiligen Norm verstanden werden müsse. Diese Voraussetzung sei insofern problematisch, als diskursiv rechtfertigbare und daher universell gültige moralische Regeln – aus normenlogischen Gründen – niemals ausschließlich auf *eine einzige* Anwendungssituation bezogen sein könnten,¹ obwohl es natürlich möglich sei, daß die Anwendungsbedingungen einer spezifischen Norm historisch nur ein einziges Mal (oder niemals) verwirklicht sind. Selbst wenn man daher zugestehet, daß die Anwendung der diskursiv gerechtfertigten Norm in *eben der* Situation, die zum Anstoß für einen Begründungsdiskurs wurde, unproblematisch sei, so gelte dies noch nicht zwangsläufig auch für *alle anderen* potentiellen Anwendungssituationen. Bei der Anwendung einer Norm in neuen Situationen sei daher Vorsicht geboten; eine Vorsicht, die eben in speziellen ‚Anwendungsdiskursen‘ operationalisiert werden müsse. So formuliert, provoziert der Einwand allerdings die Frage, inwiefern moralischen Geltungsansprüchen dann noch ein *kontexttranszendierender* Charakter zuerkannt werden kann. Dieser ist aber nach Habermas’ Ansicht konstitutives Element aller universellen Geltungsansprüche. Definierendes Merkmal gültiger Äußerungen sei es, daß sie sich nicht nur „in unserem Kontext“, sondern „in jedem Kontext“ als „gerechtfertigt“ erweisen lassen:

„Indem wir p behaupten und damit für p Wahrheit beanspruchen, gehen wir die Argumentationsverpflichtung ein, p – im Bewußtsein der Fallibilität – gegen alle künftigen Einwände zu verteidigen. [...] Die Richtigkeit von moralischen Normen (bzw. allgemeinen Normaussagen) und singulären Geboten läßt sich [...] in Analogie zur Wahrheit assertorischer Sätze verstehen.“²

Wenn jedoch an dieser Deutung normativer Richtigkeit qua Rechtfertigbarkeit „in jedem Kontext“ festgehalten werden soll, müßte man zugestehen, daß situations-

¹ Hierzu auch Günther 1988, S. 45 ff., 49.

² Habermas 1996, S. 54. Interessant für die folgende Auseinandersetzung ist hier auch die Tatsache, daß Habermas in bezug auf die Geltungsfähigkeit keinerlei Unterschied zwischen allgemeinen Moralnormen und singulären moralischen Geboten macht.

spezifische moralische Normen, die sich innerhalb ‚unseres‘ Kontextes als richtig erwiesen haben, ihre Übertragbarkeit in andere Kontexte (in denen die explizit formulierten Anwendungsbedingungen vorliegen) zumindest *präzandieren* müssen.¹ Freilich wäre niemals auszuschließen, daß sich dieser Anspruch im Lichte späterer Erfahrungen als uneinlösbar erweist. Dies ließe sich indes zwanglos in Analogie zum Fallibilitätsvorbehalt der Wahrheit empirischer Behauptungen verstehen. Der Anwendungsproblematik ließe sich mit der Vorstellung eines fallibel bleibenden Begründungs- und Spezifikationsprozesses begegnen. Unklar bliebe, inwiefern die Angemessenheitsprüfung in Anwendungsdiskursen sich *strukturell* von der Normenbegründung in Begründungsdiskursen unterscheidet. Denn was spricht dagegen, eine Norm N_1 , die vor dem Hintergrund der Situation S_1 in einem (Begründungs-) Diskurs D_1 gerechtfertigt werden konnte, deren ‚Angemessenheit‘ nun aber in Situation S_2 in Frage gestellt wird, in einem erneuten Diskurs D_2 in *genau der gleichen Weise* zum Gegenstand der kritischen Prüfung zu machen, wie dies in D_1 mit den dort relevanten Kandidaten einer Gültigkeitsprüfung geschehen ist – nämlich ihren Geltungsanspruch zunächst einzuklammern und sie zunächst nur als *Regelungsvorschlag* für die betreffende Handlungsmaterie, als Kandidatin für normative Gültigkeit, in den Blick zu nehmen? Und falls dies tatsächlich möglich sein sollte: Könnte D_2 anders denn als Wiederaufnahme eines nur vorläufig abgeschlossenen *Begründungsdiskurses* verstanden werden?

Mit der durch die bislang zitierten Passagen nahegelegten Deutung der bei der Normenbegründung erforderlichen Abstraktionleistungen ist die Auffassung, daß „Anwendungsdiskurse [...] andere Informationen und andere Grundsätze [erfordern] als Begründungsdiskurse“², kaum vereinbar. Insofern ist es nicht überraschend, daß sich bei Habermas auch Belege für eine ganz andere Deutung dieser ‚Abstraktionsleistungen‘ finden lassen. Miteinander vereinbar sind die beiden Deutungen allerdings nicht. So werden die oben zitierten Passagen des Aufsatzes *Was macht eine Lebensform »rational«?* in demselben Text wieder in Frage gestellt, wo Habermas ausführt, innerhalb „des Horizonts einer Lebenswelt“ entlehnten „praktische Urteile“ nicht nur ihre „handlungsmotivierende Kraft“, sondern auch „die Konkretheit [...] einer internen Verbindung mit [...] der institutionalisierten Sittlichkeit überhaupt“. Deshalb dürfe keine „Problematisierung [...] so tief reichen, daß sie die Vorzüge der existierenden Sittlichkeit verspielen könnte. Genau dies“ trete jedoch „ein mit den Abstraktionsleistungen, die der moralische Gesichtspunkt“³ fordere. Hier scheint es plötzlich, als gehe mit der Einklamme-

¹ Vgl. in diesem Sinne auch [Birnbacher 1988](#), S. 92 ff.

² [Habermas 1991](#), S. 95.

³ [Habermas 1991](#), S. 39.

rung der in der Lebenswelt unhinterfragt anerkannten Geltungsansprüche eben doch auch ein Verlust an „Konkretheit“ bzw. Kontextspezifität der jeweils thematisierten praktischen Urteile einher. Kurz darauf spricht Habermas bereits unumwunden von der „Abstraktion von den Handlungskontexten“, die innerhalb universalistischer Ethiken nicht zu vermeiden sei, und von den ‚dekontextualisierten‘ Fragen, die innerhalb derartiger Ethiken allein zum Gegenstand gemacht werden könnten.¹ Es scheint, daß *diese* Deutung der ‚Abstraktionsleistungen‘ in Habermas’ späteren Arbeiten die zuvor skizzierte Position später völlig verdrängt hat. Habermas’ Stellungnahme in dem 1986 entstandenen Aufsatz über *Gerechtigkeit und Solidarität* läßt jedenfalls keine Zweifel mehr: „Die [...] Abstraktion [...] von den konkreten Umständen des Einzelfalls“ erklärt er hier für „in der Tat unumgänglich bei der Beantwortung der Frage, ob strittige Normen und Handlungsweisen moralisch richtig sind und die intersubjektive Anerkennung der Adressaten verdienen.“² Damit konform geht seine Stellungnahme in dem bereits 1985 entstandenen Vortrag über die Relevanz der Hegelschen Kant-Kritik für die Diskursethik. Innerhalb von „Ethiken des Kantischen Typs“ bedürfe es, so meint er hier, „einer zusätzlichen Anstrengung, um die im Begründungsprozeß zunächst unvermeidliche Abstraktion von jeweils besonderen Situationen und einzelnen Fällen rückgängig zu machen“. Und er führt weiter aus: „Moralische Begründungen helfen nichts, wenn nicht die Dekontextualisierung der zur Begründung herangezogenen Normen im Anwendungsprozeß wieder wettgemacht werden kann.“³ Habermas’ differenzierteste Ausführungen zum Abstraktionsproblem finden sich in dem Aufsatz *Kohlberg und der Neoaristotelismus*. Hier unterscheidet er drei verschiedene Formen von Abstraktion, die innerhalb deontologischer Ethiken unvermeidlich seien. Neben der Abstraktion von den ‚Motiven‘ und der von der ‚konkreten Sittlichkeit‘ (was hier vermutlich in erster Linie heißt: von den evaluativen Fragen der ‚ethischen‘ Selbstverständigung von Gemeinschaften), zählt dazu auch die Abstraktion „von der gegebenen Situation“⁴. Die Ausführungen in dem seit Erscheinen von *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* wichtigsten moralphilosophischen Aufsatz, den *Erläuterungen zur Diskursethik*, gehen in dieselbe Richtung. So formuliert er in seiner gegen Albrecht Wellmer gerichteten Metakritik exakt die Gegenthese zu der vormalig gegen Bubner zur Geltung gebrachten Auffassung.⁵

¹ Habermas 1991, S. 40, vgl. S. 42.

² Habermas 1991, S. 65.

³ Habermas 1991, S. 24.

⁴ Habermas 1991, S. 94, vgl. ebd. ff. sowie S. 84 f.

⁵ Vgl. Habermas 1991, S. 137, vgl. ebd. ff. Weitere Belege für Habermas’ Umdeutung der notwendigen ‚Abstraktionsleistungen‘ ließen sich anführen; z.B. Habermas 1992, S. 47.

Dieser neueren Interpretation ist es nun tatsächlich gemäß, eine Kompensation für die im Begründungsprozeß unvermeidliche Abstraktion von den Merkmalen der Anwendungssituation zu fordern. Brisant wird dafür eine andere Frage: Wie läßt sich die These, in Zusammenhängen der Normenbegründung müsse – in einer freilich noch klärungsbedürftigen Weise – von den spezifischen Merkmalen, dem lebensweltlichen Kontext der ‚konkreten‘ Anwendungssituationen abstrahiert werden, mit einem Verständnis von Moralbegründung vereinbaren, demzufolge die Rechtfertigbarkeit moralischer Normen sich an ihrer rationalen Akzeptabilität für reale empirische Personen vor dem Hintergrund ihrer realen Interessen und der in der realen Handlungswelt zu erwartenden empirischen Folgen und Nebenwirkungen bemißt – und eben gerade nicht bloß an ihrer Akzeptierbarkeit durch die als reine Vernunftwesen innerhalb eines geschichtsenthobenen, intellegiblen ‚Reichs der Zwecke‘ konzipierten Moralsubjekte ohne Bezugnahme auf *realiter* erwartbare Handlungsfolgen?¹ Nicht beantwortet ist auch die Frage, *von welchen* Situationsmerkmalen in Begründungsdiskursen eigentlich jeweils abstrahiert werden darf bzw. werden muß und von welchen nicht. Welches sind die für diese Unterscheidung maßgeblichen Kriterien?

4.3.2.2 Klaus Günthers Erläuterung der Abstraktheit diskursethischer Normenbegründung unter Rekurs auf eine „schwache Fassung“ von U

Auf diese Fragen hat Klaus Günther eine Antwort vorgeschlagen, deren Grundzüge von Habermas – und, wie es scheint, auch von Apel – akzeptiert worden sind. Von grundlegender Bedeutung für seine Überlegungen ist die These, daß das von Habermas vorgeschlagene Universalisierungsprinzip zwei verschiedene Lesarten zulasse. Günther spricht von einer „starken“ und einer „schwachen“ Fassung von U.² Die schwache Fassung von U sei die einzig haltbare, während die „starke Fassung“ zu anspruchsvoll sei. Unter Zugrundelegung der schwachen Fassung von U erscheine aber eine Differenzierung von Begründungs- und Anwendungsebene nicht nur möglich, sondern auch notwendig. Die starke Fassung von U formuliert Günther folgendermaßen:

¹ Freilich wird sich bei der Auseinandersetzung mit der Konzeption der ‚Zumutbarkeit‘ zeigen, daß die hier in Anspruch genommene Intuition sich möglicherweise mit Habermas’ Intentionen nicht vollständig deckt: Insofern der Universalisierungsgrundsatz die Folgen und Nebenwirkungen einer *allgemeinen* Befolgung der betreffenden Moralnomen als in moralischen Diskursen zu prüfende Materie auszeichnet, verbleibt, so scheint es Habermas zu sehen, in der Beschreibung des Implementierungskontexts der zu prüfenden Norm ein kontrafaktisches Moment. Die hieraus sich ergebenden Implikationen sind meines Erachtens allerdings vom Spezifitätsgrad der betreffenden Norm abhängig; siehe unten S. 178 ff.

² Günther 1988, S. 45 ff.

„Eine Norm ist gültig und in jedem Fall angemessen, wenn die Folgen und Nebenwirkungen einer allgemeinen Normbefolgung in jeder besonderen Situation für die Interessen eines jeden einzelnen von allen akzeptiert werden können.“¹

Die schwächere Fassung lautet demgegenüber:

„Eine Norm ist gültig, wenn die Folgen und Nebenwirkungen einer allgemeinen Normbefolgung unter gleichbleibenden Umständen für die Interessen jedes einzelnen akzeptiert werden können.“²

Günther plädiert mit folgendem Argument für die schwächere Lesart: Es sei nicht möglich, alle Merkmale aller möglichen Anwendungssituationen zu antizipieren. Daher sei die starke Fassung von U nicht operationalisierbar.³ Operationalisierungsversuche auf der Grundlage der schwachen Fassung machten eine Differenzierung von Begründungs- und Anwendungsdiskursen erforderlich. In Begründungsdiskursen gehe es nur um die Prima-facie-Gültigkeit moralischer Normen. In Anwendungsdiskursen sei hingegen zu prüfen, welche der in Begründungsdiskursen jeweils zu rechtfertigenden Kandidaten für gültige Normen vor dem Hintergrund *aller* Merkmale der konkreten Anwendungssituation angemessen ist. Die gemäß U in Begründungsdiskursen zu ermittelnde Normgültigkeit müsse insofern mit einem ‚Zeitindex‘ versehen werden.⁴ Meines Erachtens überzeugt diese Argumentation Günthers nicht.

Ist die schwache Fassung von U eher operationalisierbar als die starke? Ein erster Zweifel ergibt sich schon, wenn man Günthers Unterscheidungsvorschläge noch akzeptiert. Er richtet sich gegen die Einschätzung, daß Begründungsdiskurse durch ihre Entlastung von dem Anspruch, alle möglichen Anwendungssituationen berücksichtigen zu müssen, in *qualitativ* anderer Weise ‚operationalisierbar‘ würden, als sie dies unter Zugrundelegung der starken Fassung von U wären. Günther betont nämlich, daß der „Mikrokosmos einer jeden einzelnen Situation [...] ebenso unendlich [sei] wie der Makrokosmos aller Situationen, in denen eine Norm anwendbar ist.“⁵ Die Forderung, *alle* Situationsmerkmale zu berücksichtigen, die auch noch mit der „schwachen“ Fassung von U erhoben wird, kann daher – wie Günther zugesteht – auch dann nie wirklich eingelöst werden, wenn man nur eine einzige Anwendungssituation in den Blick nimmt. Gleichwohl müsse dieser Anspruch aufrechterhalten werden. Denn, so führt Günther aus:

¹ Günther 1988, S. 50.

² Günther 1988, S. 53.

³ Vgl. Günther 1988, S. 51.

⁴ Vgl. Günther 1988, S. 52.

⁵ Günther 1988, S. 58.

„Nur wenn wir diesen Anspruch anerkennen, können wir die Unangemessenheit der Anwendung einer Norm in einer Situation mit dem Argument kritisieren, ein relevantes Merkmal übersehen oder im Verhältnis zu anderen unangemessen gewichtet zu haben. *Auch die Möglichkeit moralischer Erfahrungen in neuen Situationen hängt von der Anerkennung dieses Anspruchs ab, da er uns bei der Anwendung einer Norm in einer Situation dazu nötigt, nicht nur auf das Vorliegen der von dieser Norm vorausgesetzten Anwendungsbedingungen, sondern auch auf andere Merkmale – vom Anspruch her alle – zu achten.*“¹

Wenn dies aber richtig ist, läßt sich fragen, worin der im Hinblick auf Operationalisierbarkeit entscheidende qualitative Unterschied zwischen der Forderung, alle Situationsmerkmale einer Anwendungssituation anzuerkennen, und der, alle Situationsmerkmale aller Anwendungssituationen anzuerkennen, liegt. Offenbar kommt beiden Ansprüchen nur der Status einer regulativen Idee zu. Mithin kann auch das Ergebnis von nur auf eine Situation bezogenen Diskursen niemals definitiv (infallibel) gültig sein, auch wenn wir es im Rahmen *dieser* Situation für hinreichend gut begründet (und daher für ‚befolgungsgültig‘) halten. Vor allem aber weist das letzte Zitat darauf hin, daß auch der nur auf jeweils *eine* Anwendungssituation bezogene Anspruch, alle Situationsmerkmale zu berücksichtigen, den Kontext dieser einen Situation auf eigentümliche Weise transzendiert. Dieser Umstand, den Günther zwar benennt, aber nicht hinreichend reflektiert, ist für die folgenden Einwände von zentraler Bedeutung. Sie laufen auf die These hinaus, daß die Unterscheidung der beiden Lesarten von U gar nicht konsistent zu formulieren ist – daß die schwache Fassung von U in Wahrheit nicht im geringsten ‚schwächer‘ ist als die starke.

Die Situation und ihre Merkmale. Diese These läßt sich rechtfertigen, wenn man sich das Verhältnis zwischen Situationen und ihren Merkmalen vergegenwärtigt. Günthers Postulat, alle Situationsmerkmale *einer* Anwendungssituation ohne Berücksichtigung *anderer* Situationen zu erwägen, impliziert, daß die in moralisch-praktischen Zusammenhängen relevante Identität von Situationen unabhängig von der Gesamtheit ihrer in universellen Termini formulierbaren Merkmale gegeben ist. Dies ist jedoch offenkundig falsch. Über folgendes sollte Konsens bestehen: Innerhalb universalistischer Ethiken darf weder bei der Begründung noch bei der Anwendung von Normen die *numerische* Identität von Situationen eine Rolle spielen. Nur ihre *qualitative* Identität darf und muß Beachtung finden. Qualitativ identische Situationen wären solche, die in allen Situationsmerkmalen, die unter Verzicht auf singuläre Termini beschreibbar sind, übereinstimmen würden. Die so verstandene qualitative Identität verhält sich zu den beschriebenen Situationsmerk-

¹ Günther 1988, S. 58. [Hervorhebung M.H.W.]

malen nicht wie eine Substanz zu ihren Akzidentien. Situationen werden vielmehr durch ihre Merkmale *konstituiert*.¹ Dies impliziert, daß die regulative Idee der vollständigen Beschreibung *einer* Anwendungssituation, wie sie die schwache Formulierung von U gebietet, mit der regulativen Idee der vollständigen Beschreibung *aller* Anwendungssituationen *übereinkommt*.

Nehmen wir an, wir hätten tatsächlich das Ergebnis eines idealen Begründungsdiskurses gemäß der von Günther präferierten *schwachen* Formulierung von U, nämlich eine Norm von der Form „Wenn eine Situation S die Merkmale M_{1-n} aufweist, sollst Du x tun!“, wobei der Gehalt von „ M_{1-n} “ einer *vollständigen* Aufzählung sämtlicher Situationsmerkmale und x der *vollständigen* Beschreibung einer Handlungsweise entspräche. Es würde dann folgen, daß diese Norm – sozusagen eine Haresche Erzengel-Idealnorn – auch bereits den Anforderungen der starken Fassung von U genügen müßte. Denn es wäre ja in jeder konkreten Situation eindeutig zu klären, ob sie den in der idealen Norm angeführten Bedingungen der Anwendbarkeit dieser Norm entspricht oder nicht. Gleichzeitig könnte als ausgeschlossen gelten, daß die Norm in einem konkreten Fall zwar als ‚anwendbar‘, aber als aus moralischen Gründen unangemessen (d.h. ihre Anwendung als unzumutbar, unverantwortlich o.ä.) erschiene; denn dies würde ja implizieren, daß bereits in der ‚einen‘ Situation, auf welche die Norm *ursprünglich* bezogen wurde, *relevante Merkmale übersehen* wurden, die für ihre moralische Rechtfertigbarkeit maßgeblich sind. Wenn diese Überlegung zutrifft, hat Günther zwar recht mit seiner Einschätzung, der „Mikrokosmos einer jeden einzelnen Situation“ sei „ebenso unendlich wie der Makrokosmos aller Situationen, in denen eine Norm anwendbar ist“². Er hat aber übersehen, daß hier – wie im harmonistischen Weltbild der Renaissance – zwischen Mikro- und Makrokosmos eine unmittelbare Korrespondenzbeziehung besteht. Die Hoffnung, durch die ‚schwache‘ Formulierung von U zu einer praktikableren Normenformulierung kommen zu können, ist demnach trügerisch.³ Übrigens ist diese Konsequenz nicht wirklich erstaunlich. Die Tatsache, daß die vollständige Beschreibung *einer* Situation zugleich eine vollständige Unterscheidung dieser einen Situation von allen anderen möglichen Situationen bedeuten würde, ist eine Implikation von Spinozas *omnis determinatio est negatio*.

¹ Diese Einsicht teilt im Prinzip auch Günther; vgl. Günther 1988, S. 46 f.

² Günther 1988, S. 58.

³ Eben diese Hoffnung aber hat Habermas ausdrücklich *als einzigen Grund* für die Unterscheidung von Begründungs- und Anwendungsdiskursen angeführt: „Im Begründungsdiskurs wird von den [...] Kontexteinbettungen einer vorgeschlagenen Norm nur abgesehen, damit diese, wenn sie den Verallgemeinerungstest besteht, für eine kontextsensible Anwendung hinreichend offen ist. Sie darf nicht so selektiv sein, daß sie nur Standardsituationen zuläßt und jene Differenzierungen einer möglichst erschöpfenden Situationsbeschreibung abschneidet, die im Anwendungsdiskurs zum Zuge kommen müssen.“ Habermas 1991, S. 164.

Ein untauglicher Rettungsversuch. Man könnte versucht sein, folgendes einzuwenden: Zwar sei es richtig, daß die durch die beiden verschiedenen Lesarten von U gebotenen Verfahren in ihrem idealen Zielpunkt konvergieren. Die *realiter* zu leistende Annäherung an diesen Punkt erfolge aber jeweils sozusagen von einer anderen Seite. Um einen Einwand von dieser Art handelt es sich, wenn man auf die Tatsache verweist, daß in realen Diskursen niemals alle, sondern immer nur die jeweils relevant erscheinenden Situationsmerkmale berücksichtigt werden können. Wenn man das berücksichtige, zeige sich schnell, daß man in realen Begründungsdiskursen in Wahrheit nicht auf mögliche alternative Anwendungssituationen vorgehen müsse. Denn in unterschiedlichen Situationen erschienen uns stets *verschiedene* Merkmale relevant. Der Unterschied zwischen der schwachen und der starken Formulierung von U bestehe demnach darin, daß wir gemäß der schwachen Formulierung nur die Merkmale berücksichtigen müßten, die in *einer* Situation relevant scheinen, während wir uns gemäß der starken Formulierung zusätzlich ausmalen müßten, welche Merkmale in anderen denkbaren Situationen relevant erscheinen könnten. Dieser Einwand ist jedoch unhaltbar. Die erste – und für sich genommen wenig überzeugende – Entgegnung liegt auf der Hand: Die begründete Einschätzung eines Situationsmerkmals als ‚relevant‘ oder ‚irrelevant‘ kann erst am Ende eines Prüfungsverfahrens stehen. Um festzustellen, ob ein Merkmal relevant ist oder nicht, müssen wir es schon in unsere Überlegungen einbezogen haben. Wir müssen also im Grunde alle Merkmale als potentiell relevant in unsere Untersuchung einbeziehen. Dieser erste Gegeneinwand krankt indes daran, daß er mit einer starken Idealisierung operiert. Er verkennt, daß wir immer schon auf intuitive, vorthoretische Relevanzbeurteilungen angewiesen sind. Unser Situationszugang ist durch vorbewußte Selektionsakte mitbestimmt, die niemals wirklich vollständig rationalisiert werden können. In realen Diskursen gehen wir keineswegs so vor, daß wir zuerst akribisch alle Daten sammeln und sie erst in einem zweiten Schritt einer wertenden Beurteilung unterzögen. Es wäre dies auch ein Verkennen der Natur der ‚Daten‘, die uns in der Welt des sozialen Handelns zur Verfügung stehen. Denn diese Welt ist uns, wie wir seit Heidegger und Wittgenstein wissen, immer schon in einer praxisbezogenen Weise ‚erschlossen‘. Anders gesagt: Die ‚Daten‘ – *sit venia verbo* – sind immer schon mit Relevanzbeurteilungen verbunden. Für sich genommen nicht überzeugend ist auch eine weitere Entgegnung. Sie läßt sich auf den paradoxen Satz bringen, auch das Irrelevante sei als solches relevant. Wenn in einer bestimmten Situation S die ethische Beurteilung einer bestimmten Handlungsweise H davon unabhängig ist, ob ein bestimmtes Situationsmerkmal M vorliegt oder nicht vorliegt, so mag man M irrelevant nennen. Gleichwohl ist die Tatsache, *daß* M die Beurteilung von H nicht beeinflusst, *selbst*

eine im Rahmen der ethischen Beurteilung von H in S relevante Feststellung – eine entsprechende Aussage über M ist insofern gerade nicht irrelevant. Man könnte sagen: Was unter diesen Umständen jeweils als (für die Gültigkeit des situationsbezogenen Moralurteils xy) relevant, was als irrelevant bezeichnet wird, ist wesentlich Ausdruck von *Normalitätsunterstellungen*. Was hiermit beschrieben wird, ist ein ähnlicher Sachverhalt, wie wir ihn bereits in bezug auf Kausalzuschreibungen kennengelernt haben.¹ Auch der zweite Einwand scheint aber wenig plausibel. Mit ihm, so ließe sich einwenden, würde der Sinn dessen, was wir bei Relevanzzuschreibungen ‚eigentlich‘ tun, gerade wieder verfehlt; wir wollten bei der Beurteilung der Relevanz von Merkmalen *dieser* Situation ja gerade darauf verzichten, uns *andere* Situationen vorzustellen. Und indem wir die Faktizität unserer gegebenen Relevanzbeurteilungen nicht einfach hinnehmen, sondern sogleich Gedankenexperimente anstellen, die auf andere Situationen bezogen sind, vollziehen wir die mit der schwachen Fassung von U angezielte Beschränkung der praktischen Überlegungen wiederum nicht mit. Gerade diese Überlegung liefert indes ein drittes – diesmal schlagendes – Argument dafür, daß der skizzierte Rettungsversuch nicht trägt. Denn was wir tun, wenn wir – gleich, ob bewußt oder intuitiv – bewerten, ob ein bestimmtes Merkmal im Rahmen *einer* Situation relevant ist, ist gerade nicht, nur auf die *eine* Situation zu sehen, deren Bestandteil das jeweilige Merkmal ist. *Als relevant oder irrelevant erscheinen Merkmale einer Situation immer erst im Vergleich mit anderen Situationen*. Um noch einmal die Analogie mit den Kausalzuschreibungen zu bemühen: Was wir üblicherweise als ‚Ursache‘ bezeichnen, sind diejenigen Antezedensbedingungen, die uns im Vergleich mit anderen Situationen als ‚besondere‘, ‚ungewöhnliche‘ Bedingungen erscheinen. *Mutatis mutandis* gilt dies auch bei der Normenbegründung. Merkmale *einer* Situation erscheinen als ethisch relevant, wenn sie als etwas wahrgenommen werden, was auch anders sein könnte – womit die Situation selbst eine andere wäre. Ohne einen Vorgriff auf mögliche andere Situationen könnten wir die Relevanz der Merkmale auch nur einer einzigen Situation nicht ermessen. Wenn wir versuchen würden, unter Absehung von *allen* anderen Situationen, in denen die Norm „Du sollst nicht lügen“ anwendbar (wenngleich vielleicht unangemessen) ist, anzugeben, worin die *relevanten* Situationsmerkmale des Constant-/Kantischen Lügnerbeispiels bestehen – nämlich z.B. in dem recht unalltäglichen Umstand, daß wir einem prospektiven Mörder gegenüberstehen –, so wären wir dazu gar nicht imstande. Je nachdem, welche *andere* Situation wir gerade im Hinterkopf haben, scheint uns dies oder jenes Merkmal dieser einen Situation relevant. Wenn dies richtig ist, können wir gar nicht anders

¹ Siehe oben S. 31 f.

verfahren, als wir es auch unter Zugrundelegung der ‚starken‘ Formulierung von U täten. Günthers Suggestion eines Unterschiedes beider Fassungen ist irreführend.

4.3.2.3 Zur Differenz von Begründungs- und Anwendungsdiskursen

Der Nachweis, daß „starke“ und „schwache Fassung“ des Universalisierungsprinzips U im Sinne Günthers nicht konsistent zu unterscheiden sind, ist entscheidend, weil er auch der Unterscheidung zwischen Begründungs- und Anwendungsdiskursen die Basis entzieht. Denn derjenige Anspruch, der in den sogenannten Anwendungsdiskursen eingelöst werden soll – die „Angemessenheit“ moralischer Normen –, bedeutet Günther zufolge, „nichts anderes als eine Einschränkung der starken Fassung von (U) auf eine einzelne Situation“¹. Diese Einschränkung ist aber, wie wir gesehen haben, nicht konsistent zu formulieren. Somit läßt sich auch die Behauptung einer *qualitativen Differenz* von Begründungs- und Anwendungsdiskursen nicht mehr aufrechterhalten. Albrecht Wellmer behält also recht mit seiner noch vor Erscheinen von *Der Sinn für Angemessenheit* gegen Habermas gerichteten Einschätzung, daß sich „Begründungs- und Anwendungsdiskurs [...] nicht kategorial voneinander trennen“² lassen.

Daß dies nicht möglich ist, haben auf andere Weise auch Robert Alexy und Matthias Kettner dargelegt. Alexys Überlegungen könnte man dahingehend zusammenfassen, daß es lediglich eine Frage der Perspektive darstellt, ob wir einen Diskurs als Begründungs- oder als Anwendungsdiskurs ansehen. So mögen wir sagen, daß wir einen Diskurs über die *Anwendbarkeit* der Normen N_1 oder N_2 in der Situation S_1 und der qualitativ unterschiedlichen Situation S_2 führen. Das Ergebnis dieses Diskurses muß sich aber offenbar als die *Begründung* einer neuen, spezifischeren Norm N_3 verstehen lassen, welche etwa die Form hätte: „In der S_1 sollst Du der Norm N_1 folgen, in S_2 der Norm N_2 .“³ Und von *dieser* Norm (N_3) mußte dann wiederum unterstellt werden können, daß sie in *allen* Situationen gilt, die in allen relevanten Merkmalen mit S_1 oder S_2 übereinstimmen. „Die Tatsache“, so schreibt Alexy, „daß jeder Anwendungsdiskurs notwendig einen Begründungsdiskurs einschließt, von dem sein Ergebnis abhängt, verbietet es, Anwendungs- und Begründungsdiskurse als zwei selbständige Diskursformen gegenüberzustellen.“⁴

¹ Günther 1988, S. 56.

² Wellmer 1986, S. 134.

³ Insofern haben Peter Ulrich und Ulrich Thielemann völlig recht, wenn sie betonen, es stelle „sich in ethischer Perspektive über die Begründungsproblematik hinaus kein zusätzliches «Anwendungsproblem»“ (Ulrich 1996; vgl. Ulrich 1997b, S. 101); ethische Vernunft lasse „sich grundsätzlich nur durch Begründung zur Geltung bringen – allerdings auf verschiedenen Konkretionsebenen“; Thielemann 1997, S. 271.

⁴ Alexy 1995; S. 70.

Mit ähnlichen Überlegungen argumentiert auch Matthias Kettner für die These, die „Unterschiede, die zwischen Anwendungsfragen und Begründungsfragen existieren“, konstituierten „nicht *zwei Sorten von Diskursen*“. Vielmehr seien Anwendung und Begründung von Moralnormen „zwei Weisen praktischer Begründung (Rechtfertigung) innerhalb dessen, was wir besser einheitlich als „praktische Diskurse“ beschreiben“¹ sollten, da „die Begründung einer Moralnorm *N* als (prima facie) gültig und die Anwendung einer solchen (prima facie gültigen) Moralnorm als Handlungsorientierung, also die Übernahme von *N* durch einen Akteur zur moralischen Normierung seines Handelns in einer ganz bestimmten Situation *S*, sich mit derselben Art von Gründen rechtfertigen“ lasse, „nämlich mit Gründen, die Verallgemeinerbarkeiten von Betroffeneninteressen repräsentieren“.²

Solchen kritischen Stimmen zum Trotz hat Günthers ‚vertikale Differenzierung‘ moralisch-praktischer Diskurse in Begründungs- und Anwendungsdiskurse weithin Zustimmung gefunden – sogar über die diskursethische Diskussion hinaus.³ Seine Überlegungen schienen zu belegen, daß auch ein prinzipienorientiertes, prozedural-diskursives Verfahren der Normenbegründung, wie es die ‚praktischen Diskurse‘ der Diskursethik darstellen, die Probleme, die sich aus dem spannungsreichen Bemühen ergeben, *universalgültige* Regelungen für *je besondere* Situationen zu finden, nicht *intern* abarbeiten kann. Günthers Überlegungen wurden zudem oft in einer vereinfachten Form rezipiert. Um eine unzulässige Vergrößerung handelt es sich etwa, wenn Habermas unter Berufung auf Günther formuliert, daß das „Moralprinzip [...] in Anwendungsdiskursen durch einen Grundsatz der Angemessenheit ergänzt“⁴ werden müsse. Günther selbst hatte ja sowohl die Gültigkeits- als auch die Angemessenheitsdimension auf den Universalisierungsgrundsatz bezogen, der ihm zufolge sowohl den „semantischen“ und „den universell-reziproken“ als auch „den applikativen Sinn von Unparteilichkeit“ enthält. Keineswegs hat er dem Universalisierungsprinzip einen „Grundsatz der Angemessenheit“ zur Seite stellen wollen: „Das Kriterium der angemessenen Anwendung einer Norm unter vollständiger Berücksichtigung aller Situationsmerkmale“,

¹ Kettner 1993, S. 366.

² Kettner 1993, S. 376; im gleichen Sinne auch Gottschalk 2000, S. 187 ff.; und jüngst Kuhlmann 2002, S. 338 f. Ähnlich argumentiert Rainer Döbert gegen Habermas' moralpsychologisch-empirische These, daß auf postkonventionellem Urteilsniveau eine Ausdifferenzierung von Begründungs- und Anwendungsfragen stattfindet. Diese These sei nur „unter sorgfältiger Mißachtung der vorhandenen Daten“ aufrecht zu erhalten, „weil die Probanden im moralischen Interview von der Sachlage und vom Interviewverhalten *gezwungen* sind, eine *begründete Anwendung* zu konstruieren. Da *kann* gar nichts ‚auseinandertreten!‘“ Döbert 1992, S. 296.

³ Vgl. etwa Reese-Schäfer 1997, S. 130 f.

⁴ Habermas 1992, S. 140.

so betont er explizit, „ergänzt das Moralprinzip nicht, sondern bezieht seinen Sinn – die Idee der Unparteilichkeit – auf die jeweilige Anwendungssituation.“¹

4.3.2.4 Die Angemessenheitsproblematik im Licht der „plausiblen Deutung“

Mit alledem wird freilich nicht bestritten, daß es pragmatisch sinnvoll sein kann, Diskurse zur Rechtfertigung genereller Präskriptionen, Diskurse zur Rechtfertigung bereichsspezifischer Präskriptionen und Diskurse zur Rechtfertigung situationsspezifischer Handlungsweisen in konkreten Situationen institutionell zu differenzieren. Tatsächlich läßt sich ja eine entsprechende Ausdifferenzierung des ethischen Fachdiskurses beobachten. Zu verzeichnen ist eine Ausdifferenzierung von (a) allgemeinen Begründungs- und Grundrechtsdiskursen im Rahmen der allgemeinen Ethik; (b) bereichsspezifischen Diskursen im Rahmen der sogenannten angewandten Ethik und (c) kasuistischen praktischen Diskursen, z.B. in klinischen Ethikkomitees. Aber diese pragmatisch motivierte Binnendifferenzierung innerhalb eines intern vernetzten Diskurses darf nicht zu einer diskurstypologischen Differenz hochstilisiert werden. Ausgehend von den Einsichten, die wir oben im Rahmen der ‚plausiblen Deutung‘ der Ethik Kants gewonnen hatten, läßt sich das Angemessenheitsproblem zwanglos innerhalb der einen Dimension der Normgültigkeit rekonstruieren. Wenn man bedenkt, daß alle real möglichen Präskriptionen qua Prima-facie-Handlungsgründe spezifikationsoffen und spezifizierbar sind, erweist sich die Unterscheidung zwischen Begründungs- und Anwendungsdiskursen als sinnlos.

4.3.3 Zumutbarkeit

Wie schon bemerkt, hatte Habermas zunächst die Orientierung an U, bzw. an der gemäß U zu prüfenden *Gültigkeit* praktischer Normen, für hinreichend gehalten. Später meinte er, U durch einen Grundsatz der *Angemessenheit* ergänzen zu müssen. In den *Erläuterungen zur Diskursethik* führt er 1991 als dritte Anwendbarkeitsbedingung noch das Kriterium der *Zumutbarkeit* ein.

Diese Modifikation dürfte eine Reaktion auf Einwände Karl-Otto Apels und Albrecht Wellmers darstellen. Gegen Habermas' Auffassung, die „Berücksichtigung der Folgen und Nebenwirkungen“ der allgemeinen Normbefolgung, wie sie in U gefordert wird, schließe „eine gesinnungsethische Verengung des moralischen Urteils aus“, so daß es „keiner *zusätzlichen* verantwortungsethischen Gesichtspunkte“² bedürfe, hatte Apel eingewandt, auf „der Ebene des argumentati-

¹ Günther 1988, S. 93.

² Habermas 1983, S. 193.

ven Diskurses, der [...] in eigentümlicher Weise vom geschichtlich-irreversiblen Handeln des Menschen entlastet ist“, könne zwar „die von Habermas vorgeschlagene Formel aufgrund ihrer Berücksichtigung der ‚Folgen und Nebenwirkungen der allgemeinen Befolgung von Normen‘ in der Tat als ideales Prinzip einer Verantwortungsethik gelten; nicht so dagegen auf der Ebene der geschichtsbezogenen Anwendung dieses Prinzips“. Die Prüfung der Richtigkeit von Normen werde nämlich gemäß U unter der Unterstellung der *allgemeinen Befolgung* der jeweils zu prüfenden Normen vollzogen. In der Realität könne aber nicht damit gerechnet werden, „daß (1.) alle faktisch befolgten Normen gemäß dem angegebenen Verfahrensprinzip (U) begründet werden könnten, und daß (2.) alle Menschen (zumindest) bereit wären, die im Sinne von (U) begründeten Normen *im allgemeinen* zu befolgen“. Unter Realbedingungen verwandele sich „die Vorstellung der umstandslosen Anwendung vielmehr in die zynische Zumutung einer reinen „Gesinnungsethik“ im Sinne von Max Weber“¹. In ganz ähnlichem Sinne spricht Wellmer in „*Ethik und Dialog*“ von einer „Schwierigkeit“, die sich ergebe,

„wenn wir Normen wie „Neminem laede“ betrachten, von denen wir unterstellen dürfen, daß ein zwangloser Konsens darüber möglich sein müßte, daß ihre allgemeine Befolgung im gleichmäßigen Interesse aller liegt – und zwar auch dann, wenn wir von den nicht-idealen Bedingungen *ausgehen*, unter denen wir leben. Daß die Unterstellung der Möglichkeit eines solchen Konsenses in diesem Falle sinnvoll ist, liegt daran, daß die *allgemeine* Befolgung einer Norm wie „Neminem laede“ genau jene Bedingungen außer Kraft setzen würde, unter denen Ausnahmen und Einschränkungen – etwa für den Fall der legitimen Selbstverteidigung, der Strafe usw. – faktisch notwendig sind. Gerade deshalb muß aber der Grundsatz (U) hier zu falschen, d. h. gegen unsere moralischen Intuitionen verstoßenden Resultaten führen: die – kontrafaktische – Unterstellung einer allgemeinen Normbefolgung bedeutet in diesem Falle ja, daß Fragen der moralischen Richtigkeit mit Bezug auf *ideale* und nicht auf *reale* Handlungsbedingungen beantwortet werden.“²

Unter dem Einfluß solcher Einwände scheint Habermas zur Auffassung gelangt zu sein, daß Handlungsweisen, die sowohl gemäß U moralisch gültig als auch in Hinblick auf die vorliegende Situation angemessen sind, unter bestimmten Umständen gleichwohl unzumutbar sein können. Seit 1991 bindet Habermas die Anwendbarkeit moralischer Normen an *drei* Bedingungen: Zur Bedingung der Gültigkeit und Angemessenheit, deren Vorliegen in Begründungs- und Anwendungsdiskursen zu prüfen ist, tritt nun die Bedingung der Zumutbarkeit.³ Ein besonderes Prüfungsverfahren für die Operationalisierung des Zumutbarkeitskriteriums

¹ Apel 1988, S. 127 f.

² Wellmer 1986, S. 65.

³ Es handelt sich hier nicht um denselben Begriff von „Zumutbarkeit“, den Habermas gelegentlich im Anschluß an Ilting verwendet; vgl. Habermas 1991, S. 12, Anm. 6.

(entsprechend den Anwendungsdiskursen für die Prüfung der Angemessenheit) wird von Habermas allerdings nicht ausgewiesen.

Elemente und Lesarten des Habermasschen Zumutbarkeitskonzepts. Den *Erläuterungen zur Diskursethik* zufolge kann die Unzumutbarkeit moralischer Normen aus zwei verschiedenen Gründen resultieren. Ein *erster* Grund für die Unzumutbarkeit moralischer Normen liegt vor, wenn „die Bedingungen moralischer Selbstachtung mit dem Verhältnis zu sich als Person, die ihrem Lebensentwurf authentisch folgen will, nicht in Einklang gebracht werden“ können. Habermas spricht hier von „existentieller Unzumutbarkeit“. Eine „Spannung zwischen moralischer Einsicht und ethischem Selbstverständnis“ dürfe nicht in jedem Fall

„zugunsten des moralisch Gebotenen aufgelöst werden [...]. So mag in einem existentiellen Konflikt die einzig angemessene (!) Norm eine Handlung fordern, die die derart verpflichtete Person durchaus als moralisch gebotene Handlung anerkennt, aber nicht ausführen könnte, ohne sich als die Person, die sie ist und sein möchte, aufzugeben – sie bräche unter der Last dieser Verpflichtung zusammen.“¹

Der Versuch, diesem Problem durch die „Einführung von Pflichten gegen sich selbst, die mit anderen Pflichten konkurrieren können“, gerecht zu werden, sei „mit der Symmetrie zwischen Pflichten und Rechten nicht vereinbar“. Deshalb müsse man „die Möglichkeit eines Reflexivwerdens von Anwendungsdiskursen einräumen: nachdem wir die dem Fall einzig angemessene Norm festgestellt haben, *kann* es erforderlich werden zu prüfen, ob das daraus folgende singuläre Urteil eine Handlung fordert, die existentiell zumutbar ist“.²

Ein *zweiter* Grund für die Unzumutbarkeit der moralischen Handlungsorientierung kann sich Habermas zufolge aus einer unzureichenden Befolgung moralischer Normen ergeben. Hier greift Habermas die oben skizzierten Einwände von Apel und Wellmer auf. „Im Lichte des Moralprinzips“, so schreibt er nun, „werden Normen nur unter der (in U explizit genannten) Voraussetzung einer Praxis allgemeiner Normbefolgung als gültig ausgezeichnet. Wenn diese Bedingung nicht erfüllt ist, sind Normen unangesehen ihrer Gültigkeit nicht zumutbar.“³ Dieses Zitat ist in entscheidender Hinsicht unklar: Sind Normen, die nicht allgemein befolgt werden, nun *ungültig* (wie der erste Satz deutlich nahelegt) oder nur *unzumutbar, aber gleichwohl gültig* (wie der zweite Satz impliziert)? Die erste Lesart wird vor allem durch eine andere Passage der *Erläuterungen zur Diskursethik* gestützt, wonach die „*Gültigkeit* moralischer Gebote [...] an die Bedingung geknüpft [ist],

¹ Habermas 1991, S. 198.

² Ebd.

³ Habermas 1991, S. 199.

daß diese als Grundlage einer allgemeinen Praxis generell befolgt werden.“¹ Dennoch spricht insgesamt mehr dafür, daß Habermas – zumindest seit *Faktizität und Geltung* – der *zweiten* Interpretation zustimmen würde. Dies kommt vor allem in einer gegenüber den *Erläuterungen zur Diskursethik* revidierten Formulierung in *Faktizität und Geltung* zum Ausdruck. Hier führt Habermas die „Voraussetzung“ der allgemeinen Normbefolgung eindeutig als *methodische* Voraussetzung der Normenprüfung ein und vermeidet den Eindruck, es handele sich (auch) um eine Voraussetzung der Normgültigkeit:

„Nach Maßgabe einer Vernunftmoral prüfen [...] die Einzelnen die Gültigkeit von Normen unter der Voraussetzung, daß diese faktisch von jedermann befolgt werden. Wenn aber genau diejenigen Normen gültig sein sollen, die unter der Bedingung einer Praxis *allgemeiner* Normbefolgung die [...] Zustimmung aller Betroffenen verdienen, ist niemandem *zuzumuten*, sich an gültige Normen zu halten, sofern nicht die genannte Bedingung erfüllt ist.“²

Für diese Deutung spricht überdies, daß Habermas, wie wir gleich sehen werden, die Zumutbarkeitsgrenzen als *Grenzen der Moral überhaupt* betrachtet. Insofern kann es sich beim Kriterium der Zumutbarkeit kaum um ein Teilkriterium des Gültigkeitskriteriums handeln.

Zu klären ist noch ein weiterer Punkt: Betrifft die Diagnose der (Un-)Zumutbarkeit moralischer Normen jeweils nur *einzelne* Normen oder vielmehr die Orientierung am Universalisierungsgrundsatz *überhaupt*? Einer möglichen Lesart zufolge besteht die Zumutbarkeitsfrage darin, ob die Befolgung einer bestimmten gültigen Moralnorm der Akteurin bzw. dem Akteur zuzumuten ist. Entsprechend ist für die Beantwortung der Zumutbarkeitsfrage der Grad der Befolgung *dieser einen* Moralnorm durch die anderen Moralsubjekte ausschlaggebend. Auf der Grundlage dieser Lesart entwickelt beispielsweise Marcel Niquet seine transzendentalpragmatische Anwendungskonzeption, auf die wir noch zu sprechen kommen werden.³ Einer anderen Deutung zufolge bezieht sich die Zumutbarkeitsfrage darauf, ob von Akteurinnen oder Akteuren überhaupt eine Orientierung am *Universalisierungsgrundsatz selbst* eingefordert werden kann. Entsprechend wäre für die Beantwortung dieser Frage entscheidend, ob die gültigen Moralnormen *insgesamt* Beachtung finden.⁴ Diese Interpretation scheint eher den ursprünglichen

¹ Habermas 1991, S. 136 [Hervorhebung M.H.W.]

² Habermas 1992, S. 148.

³ Niquet 1996; vgl. unten S. 207 ff.

⁴ Natürlich sind noch zwei weitere, ‚asymmetrische‘ Korrelationen denkbar (wonach entweder die Nichtbefolgung einzelner Normen die Unzumutbarkeit des Universalisierungsgrundsatzes bedingt oder die allgemeine Nichtbeachtung des Universalisierungsprinzips die Unzumutbarkeit bloß einzelner Moralnormen bedingt); diese Möglichkeiten können außer acht bleiben, weil sie *prima facie* sehr unplausibel sind.

Intentionen Karl-Otto Apels zu entsprechen. Klaus Günther zufolge stellt es sogar die *differentia specifica* der Zumutbarkeitsfrage gegenüber der Angemessenheitsfrage dar, daß erstere das Verhältnis des *Moralprinzips selbst* zu *Lebensformen in toto* betrifft, während sich letztere auf das Verhältnis material gehaltvoller moralischer *Normen* zu *Situationen* bezieht.¹ Nun scheint diese Lesart in folgender Hinsicht unplausibel: Der Zumutbarkeitsvorbehalt soll doch sozusagen als Kompensation für die in U enthaltene – ‚kontrafaktische‘ – Unterstellung allgemeiner Normbefolgung verstanden werden. Diese Unterstellung ist eindeutig auf die jeweils zu prüfende *Einzelnorm* und keineswegs auf die Orientierung an U *überhaupt* bezogen: In Habermas' Vorschlag für U ist explizit von der „allgemeinen Befolgung der strittigen Norm“² die Rede. Insofern ist unklar, warum sich der Zumutbarkeitsvorbehalt auf die Orientierung an U selbst und nicht lediglich auf die in Frage stehende moralische Einzelnorm beziehen sollte. Gleichwohl scheint Habermas dieser Ansicht zu sein. Dafür spricht jedenfalls, daß er in den *Erläuterungen zur Diskursethik* nicht nur von der Zumutbarkeit von Normen, sondern auch von der „Zumutbarkeit der Moral“³ insgesamt spricht. An anderer Stelle wird der Zumutbarkeitsvorbehalt auf die *Autonomie* der Moralsubjekte bezogen. Autonomie selbst sei „nur *zumutbar* in gesellschaftlichen Kontexten, die selber schon vernünftig sind in dem Sinne, daß sie dafür sorgen, daß eine Motivation durch Gründe nicht von vornherein in Gegensatz zu eigenen Interessen geraten muß.“⁴ Auch in *Faktizität und Geltung* heißt es, daß das Problem „der Zumutbarkeit [...] Grenzen einer postkonventionellen Moral“⁵ überhaupt signalisiere.

Exkurs zum „Übergang von der Moral- zur Rechtstheorie“. In solchen Passagen wird die Radikalität der Zumutbarkeitskonzeption deutlich. Habermas scheint der Ansicht zu sein, Ethik habe in Situationen nicht-allgemeiner Normbefolgung nichts mehr zu sagen. Demgemäß vollzieht er an dieser Stelle den „Übergang von der Moral- zur Rechtstheorie“⁶. Nur der Rechtsstaat könne, vermöge des strafrechtlichen Sanktionspotentials, hinreichend allgemeine Normbefolgung sicherstellen und dadurch die Orientierung am Universalisierungsprinzip *zumutbar machen* – zugespitzt formuliert: erst kommt der Rechtsstaat, dann die Moral. Inkonsequent scheint es allerdings, wenn Habermas in dieser Tatsache einen „*moralische[n]* Grund für Recht überhaupt“⁷ erkennen will, denn damit dehnt er den

¹ Vgl. Günther 1988, S. 92 f.

² Habermas 1983, S. 103.

³ Habermas 1991, S. 198.

⁴ Habermas 1991, S. 136.

⁵ Habermas 1992, S. 149.

⁶ Habermas 1991, S. 198.

⁷ Habermas 1991, S. 199. [Hervorhebung M.H.W.]

Geltungsbereich moralischer Urteile gerade über die Grenzen hinweg aus, innerhalb derer sie allererst Platz finden sollen.¹ Solche Formulierungen sind freilich Einzelfälle. Der Sache nach hat Habermas schon früh gesehen, daß im Rahmen seiner Konzeption die Frage, wie „sich reflexives moralisches Handeln, also eine Praxis, die auf die Realisierung notwendiger Bedingungen für ein menschenwürdiges Dasein und die Einrichtung von Diskursen abzielt, moralisch rechtfertigen“ lasse, bestenfalls „tentative [...] Antworten“ zulasse. Indes sei diese Frage „in unseren Breiten [...] glücklicherweise nicht aktuell“². In den derzeit jüngsten Ausführungen zum Thema hat Habermas selbstkritisch eingeräumt, daß sich dieses „Problem des moralisch selbstbezüglichen Handelns“ auch durch den „Übergang zur Rechtstheorie“ „nicht ganz“ auflösen lasse.³ Daß sich ein moralisches Engagement für die Etablierung rechtsstaatlicher Strukturen nicht mehr moralisch begründen läßt, wenn man annimmt, Moral werde erst unter rechtsstaatlichen Bedingungen zumutbar, ist allerdings nur ein Teilaspekt des allgemeineren Problems, das Habermas' Zumutbarkeitskonzept mit sich bringt. Ihm zufolge sind ja unter Bedingungen nicht-allgemeiner Normbefolgung nicht nur positive Pflichten, sondern schlechthin *alle* moralischen Verbindlichkeiten suspendiert. Intuitiv scheint jedoch nicht einleuchtend, daß Moral erst unter rechtsstaatlichen Bedingungen zumutbar wird. Die historische Erfahrung stützt die Annahme, daß sogar unter extremen Umständen – etwa in einem Bürgerkrieg – Spielräume für Entscheidungen existieren, die in einer moralischen Perspektive als besser oder schlechter gewertet werden können, und unsere intuitiven Bewertungen sprechen dafür, daß unter diesen Umständen moralischen Akteuren die Wahl der moralisch weniger problematischen Option vielfach auch zugemutet werden kann.⁴ Indem Habermas dem Rechtsstaat die Aufgabe zuweist, allererst die Bedingungen der Zumutbarkeit postkonventioneller Moral überhaupt zu gewährleisten, wird der Zustand von Gemeinschaften, die nicht durch einen hinreichend funktionstüchtigen Rechtsstaat integriert sind, zu einem moralisch indifferenten „Naturzustand“ à la Hobbes hochstilisiert.⁵ Man muß sich nur seine Beiträge zur Geschichtsdebatte

¹ Allerdings stammt dieses Zitat aus der Zeit *vor* der in *Faktizität und Geltung* erfolgten Ausarbeitung der ‚Verzweigungskonzeption‘ praktischer Gültigkeit.

² Habermas 1991, S. 27 f.

³ Habermas 1999, S. 63 f.

⁴ Wir wissen, daß es zum Repertoire totalitären Terrors gehört, seine Opfer auch *moralisch* zu zerstören, indem sie systematisch in Dilemmasituationen gezwungen werden; vgl. u.a. Arendt 1986, S. 692 ff. Den Erinnerungen Kogons, Sempruns, Levis oder anderer Überlebender können wir entnehmen, wie selbst die Insassen nationalsozialistischer Konzentrationslager der „Ermordung der moralischen Person“ (ebd.) sich widersetzen; vgl. auch Todorov 1993, S. 37 ff.

⁵ Vgl. Hobbes 1991, u.a. S. 88 ff. Habermas scheint hier eine Denkfigur Carl Schmitts auf das Feld der Moralphilosophie zu übertragen. Schmitt war es nämlich, der gegen die neukantianische Rechtsphilosophie „die einfache rechtswissenschaftliche Wahrheit“ zur Geltung zu bringen suchte, „daß

vergegenwärtigen, um zu erkennen, daß Habermas selbst mit diesen Implikationen kaum zufrieden sein dürfte. Unplausibel ist auch die Annahme, daß, *wenn* es Zumutbarkeitsprobleme gibt, die aus der Tatsache nicht hinreichend allgemeiner Normbefolgung resultieren, diese Probleme *innerhalb* rechtsstaatlich verfaßter Gesellschaften nicht ebenfalls mitunter auftreten könnten. Auch im Rechtsstaat ist ja nicht garantiert, daß alle U-gültigen Normen jederzeit von allen befolgt würden.¹ Diese Überlegungen sprechen freilich nicht gegen den Zumutbarkeitsvorbehalt als solchen, sondern nur gegen Habermas' Annahme, das Zumutbarkeitsproblem ganz im Rahmen der *Rechtstheorie* bearbeiten zu müssen. Auf das Zumutbarkeitskonzept selbst zielen dagegen die folgenden Überlegungen.

4.3.3.1 Existentielle Unzumutbarkeit?

Das Konzept der „existentiellen Zumutbarkeit“ scheint Habermas nach den *Erläuterungen zur Diskursethik* wieder aufgegeben zu haben. Deshalb möchte ich mich mit drei Anmerkungen begnügen: *Erstens* ist meines Erachtens gar nicht einzusehen, warum die Folgen, die sich aus der Anwendung einer bestimmten Norm für das existentielle Selbstverständnis der moralischen Akteurin bzw. des moralischen Akteurs ergeben, nicht bereits denjenigen „Folgen und Nebenwirkungen“ zugeordnet werden sollten, die ohnehin bei der Prüfung der Normgültigkeit gemäß U berücksichtigt werden müssen.² Dies zugestanden wären jedoch Normen, deren Befolgung von potentiellen Normbefolgern ein „unzumutbares“ Maß an Selbstverleugnung verlangen würde, gar nicht erst als *gültige* moralische Normen auszuweisen. Zweifellos können sich bei der Feststellung solcher Unzumutbarkeiten im Rahmen realer praktischer Diskurse aufgrund der Durchdringung normativer und evaluativer Fragen sowie des Problems, die Authentizität und Wahrhaftigkeit der Äußerungen der Diskursbeteiligten zu prüfen, Schwierigkeiten ergeben. Indes handelt es sich hier nicht um *qualitativ andere* Probleme als solche, die sich auch sonst bei der moralischen Würdigung von Folgen und Nebenwirkungen im Rah-

Normen nur für normale Situationen gelten und die vorausgesetzte Normalität der Situation ein positivrechtlicher Bestandteil ihres ‚Geltens‘ ist“; [Schmitt 1988](#), S. 124. Zwar macht Habermas gerade nicht die *Gültigkeit*, sondern nur die *Zumutbarkeit* moralischer Präskriptionen von der Normalitätsunterstellung allgemeiner Normbefolgung abhängig. Da Habermas jedoch keinen Hinweis darauf gibt, inwiefern gültige Präskriptionen auch außerhalb ihres Zumutbarkeitsbereichs Orientierungsrelevanz zukommt, spielt diese Differenz für Habermas – anders als für Apel – praktisch keine Rolle.

¹ Zur Kritik der Habermasschen Konzeption einer ‚Verzweigung‘ praktischer Gültigkeit vgl. bes. [Apel 1998](#), S. 727-837; zudem [Apel 2001a](#), S. 71 ff.; [Cortina 1992](#), S. 289 ff.; [Kuhlmann 1994a](#), S. 101 f.; [Brune 2000](#).

² Dies gilt zumal vor dem Hintergrund der neueren Verdeutlichung des Universalisierungsgrundsatzes von 1996, wonach ausdrücklich auch die „voraussichtlichen Folgen und Nebenwirkungen [...] für die Interessenlagen und Wertorientierungen *eines jeden*“ berücksichtigt werden müssen; [Habermas 1996](#), S. 60. [Hervorhebung M.H.W.]

men praktischer Diskurse stellen. In diesem Zusammenhang spielt stets die subjektive Bewertung der Folgen und Nebenwirkungen durch Personen, die in Natur und Selbstentwurf verschieden sind, eine Rolle. Überdies wäre zu fragen, wie denn die Diagnose existentieller Unzumutbarkeit überhaupt auf eine grundsätzlich andere, ‚nicht-diskursive‘ Weise gestellt werden könnte; auf eine Weise, durch welche die zuletzt skizzierten Schwierigkeiten zu vermeiden wären. Würde man beispielsweise der jeweiligen Akteurin bzw. dem jeweiligen Akteur ein *vollständiges* Beurteilungsprivileg darüber einräumen, was jeweils für sie oder ihn zumutbar ist, so daß diese Selbstbeurteilung gar nicht mehr offen zur Diskussion gestellt werden dürfte, so ließe sich der „Willkür“ kaum noch Einhalt gebieten, d.h. der „Möglichkeit, [...] die *eigene Besonderheit* über das Allgemeine zum Prinzip zu machen und sie durch Handeln zu realisieren – böse zu sein“. ¹ Das Zugeständnis der Möglichkeit einer ‚existentiellen Unzumutbarkeit‘ *gültiger* moralischer Normen ist also insofern inkonsistent, als individualspezifische Zumutbarkeitsaspekte bereits im Rahmen der *Gültigkeitsprüfung* moralischer Normen berücksichtigt werden *müssen* – und auch nicht anders vernünftig geprüft werden *können* als eben im Medium des moralisch-praktischen Diskurses. *Zweitens* kann Habermas’ Behauptung nicht überzeugen, das Problem einer „Spannung zwischen moralischer Einsicht und ethischem Selbstverständnis“ könne nicht durch die „Einführung von Pflichten gegen sich selbst, die mit anderen Pflichten konkurrieren können“, gelöst werden, da sie „mit der Symmetrie zwischen Pflichten und Rechten nicht vereinbar“ sei. Dieser Einwand ließe sich nur auf der Grundlage einer konkretistischen Fehldeutung dieser „Symmetrie“ rechtfertigen, die es ausschliesse, daß Personen aufgrund *unterschiedlicher* Eigenschaften auch *unterschiedliche* material gehaltvolle Rechte (und Pflichten) zukommen. Demgegenüber ist festzuhalten, daß materiale Rechte und Pflichten durchaus in Abhängigkeit von individuellen physischen oder psychischen Merkmalen – und eben auch dem (in Habermas’ Sinne) ‚ethischen‘ Selbstverständnis – der betroffenen Adressaten *unterschiedlich* verteilt sein dürfen. Als triviales Beispiel: Ein sehr schlechter Schwimmer ist sicher weniger verpflichtet, einen Ertrinkenden aus gefährlicher See zu retten, als ein guter Schwimmer. Zweifellos ist hier die „Symmetrie zwischen Pflichten und Rechten“ insofern eingeschränkt, als diesem eine (Hilfs-) *Pflicht* zukommt, die jenem nicht in gleichem Maße aufgebürdet werden kann, ohne daß er deshalb sein korrespondierendes moralisches *Recht* auf Nothilfe dadurch verwirken würde. Ein weniger triviales Beispiel ließe sich in bezug auf das Recht auf Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen formulieren. Wenn man absurde Konsequenzen vermeiden will, darf die „Symmetrie zwischen Pflichten und Rechten“ nur als Implikation

¹ Vgl. Hegel 1970, Bd. 7, S. 261.

des semantischen Universalisierbarkeitspostulats interpretiert werden, welche die Möglichkeit zuläßt, daß *begründete* Unterschiede zwischen *verschiedenen* Fällen gemacht werden (und damit auch zwischen Fällen, in denen Personen mit *verschiedenen Selbstkonzepten* betroffen sind), *sofern die Regelung für jeden qualitativ identischen Fall gleich bleibt*. So verstanden wäre ein Verstoß gegen die Symmetriebedingung erst dann gegeben, wenn der schlechte Schwimmer von einem vergleichbar schlechten Schwimmer eine Hilfeleistung einfordern würde, die er selbst zu erbringen sich weigern würde, oder dann, wenn einer, der selbst den Kriegsdienst aus Gewissensgründen verweigert, eine andere Person, welche die eigene pazifistische Überzeugung teilt, zum Waffendienst zwingen wollte. Wenn dies richtig ist, können Zumutbarkeitsprobleme durchaus als Pflichtenkollision rekonstruiert werden. *Drittens* liegt Habermas' Konzept der „existentiellen Zumutbarkeit“ eine Fehlinterpretation von Lutz Wingerts Dissertation *Gemeinsinn und Moral* zugrunde. Wingert, auf dessen Überlegungen sich Habermas in Zusammenhang mit dem Problem der individualspezifischen Zumutbarkeit beruft,¹ hatte diesem Problem eine durchaus andere Deutung gegeben als Habermas. Wingert faßt das Problem nämlich als Moment der moralischen („Gültigkeits-“) Fragestellung selbst auf. Akteurs- oder betroffenenpezifische Grenzen der Zumutbarkeit moralischer Normen verweisen ihm zufolge auf deren fallibilistische Offenheit gegenüber dem Erfordernis spezifizierender Normenrevision, *nicht* jedoch auf Grenzen der Moral schlechthin oder die Notwendigkeit einer *äußerlichen* Vermittlung moralischer mit nichtmoralischen Erwägungen. Damit entspricht seine Interpretation der auch hier vorgeschlagenen. Wingert möchte die „Zumutbarkeitsgrenzen für jeden, der moralisch verpflichtet ist und handeln muß, und die Beachtung typischer Integritätsanforderungen besonderer sozialer Beziehungen“ auf einer „genuin moralischen Stufe der Begründungsanstrengung“ zur Geltung bringen.² Bei diesen Zumutbarkeitsgrenzen handelt es sich ausdrücklich um „*moralisch* begründete Grenzen“³, die laut Wingert gerade *nicht* auf ein „Prärogativ des Faktischen gegenüber dem Normativen, oder des Besonderen gegenüber dem Allgemeinen“⁴ verweisen, sondern auf den Anspruch, daß gültige moralische Normen

„müssen geltend gemacht werden können von mir gegen dich (und umgekehrt) hier und jetzt, indem sie als Rechtfertigungsgrund für das singuläre moralische Urteil angeführt werden, daß du (oder ich) diesen singulären Akt dieser Situation ausführen sollst. Daß es dem konkreten Gegenüber oder mir in Ansehung seiner oder meiner Person oder in Ansehung unserer sozialen

¹ Vgl. Habermas 1991, S. 198, Anm. 76.

² Wingert 1993, 126.

³ Wingert 1993, S. 127. [Hervorhebung M.H.W.]

⁴ Wingert 1993, S. 129.

Beziehung nicht möglich ist (im Lutherischen Sinn des Nicht-Könnens), diesem singulären Urteil zu folgen, ist [...] ein Zeichen, das uns aufmerken läßt und uns zu etwas zwingt – [...] dazu, die Gültigkeit der fraglichen Norm zu überprüfen.“¹

Zumindest in bezug auf den Vorbehalt der *existentiellen* Zumutbarkeit behält meines Erachtens der Habermas aus *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, demzufolge die „Berücksichtigung der Folgen und Nebenwirkungen [...] keiner *zusätzlichen* verantwortungsethischen Gesichtspunkte“² bedarf, gegen den Habermas der *Erläuterungen* recht. Daß Habermas den Vorbehalt der „existentiellen“ Zumutbarkeit in seinen späteren Arbeiten nicht wieder thematisiert hat, scheint daher konsequent.

4.3.3.2 Unzumutbarkeit aufgrund mangelnder Normbefolgung?

Plausibilitätsüberlegungen. Festgehalten hat Habermas indes am *zweiten* Teil des Zumutbarkeitsvorbehalts, also an der These, moralisch gültige und angemessene Normen seien „nur unter der (in U explizit genannten) Voraussetzung einer Praxis allgemeiner Normbefolgung [...] zumutbar“³. Einige Überlegungen zu dem hieran anschließenden „Übergang von der Moral- zur Rechtstheorie“ hatten wir oben bereits angestellt. Wie aber ist der zweite Zumutbarkeitsvorbehalt selbst zu bewerten? Zunächst ergeben sich beim Versuch, das Kriterium „Allgemeine Normbefolgung“ zu operationalisieren, Abgrenzungsschwierigkeiten. Es muß geklärt werden, welcher Befolgungsgrad einer moralischen Norm (bzw. – je nach Lesart – moralischer Normen insgesamt) *hinreichend* ist, um die Rede von einer ‚allgemeinen‘ Befolgung und damit die Behauptung der Zumutbarkeit der betreffenden Norm bzw. des Universalisierungsgrundsatzes zu rechtfertigen. Die Bedingung der Zumutbarkeit moralischer Normen kann ja kaum in deren *ausnahmsloser* Befolgung durch *alle* Moralsubjekte liegen. Ansonsten würde Moral jede Bedeutung für die diesseitige Welt verlieren. Es bedarf also eines Kriteriums ‚hinreichender‘ Allgemeinheit der Normbefolgung. Die Formulierung eines solchen Kriteriums wird zunächst dadurch erschwert, daß verlässliche Aussagen über den Befolgungsgrad moralischer Normen nur retrospektiv möglich sind, während es sich bei Aussagen über das zukünftige Verhalten von Moralsubjekten nur um *Handlungsprognosen* handeln kann, die mit entsprechenden Ungewißheiten verbunden sind. Ein operationalisierbares Zumutbarkeitskriterium müßte auch Regeln für den Umgang mit diesen Ungewißheiten, also gewisse Beweislastregeln,

¹ Wingert 1993, S. 128.

² Habermas 1983, S. 193.

³ Habermas 1991, S. 199.

enthalten. Klärungsbedürftig wäre auch die Frage, welche sozusagen ‚regionale‘ Ausdehnung der Bereich haben muß, innerhalb dessen eine quantitativ hinreichend allgemeine Befolgung gültiger moralischer Normen unterstellt werden können muß, um deren Zumutbarkeit zu gewährleisten: Ist das Verhalten *aller* Menschen relevant, dasjenige aller Mitglieder der jeweiligen Rechtsgemeinschaft, oder nur dasjenige, von deren Verhalten ich aktuell betroffen bin? Die Relevanz dieser Überlegungen reicht über den bloßen Hinweis auf Operationalisierungsprobleme hinaus: Weit bedeutsamer als diese ist die Frage, mit welchen Gründen eigentlich für eine bestimmte Operationalisierung des Zumutbarkeitskriteriums argumentiert werden könnte. Um entscheiden zu können, wann eine bestimmte Praxis (nicht mehr) als Praxis ‚hinreichend allgemeiner‘ Befolgung von Moralnormen gelten kann, müssen wir zweifellos wissen, *aus welchem Grund* wir ein bestimmtes Maß an moraldeviantem Verhalten als Grund für die Unzumutbarkeit einer moralischen Handlungsorientierung ansehen sollten. Die Tatsache, daß in U die Unterstellung allgemeiner Normbefolgung enthalten ist, reicht als Grund nicht hin, zumal dies, da in U von uneingeschränkt allgemeiner Befolgung die Rede ist, zur schon erwähnten unplausiblen Konsequenz führen müßte, daß Moral erst in einer Gemeinschaft moralischer Engel zumutbar würde. Da Habermas’ Ausführungen uns hier nicht weiterbringen, stellen wir einige Plausibilitätsüberlegungen an. Fragen wir uns: würde das normdeviante Verhalten Anderer die Zumutbarkeit moralischer Verpflichtungen für mich auch dann einschränken, wenn ich von diesem devianten Verhalten zwar Kenntnis hätte, darüber hinaus aber gar nicht davon betroffen wäre? Wenn man nicht die postkonventionelle Differenzierung zwischen der normativen Gültigkeit moralischer Präskriptionen und ihrer faktischen Geltung¹ durch den Zumutbarkeitsvorbehalt vollständig wieder einebnen möchte, muß man diese Frage verneinen. Wie stünde es aber, wenn ich von dem normwidrigen Handeln anderer Moralsubjekte in negativer Weise betroffen bin oder sein werde, *ohne* daß aber dadurch die zu erwartenden Folgen und Nebenwirkungen *meines eigenen* normkonformen Handelns in einer Weise beeinflußt werden, die vor dem Hintergrund der Bedürfnisse, Interessen und Wertorientierungen aller von diesen Folgen und Nebenwirkungen Betroffenen – einschließlich meiner selbst, des moralischen Akteurs – als relevant erscheint? Um diesen Fall zuzuspitzen: Nehmen wir an, daß ich durch das beständige normwidrige Verhalten Anderer ernsthaft geschädigt würde, ohne daß aber für mich – oder für andere Betroffene – aus meiner Wahl der Option normkonformen Handelns unter diesen Umständen *zusätzliche* Nachteile gegenüber dem ‚Normalverlauf‘ meines normkonformen Handelns (d.h. dem Handlungsverlauf mit den Folgen und Ne-

¹ Vgl. Habermas 1991, S. 159.

benwirkungen, die sich unter Bedingungen *allgemeiner* Normbefolgung vermutlich ergeben würden) zu gewärtigen sind. Wäre mir ein normkonformes Handeln unter diesen Bedingungen zuzumuten? Mir scheint, daß man diese Frage im Rahmen einer postkonventionellen Moralphilosophie bejahen muß. Die Reziprozität moralischer Rechte und Pflichten darf ja schon mit dem Übergang vom präkonventionellen zum konventionellen Urteilsniveau im Sinne Kohlbergs nicht mehr in einem instrumentalistisch-egozentrischen Sinn als *Do ut des*-Orientierung interpretiert werden. Erst recht gilt auf postkonventionellem Urteilsniveau, „daß die Tatsache, daß nicht jeder in einer bestimmten Weise handeln wird, irrelevant ist für die Frage, ob es richtig oder nicht richtig ist, in dieser Weise zu handeln“¹. Dies impliziert, daß Moralsubjekte ihrer moralischen Rechte nicht durch von ihnen verübte Normverstöße verlustig gehen. Diese Normverstöße legitimieren auch nicht *per se* eine Einschränkung jener Rechte. Eine solche Einschränkung ist vielmehr nur insoweit moralisch legitim, als sie vor dem Hintergrund der berechtigten Interessen aller Betroffenen akzeptabel erscheint. Und wiederum scheint es wenig plausibel, den Schritt zum postkonventionellen Niveau moralischen Urteilens im Sinne Kohlbergs durch den Zumutbarkeitsvorbehalt wieder rückgängig zu machen, indem das faktische Verhalten anderer Moralsubjekte *per se* als Grund für die Unzumutbarkeit bestimmter moralischer Orientierungen anerkannt wird.

Systematische Schwierigkeiten – Zumutbarkeit als Angemessenheit? Habermas' Zumutbarkeitskonzeption wirft auch theoriearchitektonische Fragen auf. Es ist nämlich kaum zu sehen, wie das Zumutbarkeitsproblem als ein eigenständiges Problem *neben* dem der Gültigkeit *und* der Angemessenheit Platz finden kann, wenn man *diese* Unterscheidung *for the sake of the argument* einmal akzeptieren will. Wie Günther betont, stellt nämlich das „Prinzip der Zumutbarkeit [...] ein Anwendungskriterium“ dar, „das zur Kategorie der Angemessenheit gehört“:

„In moralischen Konfliktsituationen nennen wir eine Handlung zumutbar, wenn sie nicht nur moralisch geboten ist, sondern angesichts der besonderen Situation, in welcher der Verpflichtete sich befindet, auch von ihm befolgt werden kann. Das Urteil über die Zumutbarkeit einer Handlung setzt daher die Berücksichtigung der besonderen Umstände der Handlungssituation in ihrer Bedeutung für die individuelle Disposition der handlungspflichtigen Person voraus. Zumutbarkeit ist subjektive Angemessenheit.“²

Die Differenz zwischen der in *Der Sinn für Angemessenheit* thematisierten Angemessenheitsrelation und der von Apel ins Gespräch gebrachten Zumutbarkeitsrelation sieht Günther daher ausschließlich in deren Relaten (Norm/Situation im

¹ Singer 1975, S. 178.

² Günther 1988, S. 91 f.

Fall der Angemessenheit; Moralprinzip/Lebensform im Fall der Zumutbarkeit). Nun stellt U bekanntlich nicht selbst eine materiale Norm dar, sondern dient vielmehr als Prinzip der Normenprüfung. Moralische Akteure können sich in ihrem Handeln nur dadurch an U orientieren, daß sie sich an Normen orientieren, die im Sinne von U verallgemeinerbar sind. Handlungsleitend kann die Orientierung an U also nur *auf* dem Umweg der Orientierung an U-gültigen Moralnormen wirken. Deshalb stellt sich die Frage, wie überhaupt ein originäres *Angemessenheitsproblem des Moralprinzips* selbst möglich sein soll, wenn doch die Angemessenheit der gemäß diesem Prinzip zu begründenden *Normen* in Anwendungsdiskursen gewährleistet werden kann. Günther selbst hat diese Frage in *Der Sinn für Angemessenheit* vorsichtig-zweifelnd offengelassen:

„Ich kann an dieser Stelle nicht bestreiten, daß es außer dem Problem der Anwendung moralischer Normen noch ein weiteres Problem der Anwendung des Moralprinzips auf Lebensformen gibt und daß »Zumutbarkeit« sich als ein fruchtbares Kriterium erweist, um die Lebensformangemessenheit des Moralprinzips zu beurteilen. Ohne die Unterscheidung zwischen beiden Anwendungsproblemen in Frage zu stellen, möchte ich jedoch die These vertreten, daß sich einige Probleme der Anwendung des Moralprinzips besser als solche der Anwendung moralisch begründeter Normen verstehen lassen.“¹

Tatsächlich ließe sich auf der Basis von Günthers Interpretation das Zumutbarkeitsproblem als ein eigenständiges Problem *neben* dem Angemessenheitsproblem nur dann ausweisen, wenn gezeigt werden könnte, daß das Moralprinzip neben seiner Funktion als formal-prozedurales Kriterium der Gültigkeit materialer Moralnormen auch noch eine *unmittelbare* Handlungsorientierung – sozusagen ‚an der Gesamtheit der gemäß U zu begründenden materialen Moralnormen vorbei‘ – erlauben würde. Aber dies ist nach universalpragmatischer Auffassung ausdrücklich nicht der Fall. Zudem gilt: Wenn, wie Günther postuliert, Anwendungsdiskurse idealiter die vollständige Berücksichtigung aller Merkmale der jeweiligen Anwendungssituation zu leisten haben, dann ist in diesen Diskursen zweifellos auch das (aktuelle oder prognostizierte) Verhalten der Interaktionspartner mit zu berücksichtigen. Wenn man dies akzeptiert, dann kann nur diejenige Norm als gültig und angemessen gelten, die sich auch noch vor dem Hintergrund realistischer Erwartungen des Verhaltens der Interaktionspartner als im vernünftigen Interesse aller (sofern sie als rationale Partner am Begründungs- und Anwendungsdiskurs teilnehmen und hierzu gegebenenfalls ihr eigenes *faktisches* Verhalten kritisch distanzieren würden) auszeichnen ließe. Falls die Befolgung einer bestimmten vorgeschlagenen Norm angesichts der erwartbaren Auswirkungen des faktischen oder

¹ Günther 1988, S. 93.

prognostizierbaren Verhaltens der Interaktionspartner für Akteurinnen oder Akteure mit ‚unzumutbaren‘ Härten verbunden wäre, könnte man eine vorgeschlagene Norm nicht als ‚angemessen‘ bezeichnen. Und wenn das Gesagte für *alle* Normen gilt, die gemäß U auf Gültigkeit und Angemessenheit geprüft werden, so folgt daraus, daß sich durch die Angemessenheitsprüfung auch schon die Zumutbarkeit der Orientierung am Moralprinzip gewährleisten ließe.¹ – Nimmt man die zuvor formulierte Kritik an der Unterscheidung von Begründungs- und Anwendungsdiskursen hinzu, so folgt, daß das Zumutbarkeitsproblem schon im Rahmen der sogenannten Begründungsdiskurse bearbeitet und als Aspekt des allgemeinen Problems der Maximenspezifikation verstanden werden kann.

Zumutbarkeit, Diskursbegrenzung und Zurechnungsfähigkeit. Nun könnte man einwenden, es sei nicht ganz richtig, daß U gar keine Handlungsorientierung unabhängig von den gemäß U verallgemeinerbaren materialen Moralnormen biete. Denn U sehe vor, die Gültigkeit und Angemessenheit dieser Normen *in Diskursen* zu prüfen. Implizit sei somit durch U bereits vor jeder Orientierung an bestimmten materialen Normen *geboten, Normenprüfungsdiskurse zu führen*. Diese Verpflichtung sei aber vielfach nicht zumutbar. Als Einwand gegen die vorigen Ausführungen ist diese Überlegung nicht geeignet. Allerdings verweist sie auf ein Grundproblem rationaler Handlungsorientierung überhaupt. Wenn es eine Verpflichtung gäbe, sich an gemäß U verallgemeinerbaren Normen zu orientieren, so wäre darin eine gewisse Verpflichtung zur Durchführung moralisch-praktischer Diskurse pragmatisch impliziert.² Aber diese Verpflichtung dürfte dann nicht als strikte Pflicht zur Durchführung realer (d.h. nicht bloß gedankenexperimenteller) Diskurse verstanden werden. Es wäre absurd, wenn die Diskursethik *unbedingt* jederzeit zur Durchführung realer Diskurse oder gar zur Teilnahme an allen öffentlichen Diskursen verpflichten würde.³ Zwar betont Habermas in Abgrenzung von Kant und Rawls, daß die „reale Durchführung“ von Normenprü-

¹ Daß das Zumutbarkeitsproblem – verstanden als Problem der „Herstellung der Anwendungsbedingungen von ›U‹“ – gerade *nicht* als eigenständiges Problem *neben* dem Problem möglicher Normenkollisionen verstanden werden kann, übersieht [Gottschalk 2000](#), S. 162; vgl. S. 169, 171, 179, 220.

² Nach Habermas übernimmt das „Moralprinzip“ indes „nur die Rolle einer Argumentationsregel für die Begründung moralischer Urteile“; es könne „weder zum Eintritt in moralische Argumentationen verpflichten, noch zur Befolgung moralischer Einsichten motivieren“; [Habermas 1991](#), S. 135.

³ Karl-Otto Apel hat in einem noch unveröffentlichten Vortrag gegen die hier vertretene maximenethische Deutung der Diskursethik eingewandt, sie laufe auf einen „Rückgang auf den methodischen Solipsismus“ Kants hinaus, da hier nicht die Forderung eines „realen Diskurses“, sondern nur die einer „mentalalen Fiktion des Diskurses“ erhoben werde ([Apel 2002](#)). Dies ist jedoch ein Mißverständnis. Auch im Rahmen der maximenethischen Deutung besteht, wie bereits ausgeführt, eine *Prima-facie*-Verpflichtung zur Durchführung realer öffentlicher Diskurse; vgl. S. 51 ff. Mehr zu fordern – also eine unbedingte Verpflichtung zur Durchführung realer öffentlicher Diskurse ‚immer und überall‘, koste es, was es wolle –, wäre hingegen höchst unplausibel. In Apels eigenem Modell

fungsdiskursen prinzipiell der bloß gedankenexperimentellen, quasi-diskursiven Normenprüfung vorzuziehen ist. Unter bestimmten Bedingungen muß aber auch nach Habermas' Ansicht auf advokatorische bzw. gedankenexperimentelle Diskurse zurückgegriffen werden.¹ Damit wird die intersubjektivistische Grundintuition der Diskursethik nicht preisgegeben. Denn noch „der advokatorisch durchgeführte oder in mente durchgespielte Diskurs unterscheidet sich von der bereits *als monologisch vorgestellten* Maximenprüfung, die wir nach Maßgabe des kategorischen Imperativs vornehmen. Er macht nämlich den Sinn und die Beweislast des Universalisierungsgrundsatzes deutlich.“ Zwischen dem bloß „in mente“ vollzogenen Quasi-Diskurs und einem in einem bestimmten (realen) öffentlichen Diskurs besteht, so könnte man sogar sagen, keine *kategoriale* Differenz, denn auch alle faktisch durchführbaren Diskurse sind jeweils nur „Vorgriff auf, und Annäherung an eine regulative Idee“, nämlich die Idee „einer räumlich, sozial und zeitlich unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft“.² Überdies ist nicht einmal ausgeschlossen, daß ein Quasi-Diskurs *in mente* dieser regulativen Idee näher kommt als ein realer Diskurs mit den jeweiligen Interaktionspartnern; etwa, wenn mit einer wahrhaftigen, nicht-strategischen Beteiligung an einem solchen Diskurs nicht gerechnet werden kann. Unter solchen Umständen kann es, wenn noch eine Reihe von Zusatzbedingungen vorliegt, geradezu diskursethisch geboten sein, einem ‚realen‘ Diskurs (bzw. einem verdeckt strategischen Pseudo-Diskurs) auszuweichen. Vor diesem Hintergrund wäre das Verhalten derjenigen zu prüfen, die eine Teilnahme an faktischen Diskursen verweigern. Von Interesse ist in diesem Zusammenhang die Frage, unter welchen Bedingungen die Institutionalisierung diskursiver, konsensorientierter Verfahren der Entscheidungsfindung (etwa Konsensus-Konferenzen, Diskursverfahren, Planungszellen oder Bürgerforen³) tatsächlich ein Mehr an kommunikativer Rationalisierung von Entscheidungen bedeutet und wann im Gegenteil eine Teilnahmeverweigerung nicht nur legitim, sondern sogar geboten erscheint. In bezug auf solche Fragen durchdringen sich ordnungspolitische, politisch-strategische und politisch-ethische Überlegungen. Es kann an dieser Stelle nicht untersucht werden, inwieweit für die Beurteilung dieser Fragen *allgemeine* Kriterien nicht-trivialer Art formuliert werden können. Eines ist jedenfalls festzuhalten: Die Weigerung, an realen Diskursen teilzunehmen, ist prinzipiell nur dann potentiell legitim, wenn sie unter Verweis auf Merkmale gerechtfertigt werden kann, durch die sich der verweigte Diskurs vom

gilt die aus U_h resultierende Verpflichtung zur Durchführung realer Diskurse ebenfalls nicht unbedingt, sondern muß in Teil B mit ‚moralstrategischen‘ Überlegungen vermittelt werden.

¹ Vgl. Habermas 1991, S. 61.

² Habermas 1991, S. 156. Vgl. ähnlich auch Ulrich 1997b, S. 90; siehe unten S. 231 ff.

³ Für eine komprimierte Übersicht vgl. Gottschalk und Elstner 1997.

‚idealen‘ Diskurs unterscheidet. Dazu zählen unter anderem Knappheitsbedingungen in bezug auf Zeit, kognitive oder materielle Ressourcen oder die (prinzipiell durch Indizien zu erhärtende, d.h. ihrerseits diskursiv zu begründende) Wahrscheinlichkeit einer strategischen Handlungsorientierung anderer Teilnehmer.

Wenn man nun konzidiert, daß die Verpflichtung zur Durchführung ‚realer‘ (d.h. hier: nicht nur gedankenexperimenteller) praktischer Diskurse, die einer Verpflichtung zur Orientierung an U pragmatisch impliziert wäre, nur eine Prima-facie-Verpflichtung darstellt, die mit anderen Präskriptionen kollidieren kann, dann läßt sich auch in bezug auf diese Verpflichtung nicht die Eigenständigkeit des Zumutbarkeitsproblems gegenüber dem der Normgültigkeit und Normangemessenheit behaupten. Zuzugestehen ist allerdings folgendes: Insofern die Durchführung von Diskursen zur Prüfung der Gültigkeit (und eventuell Angemessenheit) von Moralnormen selbst eine potentiell moralisch problematische *Handlung* darstellt, ergibt sich ein eigentümliches *Selbstbezüglichkeitsproblem* ethischer Reflexion. Dieses Problem ist jedoch nicht auf die Diskursethik beschränkt! Es *verschärft* sich nur durch die Prima-facie-Verpflichtung, eine Normenprüfung nach Möglichkeit nicht allein „in mente“, sondern in der realen Kommunikation (auch) mit den konkret Betroffenen zu führen. *Strukturell* unterscheidet sich dieses Problem jedoch nicht von der in *jeder* Ethik auftretenden Schwierigkeit, daß ethische Reflexion niemals in einem Raum stattfindet, der *schlechthin* ‚handlungsentlastet‘ wäre. Jede ethische Reflexion benötigt *Zeit*, *hindert* also den reflektierenden Akteur an der Wahrnehmung anderer, eventuell moralisch vorrangiger Verpflichtungen.¹ Insofern sind nicht nur von der Durchführung faktischer Diskurse, sondern auch schon vom einsamen Denken stets potentiell auch andere betroffen. Auch das einsame Argumentieren muß begrenzt werden – und dies möglichst wiederum auf der Grundlage von Argumenten. In bezug auf *politische* Entscheidungsbildungsprozesse ist uns die Diskussion über das Problem der Diskursbegrenzung vertraut. Aber auch einzelne moralische Akteure können sich dem Problem ausgesetzt sehen, hinreichende Sicherheit über entscheidungsrelevante normative und empirische Fragen nicht gewinnen zu können, ohne damit die Zeit zum Handeln zu vertun.² Das Problem der „Diskursbegrenzung“ stellt also keineswegs lediglich ein Problem ‚faktischer‘ Diskurse und somit auch nicht ein Sonderproblem der Diskursethik dar. Insofern zeugt es von mangelndem Pro-

¹ Dieses Problem ist im Utilitarismus breit diskutiert worden; Hares relative Rechtfertigung der *intuitiven Ebene* moralischen Urteilens basiert auf entsprechenden Überlegungen; vgl. Hare 1992.

² In manchen Fällen dürfte sich die Durchführung faktischer Diskurse gegenüber der einsamen Überlegung sogar als die zeiteffizientere Möglichkeit erweisen. Erstens ist es sicherlich effizienter, die Bedürfnisse und Interessen Betroffener im Gespräch mit ihnen zu klären (sofern man wahrhaftige Äußerungen unterstellen kann), als sie aus ihrem Verhalten zu erschließen. Zweitens kann so zumindest für technisch-instrumentelle Fragen Expertenwissen einbezogen werden.

blembewußtsein, wenn dieses Problem als Exklusivewand gegen diese Variante normativer Ethik angeführt wird.

Noch etwas ist zu bemerken: Die Möglichkeit einer – im realen Diskurs oder auch *in mente* durchgeführten – Prüfung von Handlungsmöglichkeiten kann so weitgehend eingeschränkt sein, daß dies ein objektiv falsches Verhalten eines Akteurs vollständig *entschuldigt*. Daß ein Verstoß gegen gültige moralische Präskriptionen in solchen Situationen nicht vorwerfbar ist, deutet dann allerdings nicht auf eine Eigenschaft dieser Präskriptionen selbst (z.B. ihre „Unzumutbarkeit“) hin, sondern vielmehr auf eine situationsbedingte *Unzurechnungsfähigkeit* des Akteurs. Mit den Grenzen der *Zurechnungsfähigkeit* sind in der Tat sozusagen die *Außengrenzen des Moralischen* umrissen. Habermas will jedoch unter Zumutbarkeit etwas anderes verstanden wissen als Zurechnungsfähigkeit.

4.3.3.3 Das Zumutbarkeitsproblem im Lichte der „plausiblen Deutung“

Meines Erachtens ließe sich auch der Problematik nicht-allgemeiner Normbefolgung durch die Formulierung hinreichend spezifischer Präskriptionen begegnen, wie sie im Rahmen der plausiblen Deutung der Kantischen Ethik vorgeschlagen wurde. So ließe sich, um Wellmers Beispiel zu bemühen, die generelle Präskription *neminem laede* durch eine spezifizierende Fortentwicklung zu der Präskription „Schädige keine Person, es sei denn, dies sei im Rahmen einer Notwehr- oder Not- hilfemaßnahme gegen schädigendes Verhalten derselben Person unumgänglich!“ hinreichend gegen die von Wellmer beschriebene „Schwierigkeit“¹ wappnen. In bezug auf *diese* Norm ist nicht zu sehen, inwiefern ihre nicht-allgemeine Befolgung ein Zumutbarkeitsproblem zur Folge haben könnte. Ohnehin ergibt sich die von Wellmer beschriebene Schwierigkeit nur dann, wenn man die gemäß U verallgemeinerbaren Moralnormen als *definitive* Handlungsgründe bzw. Verpflichtungen und nicht als Prima-facie-Prinzipien bzw. Verpflichtungsgründe begreift. Wir hatten oben jedoch in der Auseinandersetzung mit der Ethik Kants gesehen, daß die Ergebnisse von Universalisierbarkeitstests nur als Prima-facie-Prinzipien (im Sinne der objektiven Deutung) verstanden werden dürfen. Das Zumutbarkeitsproblem in Anlehnung an die plausible Deutung der Kantischen Ethik zu verstehen, würde eine Entdramatisierung dieses Problems bedeuten. Nicht das Moralprinzip selbst wäre dieser Deutung zufolge potentiell unzumutbar, sondern ausschließlich einzelne material gehaltvolle Präskriptionen. Und diese Unzumutbarkeit wäre stets entweder als Aspekt einer Kollision verschiedener Prima-facie-Prinzipien, oder als Kollision verschiedener Implikationen desselben Prima-facie-Prinzips zu

¹ Wellmer 1986, S. 65.

verstehen.¹ Eine ähnliche Position hat übrigens Marcus G. Singer im Kontext einer Kritik von Überlegungen David Humes verteidigt. Singer diskutiert die Frage, inwieweit universalisierbare moralische Normen auch noch in Extremsituationen gelten, in denen nicht mit einer weitgehenden Befolgung dieser Normen gerechnet werden kann.² Mit Hume skizziert er eine Situation weitgehender Rechtlosigkeit, die indes nicht von solcher Art ist, daß sie zur völligen psychischen Desintegration – und damit zur Unzurechnungsfähigkeit – der Akteure führen müßte.³ Hume zufolge darf und muß sich ein moralischer Akteur in einer solchen Situation

„aller Mittel der Verteidigung und der Erhaltung des eigenen Lebens bedienen, und, da seine Achtung vor der Gerechtigkeit nicht länger für seine eigene Sicherheit oder die anderer von Nutzen ist, muß er sich allein nach dem Diktat der Selbsterhaltung richten, ohne sich um die zu bekümmern, die seine Fürsorge und Aufmerksamkeit nicht länger verdienen.“⁴

Deutlich genug erinnert dies an Habermas' Ansicht, daß unter Bedingungen nicht-allgemeiner Normbefolgung moralische Autonomie *schlechthin* unzumutbar sei. Singer wendet ein, daß man in „einer solchen Situation“ zwar in derjenigen Maßnahme gerechtfertigt sei, die „für die Erhaltung des eigenen Lebens [...] oder des Lebens seiner Freunde und Verbündeten“ oder anderer primärer Güter „notwendig ist“. Dies sei aber „natürlich keine Rechtfertigung, alles mögliche zu tun“. Es treffe „nicht zu, daß die Regeln der Moral ganz und gar nicht anwendbar seien“. Auch das „Argument der Verallgemeinerung“⁵ sei anwendbar, sofern die zu prüfenden Präskriptionen spezifisch genug formuliert würden. Denn daß Andere

„in einer Weise handeln, von der nicht zu wünschen ist, daß jeder so handelt, in einer Weise also, die allgemein nicht richtig ist, ist ein Aspekt, und zwar ein wesentlicher Aspekt der Umstände, unter denen man handelt. So ist die Frage, ob man das Recht hat, sie zum Beispiel anzulügen, nicht einfach die Frage nach der Berechtigung zu lügen, sondern nach der Berechtigung des Lügens als eines Mittels der Selbstverteidigung oder Selbsterhaltung. Man hat das Recht, zum Zwecke der Erhaltung des eigenen Lebens oder des Lebens anderer und der eigenen bzw. anderen Person und ihres Eigentums willen zu lügen, vorausgesetzt, es ist wirklich notwendig, dies zu tun, oder man kann dies mit guten Gründen annehmen. Denn wenn jeder *unter solchen Umständen dies* tun würde, wären die Folgen keineswegs nicht wünschenswert.“⁶

¹ Letzteres ist so zu verstehen, daß z.B. die Präskription *neminem laede* zugleich gebieten könnte, einen Angreifer nicht zu schädigen, als auch, Schaden von denjenigen abzuwenden, die durch diesen Angreifer bedroht sind – was u.U. nur durch die Schädigung des Angreifers zu leisten ist.

² Vgl. Singer 1975, S. 186 ff.

³ Vgl. Singer 1975, S. 189.

⁴ Hume 1984, S. 187; zitiert nach Singer 1975, S. 189

⁵ Singer 1975, S. 189.

⁶ Singer 1975, S. 190.

Die Anwendung des Verallgemeinerungsarguments in solchen Situationen „rechtfertigt“ also „nicht schrankenlose Lüge, Diebstahl oder Gewalt“, sondern „nur das Recht auf Selbstverteidigung“¹. Meines Erachtens läßt sich Singers Überlegungen kaum widersprechen. Die „Situation des Naturzustands“ ist, wenn wir sie als Zustand weitgehender Rechtlosigkeit verstehen, in der Tat „nur eine Verallgemeinerung der Situation, in der man sich selbst verteidigen oder einander helfen muß“², sie bezeichnet aber nicht eine generelle Grenze der ‚Anwendbarkeit‘ des Moralprinzips. Es macht an dieser Stelle keinen Unterschied, ob dieses in der Form von Singers „Argument der Verallgemeinerung“ auftritt oder in der Form des diskurs-ethischen Universalisierungsprinzips, denn die Unterstellung allgemeiner Normbefolgung ist ja in beiden Universalisierungsgrundsätzen enthalten.³

4.3.4 Zusammenfassung

Ausgangspunkt der oben angestellten Überlegungen war die These, daß das im Rahmen der plausiblen Deutung der Kantischen Ethik skizzierte Modell der Maximenspezifikation hinreichend ist, um auch denjenigen Anwendungsproblemen gerecht zu werden, die in der diskursethischen Anwendungsdiskussion umstritten sind. Diese These bewährt sich meines Erachtens auch in der Auseinandersetzung mit den zentralen Motiven der universalpragmatischen Anwendungskonzeptionen von Jürgen Habermas, Klaus Günther und Lutz Wingert. Im ersten Schritt dieser Auseinandersetzung wurde das von Habermas als Moralprinzip vorgeschlagene Universalisierungsprinzip U eingeführt (4.3.1). Habermas hatte ursprünglich angenommen, daß die Anwendung dieses Prinzips keiner *zusätzlichen* verantwortungsethischen Gesichtspunkte bedürfe. Später hat er diese Meinung revidiert und zwei Ergänzungen des Universalisierungsprinzips vorgeschlagen. Das „Moralprinzip“ wird zunächst „durch einen Grundsatz der Angemessenheit ergänzt“, der in „Anwendungsdiskursen“ operationalisiert werden soll;⁴ sodann wird die Orientierung am Moralprinzip einem zusätzlichen Zumutbarkeitsvorbehalt unterworfen, der Akteure sowohl vor der Gefährdung ihres existentiellen Selbstentwurfs, als auch vor moralischer Überforderung in Situationen allgemeiner Unmoral schützen soll. Die vor allem von Klaus Günther ausgearbeitete Konzeption der Ange-

¹ Singer 1975, S. 191.

² Singer 1975, S. 192.

³ Übrigens muß diese Unterstellung in jedem kognitivistischen Moralprinzip enthalten sein, da es sich um eine Implikation des semantischen Universalisierbarkeitspostulats handelt. Gegenstand argumentativer Rechtfertigung können stets nur universelle Handlungsweisen sein – eine Präskription, der zufolge manchmal eine bestimmte Handlung geboten ist, manchmal jedoch nicht, hat von vornherein nur dann Aussicht auf argumentative Begründbarkeit, wenn in universellen Termini spezifiziert wird, was ‚manchmal‘ bedeutet.

⁴ Habermas 1992, S. 140.

messenheitsprüfung in Anwendungsdiskursen (4.3.2) ähnelt zwar in wesentlicher Hinsicht dem im Rahmen der plausiblen Deutung der Kantischen Ethik vorgeschlagenen Modell der Maximenspezifikation: Probleme bei der Anwendung moralischer Präskriptionen werden grundsätzlich als *Kollisionsprobleme* interpretiert, die sich im Kern aus der *Abstraktheit* dieser Präskriptionen im Vergleich zur Komplexität konkreter Anwendungssituationen ergeben. Während jedoch im Rahmen der „plausiblen Deutung“ der Unterschied zwischen der Begründung generellerer und der Begründung spezifischerer Maximen als ein bloß *gradueller* Unterschied innerhalb eines strukturell homogenen Rechtfertigungsdiskurses angesehen wird, vertreten Günther und Habermas die Auffassung, daß zwischen Begründungs- und Anwendungsdiskursen eine grundlegende, rationalitätstypologisch relevante Differenz bestehe. Sie müssen dabei voraussetzen, daß in Begründungsdiskursen von bestimmten Merkmalen konkreter Anwendungssituationen abstrahiert werden muß oder abstrahiert werden sollte. Auf die Frage, *welche* Merkmale dies sind, und *warum* es notwendig ist, sie in Begründungsdiskursen zunächst unberücksichtigt zu lassen, geben Habermas' Erläuterungen keine Antwort (4.3.2.1). Klaus Günther hat in *Der Sinn für Angemessenheit* eine entsprechende Klärung mit Hilfe einer Unterscheidung zwischen einer ‚starken‘ und einer ‚schwachen Fassung‘ des Universalisierungsprinzips herbeizuführen gesucht. Diese Unterscheidung erweist sich jedoch als inkonsistent, da die in der schwachen Lesart geforderte vollständige Berücksichtigung *aller* Merkmale *dieser einen* Situation in Wahrheit eine vollständige Abgrenzung *dieser* Situation *von allen anderen* Situationen implizieren würde, womit auch schon die Forderung der ‚starken‘ Fassung von U erfüllt wäre (4.3.2.2). Mit der Zurückweisung der Unterscheidung zwischen starker und schwacher Lesart von U erweist sich auch die These einer strukturellen Differenz von Begründungs- und Anwendungsdiskursen als unhaltbar. Diese Einschätzung wird durch zusätzliche Argumente gestützt, die Robert Alexy und Matthias Kettner vorgebracht haben (4.3.2.3). Insgesamt sprechen diese Überlegungen dafür, daß der Abstieg vom Moralprinzip zur konkreten Handlungsorientierung in spezifischen Situationen zwar pragmatisch sinnvollerweise in mehrere Etappen unterteilt werden kann (wie dies mit der Ausdifferenzierung der Diskurse von allgemeiner Ethik, bereichsspezifischer Ethik und kasuistischer ethischer Beratung in der Tat geschieht), dabei aber nirgends eine strukturelle Grenze zu überqueren ist, wie sie mit der Unterscheidung von Begründungs- und Anwendungsdiskursen gezogen werden sollte (4.3.2.4).

Nicht minder problematisch erscheint die zweite von Habermas vorgenommene Ergänzung des Moralprinzips durch einen seinerseits zweistufigen Zumutbarkeitsvorbehalt (4.3.3). Die Einführung dieses Vorbehalts war vermutlich primär

durch den Hinweis Karl-Otto Apels und Albrecht Wellmers motiviert, daß es sich bei der in U enthaltenen Unterstellung allgemeiner Normbefolgung um eine kontrafaktische, idealisierende Annahme handelt, derentwegen die *unmittelbare* Befolgung U-gemäßer Normen unter Realitätsbedingungen (d.h. in Situationen *nicht*-allgemeiner Normbefolgung) verantwortungsethisch problematisch sein könne. Nach interpretatorischen Vorüberlegungen und einigen Plausibilitätsüberlegungen zu Habermas' These, daß der Zuständigkeitsbereich postkonventioneller Moral auf rechtsstaatlich geregelte Gemeinschaften begrenzt sei, wurde zunächst Habermas' Auffassung widersprochen, *gültige* moralische Normen könnten *existentiell unzumutbar* sein, wenn „die Bedingungen moralischer Selbstachtung mit dem Verhältnis zu sich als Person, die ihrem Lebensentwurf authentisch folgen will, nicht in Einklang gebracht werden“¹ können. Mit Lutz Wingert wurde hier dafür argumentiert, daß auch diejenigen Folgen und Nebenwirkungen der Normbefolgung, die das existentielle Selbstverständnis moralischer Akteure betreffen, prinzipiell im Rahmen der Prüfung der *Normgültigkeit* zu berücksichtigen sind. Tatsächlich scheint Habermas nach den *Erläuterungen* selbst zu dieser Auffassung zurückgekehrt zu sein; jedenfalls nimmt er in den neueren Arbeiten nicht mehr auf das Konzept der *existentiellen* Zumutbarkeit Bezug (4.3.3.1). Von größerer Bedeutung ist der zweite Zumutbarkeitsvorbehalt. Er soll der von Apel und Wellmer aufgezeigten Schwierigkeit dadurch Rechnung tragen, daß die Handlungsverbindlichkeit gültiger Moralnormen vom Grad ihrer Befolgung abhängig gemacht wird: Normen, die sich gemäß U als gültig erweisen lassen, sind Habermas zufolge nur dann auch zumutbar, wenn mit ihrer allgemeinen Befolgung gerechnet werden kann. Gegen diese Auffassung spricht nicht nur, daß sich in ihrem Rahmen ein gesellschaftspolitisches Engagement, das auf die Etablierung von Bedingungen allgemeiner Normbefolgung (z.B. durch die Entwicklung rechtsstaatlicher Institutionen) zielt, nicht mehr *moralisch* begründen läßt, wie Habermas selbst einräumt. Es ergeben sich auch systematische Probleme, welche die Vereinbarkeit der Zumutbarkeitskonzeption mit dem Modell der Anwendungsdiskurse betreffen. Noch gravierender ist der Umstand, daß die Tatsache verbreiteter Normdevianz gar kein *hinreichendes* moralisch überzeugendes Kriterium für die Unzumutbarkeit moralischer Normen darstellt. Auf postkonventionellem Urteilsniveau kann der Hinweis auf das Verhalten anderer Akteure prinzipiell nicht mehr *ohne weiteres* als Rechtfertigungs- oder Entschuldigungsgrund eigenen Verhaltens dienen (4.3.3.2). Unter Berufung auf Marcus G. Singer wurde ausgeführt, daß das normdeviante Verhalten anderer Akteure nur insoweit die Unzumutbarkeit moralischer Präskriptionen zur Folge haben kann, als sich daraus moralische Konflikte erge-

¹ Habermas 1991, S. 198.

ben, die nach dem Muster von Notwehrsituationen – und d.h.: wiederum als *Kollision* mehrerer moralischer Präskriptionen – interpretiert werden können. Dies bedeutet, daß das als ‚plausible Deutung‘ der Kantischen Ethik vorgeschlagene Modell der *Maximenspezifikation* eine adäquate Antwort auch auf diejenigen Zumutbarkeitsprobleme bietet, die aus der Tatsache nicht-allgemeiner Normbefolgung resultieren können – nicht: resultieren *müssen* (4.3.3.3).

4.4 Zur transzendentalpragmatischen Diskussion

4.4.1 Apels Ergänzung des Universalisierungsprinzips

In *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft* hatte Apel das „Grundprinzip einer Ethik der Kommunikation“¹ in der Forderung zum Ausdruck gebracht, „daß alle *Bedürfnisse* von Menschen – als virtuelle *Ansprüche* – zum Anliegen der Kommunikationsgemeinschaft zu machen sind, die sich auf dem Wege der Argumentation mit den Bedürfnissen aller übrigen in Einklang bringen lassen“². In späteren Arbeiten orientiert sich auch Apel an dem von Habermas vorgeschlagenen Universalisierungsgrundsatz U, transformiert ihn jedoch in ein Handlungsprinzip U_h, für das er folgende Formulierung vorschlägt:

„Handle nur nach einer Maxime, von der du, aufgrund der Verständigung mit den Betroffenen bzw. ihren Anwälten oder – ersatzweise – aufgrund eines entsprechenden Gedankenexperiments, unterstellen kannst, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen jedes einzelnen Betroffenen voraussichtlich ergeben, in einem realen Diskurs von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können.“³

Apel und Habermas scheinen auch in bezug auf den ersten Schritt der universalpragmatischen Anwendungskonzeption einig. Zwar hat sich Apel meines Wissens nirgends ausführlich mit Klaus Günthers Vorschlägen zur Gewährleistung der ‚Angemessenheit‘ gültiger Moralnormen auseinandergesetzt. (*Der Sinn für Angemessenheit* erschien im gleichen Jahr wie die Erstausgabe von *Diskurs und Verantwortung*.) Mit den Grundzügen der Güntherschen Argumentation scheint Apel jedoch einverstanden.⁴ Was das Zumutbarkeitsproblem betrifft, hielt Apel eine vorbehaltlose Orientierung an U_h schon vor Habermas aufgrund der in dieser Formel

¹ Apel 1973, Bd. 2, S. 426.

² Apel 1973, Bd. 2, S. 425.

³ Apel 1988, S. 123.

⁴ Mündliche Mitteilung anlässlich der Berliner Jonas-Tage 1999.

enthaltenen Unterstellung einer „allgemeinen Befolgung“ der strittigen moralischen Präsription – Apel verwendet hier den Begriff der *Maxime* und nicht den der *Norm* – für nicht verantwortbar bzw. nicht zumutbar. Gerhard Schönrich weist darauf hin, daß Apel „keinen kriterialen Unterschied zwischen Nichtzumutbarkeit und Verantwortungslosigkeit“¹ kennt. Der Zumutbarkeitsbegriff ist bei Apel insofern weiter gefaßt als bei Habermas, als er explizit auch die Unverantwortlichkeit einer Handlungsorientierung im Hinblick auf die Bedürfnisse und/oder Interessen *Dritter* umfaßt. Unter Bedingungen nicht-allgemeiner Befolgung ‚eigentlich gültiger‘ moralischer Präsriptionen kann die Orientierung an U_h nicht nur für die Akteurin bzw. den Akteur, sondern auch für andere Betroffene zu unzumutbaren Härten führen und insofern unverantwortlich sein.² Wichtiger scheinen jedoch folgende Differenzen zwischen Apel und Habermas: *Erstens* ist Apel im Gegensatz zu Habermas der Auffassung, daß auch unter den Bedingungen moderner Rechtsstaaten mit einem Maß an von ‚eigentlich gültigen‘ moralischen Präsriptionen abweichendem Verhalten gerechnet werden muß, das eine *unmittelbare* Orientierung an U_h in manchen Situationen unzumutbar erscheinen läßt. Um dies einzusehen, müsse man nur

„an die jugendlichen Arbeitslosen in der Unterschicht in den Metropolen der westlichen Industriegesellschaft, an die Bewohner der Slums in den Großstädten der Dritten Welt oder aber – in ganz anderer Perspektive – an die hart konkurrierenden Wirtschaftsmanager oder an die Politiker der instabilen Staaten denken; vor allem aber an alle Politiker, sofern sie im Bereich der Außenpolitik, unter Bedingungen eines beinahe noch rechtlosen Naturzustandes, mit dem Geschäft der Interessenbehauptung und der zugehörigen Konfliktregelung befaßt sind“³.

In gewisser Weise ist diese Auffassung realistischer als die Habermassche: *Wenn* man davon ausgeht, daß die Tatsache, daß ‚eigentlich gültige‘ moralische Präsriptionen nicht allgemein befolgt werden, die Unzumutbarkeit des Universalisierungsgrundsatzes zur Folge hat (was wir oben allerdings bestritten hatten), dann ist es unrealistisch anzunehmen, mit der Etablierung rechtsstaatlicher Strukturen könnten Zumutbarkeitsprobleme in bezug auf alle Sektoren gesellschaftlichen Lebens ein für allemal ausgeräumt werden. Habermas sucht dieses Problem zu entdramatisieren,⁴ völlig leugnen kann er es jedoch nicht. Noch bedeutsamer ist die

¹ Schönrich 1994, S. 93.

² Thomas Bausch und Peter Ulrich schlagen eine meines Erachtens sinnvolle Differenzierung zwischen der ‚Verantwortbarkeit‘ eines Handelns gegenüber allen von den Folgen Betroffenen und dem normativen Anspruch der *Zumutbarkeit* moralischer Forderungen“ für den „Akteur selbst“ vor; Ulrich 1997b, S. 158, unter Berufung auf Bausch 1994, S. 26.

³ Apel 1988, S. 125.

⁴ „Selbst die Beziehungen zwischen den Staaten sind durch supranationale Einrichtungen, vertragliche Beziehungen und Normen des Völkerrechts so dicht reguliert, daß sich die klassische Außenpolitik

zweite Differenz zwischen den Zumutbarkeitskonzeptionen von Habermas und Apel. Während für Habermas die Grenzen der Zumutbarkeit zugleich die Grenzen der Moral schlechthin bedeuten, sucht Apel den Zuständigkeitsbereich der Diskursethik über den Bereich der Zumutbarkeit hinaus auszudehnen. Schon in *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft* hatte Apel das „Grundprinzip einer Ethik der Kommunikation“ durch eine *Überlebens-* und eine *Emanzipationsstrategie* der Menschheit¹ zu ergänzen gesucht. Diese Vermittlung des idealisierenden diskursethischen „Grundprinzips“ mit strategisch-teleologischen Orientierungsgesichtspunkten sollte der „dialektischen Konstellation im Apriori der Kommunikationsbedingungen“² korrespondieren. In *Diskurs und Verantwortung* hat Apel dieses Modell zu einer zweistufigen Konzeption der Diskursethik weiterentwickelt. Apel stellt hier dem ‚idealisierenden Teil A‘ der Diskursethik – welcher seinerseits die Ebene der Prinzipienbegründung (A1) sowie die Ebene der (von konkreten geschichtlichen Anwendungssituationen noch abstrahierenden) Begründung materialer Moralnormen in praktischen Diskursen (A2) umfaßt – einen ‚Teil B‘ zur Seite, der als ‚geschichtsbezogene‘, ‚abstraktionskompensatorische‘ und ‚moralisch-strategische‘ Ergänzung des idealisierenden Kerns der Diskursmoral den Rigorismus einer unmittelbaren Orientierung an U_h verhindern und auch noch im Fall der Unzumutbarkeit von U_h eine zumindest *regulative* moralische Orientierung ermöglichen soll.³ Dieser Teil B der Apelschen Diskursethik umfaßt ein ‚moralisch-strategisches‘ *Ergänzungsprinzip E*, das sich wiederum in zwei Teilprinzipien verzweigt: das *Bewahrungsprinzip*, das zur Mitarbeit an der Erhaltung der biologischen und soziokulturellen Grundlagen der realen Kommunikationsgemeinschaft verpflichtet, und das *Emanzipations-* bzw. *Veränderungsprinzip*, das die Mitarbeit an der Verbesserung der soziokulturellen Bedingungen der realen Kommunikationsgemeinschaft im Sinne einer approximativen Annäherung an Bedingungen der idealen Kommunikationsgemeinschaft zur Pflicht macht:

„Sofern [...] die kollektiven Anwendungsbedingungen für die postkonventionelle Diskursethik noch nicht realisiert sind, insofern sind diejenigen, die auf der philosophischen Diskursebene die Einsicht in die universale Gültigkeit des ethischen Diskursprinzips gewonnen haben, in zweifacher Weise verpflichtet, zugleich dem deontischen Diskursprinzip und in einer geschichtsbezogenen Verantwortung Rechnung zu tragen: 1. Einerseits müssen sie – aus Verantwortung für die ihnen anvertrauten [...] Mitglieder der realen Kommunikationsgemeinschaft – die Bereitschaft zur diskursiv-konsensualen Lö-

mehr und mehr in eine Weltinnenpolitik verwandelt, die für die heroischen Entschlüsse des einsamen Verantwortungspolitikers glücklicherweise immer weniger Platz läßt.“ Habermas 1991, S. 197.

¹ Vgl. Apel 1973, Bd. 2, S. 432.

² Apel 1988, S. 142.

³ Vgl. u.a. Apel 1988, S. 145 ff.; Apel 1988, S. 465 ff.; Apel 1996a.

sung von Interessenkonflikten nach Maßgabe der Situationseinschätzung mit der Bereitschaft zum strategischen Handeln vermitteln [...] – derart, daß die Maxime ihres Handelns, wenn nicht schon in einem realen, so doch in einem fiktiven idealen Diskurs aller gutwilligen Betroffenen als konsensfähige Norm angesehen werden könnte. [...] 2. Mit der Einsicht [...] in die Differenz zwischen der geschichtlichen Situation der realen Kommunikationsgemeinschaft und der immer schon kontrafaktisch antizipierten idealen Situation, in der die Anwendungsbedingungen der Diskursethik gegeben wären, – mit dieser auf der philosophischen Diskursebene unvermeidlichen Einsicht hat man m. E. auch zugleich anerkannt, daß man zur Mitarbeit an der langfristigen, approximativen Beseitigung der Differenz verpflichtet ist.“¹

Die von Apel vorgeschlagene moralstrategische Ergänzung des präskriptiven Gehalts des Universalisierungsgrundsatzes bringt aber ernste Schwierigkeiten mit sich, auf die von transzendentalpragmatischer Seite vor allem Dietrich Böhler hingewiesen hat,² und die inzwischen intensiv – am ausführlichsten von Gerhard Schönrich und Peter Ulrich – diskutiert worden sind.³ Diese Schwierigkeiten seien hier anhand eines Zitats von Habermas eingeführt:

„Apel sieht selbst, daß die »moralische Verantwortung für die Institutionalisierung von Recht und Moral« ein bestimmtes Ziel auszeichnet und nicht selbst als eine [...] Norm – oder im Lichte einer schon als gültig anerkannten Norm – gerechtfertigt werden kann. Die von ihm vorgeschlagene »Ergänzung« des Universalisierungsgrundsatzes hat einen teleologischen Charakter und sprengt die deontologische Erklärungsperspektive. Ein Handeln, das sich die Realisierung von Verhältnissen, unter denen moralisch gerechtfertigtes Handeln erst allgemein möglich und zumutbar würde, zum Ziel setzt, kann sich nicht selbst Maßstäben dieser Moral vollständig unterwerfen.“⁴

Habermas’ Argumentation ist in folgender Hinsicht unklar: Liegt das Problem schon im teleologischen Charakter des von Apel vorgesehenen Ergänzungsprinzips, in der bloßen Tatsache, daß E „ein bestimmtes Ziel auszeichnet“? Oder liegt es in der Selbstbezüglichkeit eines Prinzips, das die Herstellung von Bedingungen der Zumutbarkeit eben derjenigen Diskursmoral fordert, zu deren präskriptiven Gehalten es gleichwohl selbst gehören soll?

Der Sache nach ist meines Erachtens klar, daß der ‚teleologische‘ Charakter des Ergänzungsprinzips als solcher nicht problematisch sein kann. Wenn einer Handlungsverpflichtung das Attribut „teleologisch“ zugeordnet wird, weil sie die

¹ Apel 1990, S. 34.

² Vgl. Böhler 1992, S. 203, 206, 216 ff.; vgl. auch die Klärungen in Gronke 1993, bes. S. 280 ff.

³ Vgl. Bienfait 1999, S. 195 ff.; Habermas 1991, S. 195; Habermas 1999, S. 60 ff.; Keuth 1993, S. 254 ff.; Ott 1997, S. 309 ff.; Ott 1996, S. 80 ff.; Reese-Schäfer 1997, S. 88 ff.; sehr scharf Schönrich 1994, u.a. S. 95 ff.; Thielemann 1997, S. 271 f.; Ulrich 1997b, S. 89 ff., 97 ff.

⁴ Habermas 1999, S. 61.

Verwirklichung eines bestimmten Zieles einfordert, so ist in einem anderen Sinn von Teleologie die Rede, als wenn wir eine Konzeption normativer Ethik „teleologisch“ nennen – wenngleich beide Bedeutungen natürlich verwandt sind. Daß eine deontologische Ethik Normen beinhalten kann, die im ersten Sinne „teleologisch“ sind, ohne ihres deontologischen Charakters verlustig zu gehen, läßt sich meines Erachtens schwer bestreiten. Sonst wäre ja beispielsweise schon die von Kant formulierte Pflicht, die Glückseligkeit anderer zu fördern, mit einer deontologischen Ethik unvereinbar. Die Tatsache, daß eine Handlungsverpflichtung „ein bestimmtes Ziel auszeichnet“, impliziert deshalb nicht, daß diese Verpflichtung „nicht selbst als eine allgemeine Norm [...] gerechtfertigt werden kann“. Wie Habermas selbst feststellt, ist im Bereich der „Sollgeltung“ moralischer Normen „der Bezug auf Gutes und Schlechtes [...] nicht kategorial abgeschnitten“, nur wird eben „durch Verallgemeinerung die Norm als eine für *alle gleichermaßen gute* Regelung qualifiziert“.¹ Diese Einsicht ist allerdings unvereinbar mit der Auffassung, es liege „aus deontologischer Sicht [...] nahe, moralische Überlegungen von zielorientierten Überlegungen ganz frei zu halten“², denn ‚zielorientierte Überlegungen‘ sind unverzichtbar, wenn ermittelt werden soll, welche Norm als eine „für *alle gleichermaßen gute* Regelung“ anzusehen ist. Es kommt nur darauf an, daß „die Verknüpfung“ moralischer und teleologisch-evaluativer Aspekte im Rahmen moralisch-praktischer Diskurse gemäß der für deontologische Ethiken konstitutiven „lexikalischen Ordnung“ erfolgt.³ Die ‚deontologische‘ Sollensorientierung ist der evaluativ-teleologischen Erfolgsorientierung übergeordnet und umgreift sie zugleich dergestalt, daß ‚teleologische‘ Normen, die die Realisierung bestimmter Ziele fordern (z.B.: „Du sollst das Wohl Deines Patienten fördern!“), zugleich *als* unbedingt gebotene *moralische* Normen ausgewiesen werden können.

Anders verhält es sich indes mit Habermas' Hinweis auf die Selbstbezüglichkeit der Apelschen Diskursethik. Die Formulierungen, in denen Apel die Idee der verantwortungsethischen Ergänzung der Diskursethik anfangs hatte fassen wollen, legten in der Tat eine problematische Form von Selbstbezüglichkeit nahe.⁴ Dies gilt etwa für Apels Forderung, die Diskursethik müsse auch noch die Pflicht zur „Mitarbeit an der langfristigen *Herstellung der Anwendungsbedingungen* der

¹ Habermas 1991, S. 170.

² Habermas 1991, S. 169.

³ Ulrich 1997b, S. 86; vgl. zum Kontext auch Werner 2002.

⁴ Allerdings fällt Habermas' Selbstbezüglichkeitseinwand auf ihn selbst zurück, wie Apel klar gesehen hat; vgl. Apel 1998, S. 799. In paradoxer Weise selbstbezüglich ist ja schon die Voraussetzung, daß Moral *insgesamt* unter bestimmten Bedingungen ‚unzumutbar‘ werden könne, während doch die Diagnose der Unzumutbarkeit moralischer Standards unvermeidlich selber – ihrerseits gerade *nicht* ‚unzumutbare‘ – *moralische* Standards, d.h. Kriterien der Zumutbarkeit, voraussetzen müßte.

Diskursethik“ begründen.¹ Offenbar muß ja ‚die‘ Diskursethik – oder wenigstens ein Teil ihrer Präskriptionen – schon in irgendeiner Weise ‚anwendbar‘ sein, wenn aus ihr eine derartige Verpflichtung (für *diese* Situation) soll abgeleitet werden können. Es ist daher korrekter zu formulieren, daß E, das eine Teilprinzip der Diskursethik, für die Anwendbarkeit des anderen Teilprinzips U_h bzw. für die Anwendbarkeit der aus ihm resultierenden (U-gemäßen) Normen sorgen muß. Apel hat dies inzwischen klargestellt und betont, daß sich die von ihm angenommene „Ergänzungsbedürftigkeit des im Sinne von (U) aufgefaßten Moralprinzips [...] von der von Habermas unterstellten *Ergänzungsbedürftigkeit des Moralprinzips überhaupt*“² unterscheidet. Damit sind die Probleme allerdings nicht vollständig gelöst. Zwar ist die Zirkularität in der Verweisungsstruktur der Grundprinzipien der Diskursethik beseitigt. An ihre Stelle tritt jedoch eine *Prinzipienkonkurrenz von U und E*. Diese Prinzipienkonkurrenz ist aus zwei Gründen problematisch. Erstens läßt sie die Frage aufkommen, welches Prinzip im Rahmen der transzendentalpragmatischen Diskursethik als Moralprinzip anzusehen ist: U (bzw. U_h), E, oder ein drittes Prinzip ‚oberhalb‘ von U und E. Zweitens wirft sie die Frage auf, nach welchen Kriterien zu entscheiden ist, welches der beiden Prinzipien in einer Situation jeweils ‚anzuwenden‘ ist.³ Eine Möglichkeit wäre nun, diese Prinzipienkonkurrenz als ein nicht allgemein auflösbares Kollisionsproblem zu behandeln, und an die Urteilskraft der moralischen Akteure zu appellieren, die ihrerseits nicht mehr durch externe Kriterien angeleitet sei. Diese Möglichkeit ist sicher nicht in Apels Sinne, will er doch durch E gerade aus dem Bereich einer kriterienlosen Urteilskraft hinausweisen.⁴ Eine andere Möglichkeit läge darin, eines der beiden Prinzipien dem anderen vor- oder überzuordnen. Wirklich gibt es Passagen, in denen Apel den Anschein erweckt, daß E U vorgeordnet sei, etwa wo er E „als Moralprinzip für die Maximenwahl des einzelnen“⁵ und als „Maßstab einer *übergeordneten* regulativen Strategie“⁶ bezeichnet. Insgesamt muß man jedoch bezweifeln, ob Apel wirklich für eine Überordnung von E über U plä-

¹ Apel 1988, S. 299.

² Apel 1998, S. 799.

³ Apel war sich von Anfang an bewußt, daß die Einführung des Ergänzungsprinzips als eines zusätzlichen Regulativs *neben* dem Universalisierungsprinzip ernste theoriearchitektonische Schwierigkeiten aufwirft: „Freilich“, so schreibt er, „möchte man wissen, was das Ergänzungsprinzip (E) als *normatives Prinzip* genauer beinhaltet. Hat es z.B. selbst noch den Charakter einer *universalisierbaren Regel der Maximenwahl* oder ist es letztlich doch nichts anderes als ein Appell an die *Urteilskraft* bzw. *Phronesis*, welche eben stets in der Situation an die Stelle der fehlenden *Regel der Regelanwendung* treten muß? Hier beginnen in der Tat die Schwierigkeiten von Teil B der Ethik, die ich für größer halte als die der Letztbegründung in Teil A der Ethik“; Apel 1988, S. 145.

⁴ Apel 1988, S. 10 f.; Apel 1988, S. 132 f.; Apel 1988, S. 299.

⁵ Apel 1988, S. 148.

⁶ Apel 1988, S. 468; vgl. zum Kontext detailliert Schönrich 1994, S. 104 ff.

dieren wollte. Tatsächlich würde dies bedeuten, daß die Handlungsorientierung *ausschließlich* ‚moralstrategisch‘, allein gemäß den Zielvorgaben von E zu erfolgen hätte. Die U-gemäßen Normen würden dann nicht mehr bloß unter Zumutbarkeitsvorbehalt gestellt; vielmehr würden sie ihren Status radikal verändern: Sie wären gar nicht mehr gültige deontologische Moralnormen, sondern nur noch Situationsmerkmale eines soziokulturellen Sollzustandes, den es gemäß E zielstrebig zu verwirklichen gilt. Damit würde Habermas’ Vermutung, die Einführung des Ergänzungsprinzips sei mit der deontologischen Grundintuition der Diskursethik unvereinbar, doch noch bestätigt; freilich nur deshalb, weil E dann gerade nicht als „eine allgemeine Norm – oder im Lichte einer schon als gültig anerkannten Norm – gerechtfertigt“¹, sondern die Position des Moralprinzips selbst einnehmen würde. Die dritte Möglichkeit läge darin, ein *höherstufiges* Prinzip zu etablieren, das es unter anderem ermöglichen müßte, Handlungssituationen, in denen ein Handeln nach U-gemäßen Normen bereits zumutbar ist, von denjenigen zu unterscheiden, in denen eine strategische Handlungsorientierung zur Erreichung der in E formulierten Ziele geboten scheint. Aber welcher Art könnte ein gegenüber U und E höherstufiges Prinzip sein? Zunächst ist klar, daß, wenn es ein solches Prinzip geben sollte, es sich *hierbei* – und nicht etwa bei U oder E – um das eigentliche Moralprinzip handeln würde. Diese Lesart scheint in der Tat Apels Auffassung am nächsten zu kommen. So spricht Apel schon in dem zunächst 1986 erschienenen Beitrag, in dem er seine Konzeption eines verantwortungsethischen Teils B der Diskursethik zum ersten Mal differenzierter ausgearbeitet hat, von „*einem einzigen Prinzip* der diskursbezogenen Verantwortungsethik“, zu dem sich „das Prinzip (E) [...] mit dem Prinzip (U_h) auf der höchsten Stufe der moralischen Urteilskompetenz“² zusammenschließe. Und in *Auflösung der Diskursethik*, seinem *dritten Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken*, betont Apel, es bestehe „ein Unterschied zwischen dem *primordialen Diskursprinzip der Philosophie*, einschließlich des zugehörigen primordialen Moralprinzips, und dem in (U) formulierten [...] Prinzip der geforderten Konsensfähigkeit der Normen bzw. ihrer Folgen für alle möglichen Betroffenen“³. Sozusagen an der Spitze der transzendentalpragmatischen Diskursethik muß demnach ein *einziges* „primordiales“ Moralprinzip gedacht werden. Unter expliziter Bezugnahme auf die Kritiken Dietrich Böhlers und Horst Gronkes stellt Apel klar, daß es nicht das „primordiale“ Moralprinzip selbst ist, das der Ergänzung bedarf. Ganz im Gegenteil ist die Forderung einer verantwortungsethischen Ergänzung des Universalisierungsprin-

¹ Habermas 1999, S. 61.

² Apel 1988, S. 149 f. [Hervorhebung M.H.W.]

³ Apel 1998, S. 797.

zips U selbst Bestandteil des präskriptiven Gehalts des primordialen Moralprinzips: „Die [...] *Ergänzungsbedürftigkeit des im Sinne von (U) aufgefaßten Moralprinzips*“ unterscheidet sich eindeutig „von der von Habermas unterstellten *Ergänzungsbedürftigkeit des Moralprinzips überhaupt* durch ihre normative Begründung des Rechts bzw. des Demokratieprinzips, denn diese wird [...] durch das primordiale Moralprinzip selbst gefordert.“¹ Die unbedingte, durch keinerlei Zumutbarkeitsvorbehalt eingeschränkte Verbindlichkeit des „primordialen Moralprinzips“ ändert jedoch Apel zufolge „nichts daran, daß wir [...] die Unterscheidung zwischen *Teil A* und *Teil B* der Diskursethik vornehmen müssen, um durch den *Teil B* all den Fällen gerecht zu werden, in denen wir [...] bei unseren Interaktionspartnern nicht mit der vorbehaltlosen Diskursbereitschaft rechnen können.“² Es ergibt sich also eine *Prinzipientrias* mit dem „primordialen Moralprinzip“, das als Teilprinzip des „primordialen Diskursprinzips“ verstanden wird, als oberster, uneingeschränkt verbindlicher Präskription, sowie U und E als Prinzipien ‚unterhalb‘ des primordialen Moralprinzips.

Mit diesen Klarstellungen sind die in der Diskussion erhobenen Einwände³ gegen Apels Teil B der Diskursethik jedoch nicht völlig ausgeräumt. Zwar wird durch Apels Revision die – offenkundig paradoxe – Interpretation, wonach ‚die‘ Diskursethik zur Mitarbeit an der Herstellung von Zuständen verpflichtet, in denen *sie selbst* allererst ‚anwendbar‘ würde, vermieden. Auch ist die Frage, welches Prinzip als ‚eigentliches‘ Moralprinzip der transzendentalpragmatischen Diskursethik fungieren soll, mit dem Hinweis auf das „primordiale Moralprinzip“ beantwortet.⁴ Auch wenn jedoch U und E nur als Präskriptionen ‚unterhalb‘ des ‚eigentlichen‘ Moralprinzips der Diskursethik verstanden werden, bleibt die Konkurrenz dieser beiden Prinzipien problematisch. Das gilt desto mehr, als Apel auf eine explizite Formulierung des primordialen Moralprinzips verzichtet. Es bleibt daher unklar, nach welchen Kriterien entschieden werden kann, ob in einer konkreten Situation eine Handlungsorientierung gemäß U verantwortungsethisch gerechtfertigt ist oder auf die ‚moralisch-strategische‘ Orientierung an E umgeschaltet werden muß. Apel hat diese Frage nicht detailliert beantwortet. In *Auflösung der*

¹ Apel 1998, S. 799.

² Apel 1998, S. 797.

³ Vgl. die Literatur in Anm. 3 auf S. 202.

⁴ Allerdings wendet sich Apel auch noch in *Auflösung der Diskursethik...* gegen Habermas' meines Erachtens kaum sinnvoll bestreitbare Auffassung, „daß die [...] *Ergänzung* des Moralprinzips (U) durch ein politisch realisierbares *Rechtsprinzip* nicht Sache des *zu ergänzenden* Moralprinzips sein kann“; Apel 1998, S. 760. Terminologisch unglücklich ist zudem, daß Apel den Begriff „Moralprinzip“ nicht für das „primordiale“ Moralprinzip reserviert, sondern ihn weiterhin auch noch zur Bezeichnung von U verwendet.

Diskursethik. . . verweist er hierfür nachdrücklich auf die Überlegungen Marcel Niquets.¹ Diese wollen wir nun untersuchen.

4.4.2 Marcel Niquet zur „Reziprozitätsverantwortung“

In dem 1996 erschienenen Aufsatz *Verantwortung und Moralstrategie* und in der 1999 erschienenen Habilitationsschrift *Nichtbintergebarkeit und Diskurs*² hat Niquet versucht, Apels verantwortungsethische Ergänzung der Diskursethik zu präzisieren. Tatsächlich lassen seine Überlegungen besser erkennen, wie eine Operationalisierung des von Apel vorgesehenen Teils B aussehen könnte. Zugleich lassen sich die Probleme, die mit dem Versuch einer Ergänzung des Universalisierungsprinzips verbunden sind, an Niquets Modell gut demonstrieren.

Niquet schlägt vor, zwischen der einfachen „Gültigkeit“ einer moralischen Norm und ihrer „Befolgungsgültigkeit“ zu unterscheiden. *Gültig* ist eine Norm in diesem Sinne dann, wenn sie gemäß dem von Habermas vorgeschlagenen Universalisierungsprinzip gerechtfertigt werden kann. Niquet spricht daher auch von „U-Gültigkeit“. Indem einer Norm U-Gültigkeit attestiert wird, ist aber noch nicht darüber entschieden, ob sie in einer bestimmten Situation auch als Maßregel einer konkreten Handlungsmaxime berücksichtigt werden sollte. Unmittelbar handlungsleitende Verbindlichkeit gewinnt diese Norm erst, wenn zusätzlich verantwortlicherweise unterstellt werden kann, daß sie allgemein befolgt wird. In diesem Fall ist diese Norm zugleich *befolgungsgültig*. Andernfalls stellt sich die Aufgabe, für die U-gültige, aber nicht befolgungsgültige Norm N eine andere, nicht U-gültige, aber befolgungsgültige „Folgenorm“ N' zu finden. Das Kriterium, das Niquet für die Befolgungsgültigkeit solcher Folgenormen anführt, besagt: Die nicht U-gültige Folgenorm N' zu einer U-gültigen Norm N ist befolgungsgültig genau dann, wenn die Konsequenzen und Nebenfolgen, die sich aus der „nicht-allgemeinen“ Befolgung von N' für die Interessen und Präferenzen aller Personen ergeben, erstens von allen Personen, die faktisch N befolgen, zweitens von all denjenigen Personen, die von der Tatsache, daß N nicht allgemein befolgt wird, betroffen sind, und drittens von den advokatorischen Vertretern derjenigen, die von der „nicht-allgemeinen“ Befolgung von N' betroffen sind, rational akzeptiert werden können. Meines Erachtens können Niquets Überlegungen in verschiedener Hinsicht nicht überzeugen. Dies betrifft sowohl Niquets Kriterium für die Befolgungsgültigkeit U-gültiger Normen (4.4.2.1) als auch für sein Kriterium für die Befolgungsgültigkeit nicht U-gültiger „Folgenormen“ (4.4.2.2).

¹ Vgl. u.a. Apel 1998, S. 735 f., 790, 798 f.

² Vgl. Niquet 1999b, S. 207 ff.

4.4.2.1 Ist die allgemeine Befolgung einer U-gültigen Norm ein notwendiges und hinreichendes Kriterium ihrer Befolgungsgültigkeit?

Niquet entfaltet seine Argumentation im Ausgang von Habermas' bekannten Formulierungsvorschlägen für das Diskursprinzip D und das Universalisierungsprinzip U. Allerdings unterzieht er Habermas' Universalisierungsgrundsatz einer Revision. Er schreibt: „Gemäß Habermas' Formulierung von U ist [die Norm] N gültig, wenn »...die Folgen und Nebenfolgen, die sich aus der allgemeinen Befolgung der strittigen Norm für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen zwanglos akzeptiert werden können.«¹ Niquet kritisiert, daß die in dieser Formulierung enthaltene *kontrafaktische* Unterstellung einer allgemeinen Befolgung der strittigen Norm, nicht *explizit* zum Ausdruck gebracht werde. Eine adäquate Formulierung müsse vielmehr lauten: „(U'): Eine Moralnorm N ist gültig, wenn die Folgen und Nebenfolgen, die sich für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen voraussichtlich ergeben *würden*, wenn N allgemein befolgt *würde*, von allen zwanglos akzeptiert werden können.“² Allerdings wird auch in Habermas' Formulierungsvorschlag für U nicht die Realität einer allgemeinen Befolgung von gemäß U begründbaren Normen suggeriert. Auch scheint die Erwägung, welche Folgen sich aus der *allgemeinen* Befolgung von N *voraussichtlich* ergeben, keine andere als die, welche Folgen sich aus der allgemeinen Befolgung von N voraussichtlich ergeben *würden*. Man mag daher bezweifeln, daß Niquets Revisionsvorschlag wirklich notwendig ist; da dieser Vorschlag für die nachstehenden Überlegungen ohne Bedeutung ist, kann diese Frage aber offenbleiben. Im folgenden werde ich nicht mehr systematisch zwischen U und U' unterscheiden. Bedeutsam ist hingegen, daß Niquet die ‚Anwendbarkeit‘ auch noch des von ihm revidierten Universalisierungsprinzips, genauer gesagt der U-gültigen Normen, für eingeschränkt hält. Anwendbar sei eine U-gültige Norm N nur dann, wenn die handelnde Person damit rechnen könne, daß N ‚hinreichend‘ allgemein befolgt werde. Allerdings spricht Niquet nicht von Anwendbarkeit, sondern von „Befolgungsgültigkeit“. Damit unterstreicht er, daß auch mit Urteilen, die sich auf die ‚Anwendbarkeit‘ von Normen beziehen, ein Gültigkeitsanspruch erhoben wird, der diskursiv auf seine Begründungsfähigkeit überprüfbar sein muß. Angezielt wird mit dem Begriff der „Befolgungsgültigkeit“ die verantwortungsethische Rechtfertigbarkeit der konkreten Befolgung U-gültiger moralischer Normen. Diese verantwortungsethische Dimension sucht

¹ Niquet 1996, S. 46; das Unterzitat stammt Niquet zufolge aus Habermas 1983, S. 109, war in meiner Ausgabe von *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* jedoch nicht belegbar; die Unterschiede zu Habermas' Formulierung, z.B. auf S. 103 ebd., sind jedoch zu vernachlässigen.

² Niquet 1996, S. 46.

Niquet durch folgendes Prinzip zur Geltung zu bringen: Soll eine Norm N nicht nur als U-gültig, sondern zudem als *befolgungsgültig* anerkannt werden, so muß die These, daß eine hinreichend allgemeine Befolgung von N im konkreten Fall unterstellt werden darf, gerechtfertigt, d.h. gegenüber den Betroffenen verantwortet werden können. In Niquets eigenen Worten:

„Eine Moralnorm N ist *gültig* (*U-gültig bzw. U'-gültig*) genau dann, wenn die subjunktiv unterstellte allgemeine Befolgung von N im Hinblick auf die voraussichtliche, handlungsfolgenvermittelte Befriedigung der Interessen oder Erfüllung der Präferenzen jedes einzelnen Betroffenen von allen rational akzeptiert werden kann. Eine solche Norm enthält ein subjunktives, pflichtartiges Befolgungssollen.

Eine Moralnorm N' ist *befolgungsgültig*, wenn N' U- bzw. U'-gültig ist und die subjunktiv unterstellte allgemeine Befolgung von N' in der realen, faktischen Handlungswelt aller voraussichtlich Betroffenen empirisch wahr ist. Eine derartige Norm enthält ein pflichtartiges Befolgungssollen, das den rationalen Willen jedes einzelnen faktischen (oder virtuellen) Teilnehmers an einem praktischen Diskurs für N' im Hinblick auf sein (normrelevantes) faktisches Verhalten in der realen Handlungswelt bindet.“¹

Es ergibt sich also folgende Fallunterscheidung: Fall 1a: Eine Norm N ist gemäß U gültig (weil die Folgen und Nebenfolgen ihrer allgemeinen Anwendung von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können) und auch befolgungsgültig (weil die Unterstellung der allgemeinen Befolgung der Norm N verantwortet werden kann); Fall 1b: Eine Norm N ist gemäß U gültig (weil die Folgen und Nebenfolgen ihrer allgemeinen Anwendung von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können), aber nicht befolgungsgültig (weil die Unterstellung der allgemeinen Befolgung der Norm N nicht verantwortet werden kann); Fall 2a: Eine Norm N ist gemäß U ungültig (weil die Folgen und Nebenfolgen ihrer allgemeinen Anwendung nicht von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können), aber gleichwohl „befolgungsgültig“ (weil die Konsequenzen der „nicht-allgemeinen Befolgung“ der fraglichen Norm von allen Betroffenen rational akzeptiert werden können, sofern die Personen, welche die gültige Norm, deren „Folgenorm“ die fragliche Norm ist, nicht beachten, nur advokatorisch vertreten werden); Fall 2b: Eine Norm N ist gemäß U ungültig (weil die Folgen und Nebenfolgen ihrer allgemeinen Anwendung nicht von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können) und auch nicht „befolgungsgültig“ (weil die Konsequenzen der „nicht-allgemeinen Befolgung“ der fraglichen Norm auch dann nicht von allen Betroffenen rational akzeptiert werden können, wenn die Personen, wel-

¹ Niquet 1996, S. 47 f.

che die gültige Norm, deren „Folgenorm“ die fragliche Norm ist, nicht beachten, nur advokatorisch vertreten werden).

Gegen Niquets Vorschlag für die Bedingungen der Befolgungsgültigkeit einer U-gültigen Norm ist jedoch einzuwenden: Um eine U-gültige Norm N als ‚anwendbar‘ beziehungsweise ‚befolgungsgültig‘ auszuweisen, ist es weder (a) hinreichend noch (b) notwendig, daß die Unterstellung ihrer hinreichend allgemeinen, ‚reziproken‘ Befolgung in einem praktischen Diskurs gegenüber allen möglicherweise Betroffenen zu rechtfertigen ist.

a) Das Kriterium für Befolgungsgültigkeit ist nicht hinreichend. Nehmen wir an, der in Kants Schrift *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* beschriebene Fall ereigne sich in einer moralischen Gemeinschaft, in der das Wahrhaftigkeitsgebot hinreichend allgemein beachtet würde. Nehmen wir weiter an, auch der prospektive Mörder erteile ganz wahrhaftig Auskunft über seine Mordpläne. Ein solcher Fall ist nicht undenkbar.¹ Nimmt man nun Niquets Formulierungen ernst, so ist die U-gültige Norm „Sei wahrhaftig!“ in solchen und ähnlichen Fällen voll befolgungsgültig. Das ist moralisch kontraintuitiv. Niquet kommt in seiner Auseinandersetzung mit Kants Beispielfall allerdings zu einem anderen Ergebnis. Er meint, die Anwendung seines Operationalisierungsvorschlags auf den von Kant beschriebenen Fall führe zum Ergebnis, daß die Wahrhaftigkeitsnorm *nicht* befolgungsgültig sei. Diese Ansicht kann er jedoch nur dadurch aufrechterhalten, daß er pauschalisierend von einem ‚unmoralischen Handeln‘ des Mörders spricht.² Würde Niquet hingegen klar herausstellen, *welche* Norm der Mörder mutmaßlich zu brechen beabsichtigt (das Tötungsverbot), hätte er zum entgegengesetzten Schluß kommen müssen. Er hätte dann sogar die Ansicht vertreten müssen, daß der Gefragte den prospektiven Mörder zwar hätte *erschlagen*, ihn aber nicht hätte *belügen* dürfen, da die Norm, das Lebensrecht fremder Personen zu achten, im Gegensatz zum Wahrhaftigkeitsgebot nicht als befolgungsgültig anzusehen wäre. Dies scheint mir klar für die erste Teilthese zu sprechen: Die Tatsache, daß die Unterstellung einer allgemeinen Befolgung der U-gültigen Norm N gegenüber allen Betroffenen verantwortet werden kann, reicht nicht aus, um N als befolgungsgültig zu charakterisieren.

¹ Matthias Kettner zufolge soll er sich sogar tatsächlich zugetragen haben, wobei der prospektive Mörder zur Begründung seines Anspruchs auf wahrhaftige Auskunft auf Kants Kategorischen Imperativ Bezug genommen haben soll; vgl. Kettner 1992b.

² „Im klassischen Fall des kantischen Lügenverbots kann ja moralisches Handeln auf seiten des prospektiven Mörders nicht unterstellt werden; die Norm, nicht zu lügen (sofern man überhaupt etwas sagt), ist zwar gültig, aber in der von Kant beschriebenen Situation nicht befolgungsgültig. Aus der Perspektive der Reziprozitätsverantwortung würde der Hausbesitzer nicht moralisch handeln, wollte er den Aufenthaltsort des (potentiellen) Mordopfers wahr sagen.“ Niquet 1996, S. 49.

Naheliegender wäre es nun, die von Niquet angeführten Bedingungen für die Befolgungsgültigkeit einer U-gültigen Norm N_1 so umzuformulieren, daß nicht die Unterstellung der hinreichend allgemeinen Befolgung *einer einzelnen* Norm N_1 , sondern die Unterstellung hinreichend allgemeiner Befolgung *aller* U-gültigen Normen N_{1-n} zum Kriterium der Befolgungsgültigkeit von N_1 dient. In Anlehnung an Niquets Formulierung:

Eine Moralnorm N_1 ist befolgungsgültig, wenn N_1 gemäß U (bzw. U') gültig ist und die subjunktiv unterstellte allgemeine Befolgung von N_1 *sowie die* [im Wortlaut von U bzw. U' allerdings *nicht* subjunktiv unterstellte] *allgemeine Befolgung aller anderen U-gültigen Normen N_{2-n}* in der realen, faktischen Handlungswelt aller voraussichtlich Betroffenen empirisch wahr ist.

Diese revidierte Formulierung führt indes nicht immer zu akzeptableren Konsequenzen als die Formulierung Niquets. Wenn Situationen denkbar sind, in denen eine U-gültige Norm suspendiert werden darf, obwohl niemand sonst auf der Welt gegen sie oder irgendeine andere gültige moralische Norm verstößt, dann wäre auch das revidierte Prinzip der Reziprozitätsverantwortung noch als rigoristisch zu kennzeichnen. Gibt es solche Situationen? Stellen wir uns folgenden Fall vor: Ein Asthmatiker bricht nachts in die nächstgelegene Apotheke ein und stiehlt ein Cortisonspray, da dies die einzige Möglichkeit ist, sich dieses für ihn lebensnotwendige Medikament rechtzeitig zu verschaffen. Die U-gültige Norm *neminem laede* wirkt hier im Blick auf den Apotheker – oder dessen Versicherung – intuitiv nicht befolgungsgültig; ihre unbedingte Einhaltung zu fordern, schiene rigoristisch. Gleichwohl mag weder der Apotheker noch irgendjemand sonst gegen U-gültige Normen verstoßen haben. Wie es scheint, kann die Befolgungsgültigkeit von Normen auch durch andere Faktoren restringiert werden als durch die Tatsache, daß sie nicht hinreichend allgemein befolgt werden.

Übrigens wäre ein anderer Befund auch vor dem Hintergrund der Apelschen Konzeption der transzendentalpragmatischen Begründungsarchitektonik unplausibel. In Apels Sicht resultiert ja die Notwendigkeit der verantwortungsethischen Kompensation der in Teil A der Diskursethik vorgenommenen Idealisierungen aus der Tatsache, daß sich die geschichtlichen Anwendungsbedingungen von den Bedingungen der idealen Kommunikationsgemeinschaft unterscheiden. Das Vorliegen einer kommunikativen, nicht-strategischen Einstellung ist aber, wie Gronke betont,¹ nur *eines* der Merkmale der idealen Kommunikationsgemeinschaft,

¹ Vgl. Gronke 1993. Gronke unterscheidet demgemäß zwischen der Form des Universalisierungsgrundsatzes, die im Rahmen einer *idealen* Kommunikationsgemeinschaft angemessen wäre (U_{ideal}), der Form von U, die in einer Gemeinschaft rein kommunikativ eingestellter Interaktionspartner angemessen wäre (U_{komm}) und der Form von U, die in einer *faktischen* Lebenswelt angemessen wäre,

mit denen in der realen Kommunikationsgemeinschaft nicht gerechnet werden kann. Ein anderes Merkmal der idealen Kommunikationsgemeinschaft ist die Entlastung von Handlungsdruck: Der ideale Diskurs ist vollständig zeitenthoben. Dieses Merkmal läßt Niquet in seinem Vorbehalt für die Befolgungsgültigkeit U-gültiger Normen unberücksichtigt. Würde er das Vorliegen unbeschränkter Zeit zur Bedingung der Befolgungsgültigkeit U-gültiger Normen erheben, wären U-gültige Normen freilich in der realen Welt gar nicht mehr befolgungsgültig. Wenn es jedoch zutrifft, daß sich nicht allein aus dem moraldevianten Verhalten von Interaktionspartnern, sondern auch aus anderen Abweichungen der realen Welt von den Bedingungen der idealen Kommunikationsgemeinschaft Probleme für die Verantwortbarkeit oder Zumutbarkeit der Befolgung U-gültiger Normen ergeben können, dann muß Niquets Versuch einer verantwortungsethischen Kompensation der im Begründungsteil A2 vorgenommenen Idealisierungen unvollständig bleiben.¹ Meines Erachtens ist indes die Deutung des Beispielfalls als Fall einer Kollision von Prima-facie-Normen weit plausibler. Rigoristische Konsequenzen lassen sich im Rahmen dieser Deutung vermeiden, indem man die Anwendung von U_h nach dem Muster der ‚plausiblen Deutung‘ der Kantischen Ethik interpretiert (d.h. in Konfliktfällen die Maximenspezifikation vorantreibt).

b) Das Kriterium für Befolgungsgültigkeit ist nicht notwendig. Es scheint also, daß U-gültige Normen mitunter unzumutbar scheinen, obwohl Niquets Kriterium sie als befolgungsgültig ausweist. Gibt es auch Fälle, in denen das Umgekehrte zutrifft? Eindeutig scheint dies bezüglich des *revidierten*, also auf die Befolgung *aller* U-gültigen Moralnormen ausgedehnten Reziprozitätskriteriums

in der „auch mit strategischem und gewaltsamem Verhalten gerechnet werden muß und in der das Handeln auch unter Zwängen struktureller Gewalt steht“ (U_{fakt}); vgl. ebd. S. 286 ff.; Zitat S. 288.

¹ Auch Apel selbst reflektiert nicht überall auf die Zeitdimension, wo es um die Relevanz der Unterschiede zwischen idealer Kommunikationsgemeinschaft und realer Kommunikationsgemeinschaft für die Zumutbarkeit der Anwendung U-gültiger Normen geht. So führt er aus, ein Handeln gemäß U-gültigen Normen sei ohne weiteres verantwortbar, „wenn wir (schon) in einer Welt lebten, in der damit gerechnet werden könnte, daß (1.) alle faktisch befolgten Normen gemäß dem angegebenen Verfahrensprinzip (U) begründet werden könnten, und daß (2.) alle Menschen (zumindest) bereit wären, die im Sinne von (U) begründeten Normen *im allgemeinen* weiter zu befolgen; kurz: die vorgeschlagene Formel (U) wäre als hinreichendes Verfahrensprinzip für die Lösung aller Probleme der Normbegründung bzw. Normenlegitimation akzeptierbar, wenn wir (schon) unter den Bedingungen der im argumentativen Diskurs faktisch antizipierten idealen Kommunikationsgemeinschaft lebten; oder: wenn das Anwendungsproblem der Diskursethik kein geschichtsbezogenes wäre, sondern ein Problem des geschichtlich *voraussetzungslosen Anfangs am Punkt O*“; Apel 1988, S. 128. Offenbar sind die beiden von Apel genannten Bedingungen *keine hinreichende* Beschreibung der Bedingungen der idealen Kommunikationsgemeinschaft. Wenn es daher richtig wäre, daß aus der Differenz zwischen idealer Kommunikationsgemeinschaft und realer Handlungswelt die Unzumutbarkeit einer unmittelbaren Orientierung an dem von Habermas vorgeschlagenen Universalisierungsgrundsatz resultiert, dann ist das Vorliegen der Bedingungen (1) und (2) *kein hinreichendes* Kriterium der Zumutbarkeit der Orientierung an U.

der Fall zu sein. Die Anwendung dieses Prinzips hätte in Anbetracht des moralischen Weltzustandes zur Konsequenz, die Moralität ins Utopische zu verlagern. Niquets ursprünglicher Formulierungsvorschlag, der nur auf die allgemeine Befolgung der *einzelnen* jeweils in ihrer Befolgungsgültigkeit fraglichen Norm Bezug nimmt, scheint in dieser Hinsicht akzeptabler. Trotzdem kann auch er nicht überzeugen. Nehmen wir an, daß in einer Gesellschaft die Norm, das Lebensrecht aller Personen zu achten, so häufig verletzt würde, daß von einer allgemeinen oder wenigstens ‚hinreichend‘ allgemeinen Befolgung dieser Norm nicht die Rede sein könnte. Müßte dann, wie Niquets Kriterium impliziert, die fragliche Norm in der betreffenden Gesellschaft als prinzipiell unanwendbar, also die Tötung von Menschen als grundsätzlich erlaubt gelten? Das scheint, wie oben bereits mit Marcus G. Singer gegen Habermas eingewandt,¹ keineswegs plausibel. Eine Einschränkung der Zumutbarkeit des Tötungsverbots ergibt sich nur unter *zusätzlichen* Bedingungen. Solche Bedingungen sind beispielsweise in dem Moment gegeben, in dem sich die Tatsache der allgemeinen Mißachtung des Tötungsverbots in einem konkreten Fall für einen mutmaßlichen Normadressaten zu einer *Notwehr- oder Nothilfesituation* zuspitzt. Eine solche Situation ist durch die Tatsache der nicht-allgemeinen Befolgung des Tötungsverbots aber nicht hinreichend definiert. Die Beurteilung der Frage, wann U-gültige Normen als befolgungsgültig anerkannt werden sollten, setzt in solchen Fällen eine komplexere Argumentation voraus, als durch Niquets Konzeption der Reziprozitätsverantwortung nahegelegt wird.

4.4.2.2 Niquets Konzeption der „Folgenormen“

Niquets Konzept der Reziprozitätsverantwortung weist zunächst deutliche Parallelen zu Habermas' Zumutbarkeitsüberlegungen auf. Erst in einem zweiten Schritt sucht er Apelsche Motive zur Geltung zu bringen. Während für Habermas die Grenzen der Zumutbarkeit U-gültiger Normen die Grenzen der Moral überhaupt bezeichnen, ist Niquet mit Apel auf der Suche nach Normen, die an die Stelle U-gültiger, aber nicht befolgungsgültiger Normen treten können und auch in nicht-idealen Anwendungssituationen eine moralische Orientierung ermöglichen. Niquet spricht hier von „Folgenormen“.

„Derartige Normen sind dann Thema praktischer Diskurse, wenn sich entsprechende U-gültige Normen als nicht befolgungsverantwortbar im Sinn des empirischen Scheiterns der in sie eingebauten Klausel allgemeiner Reziprozität herausgestellt haben. Folgenormen sind [...] gemäß des Universalisierungsprinzips U bzw. U' un-gültige Normen [...]. Trotzdem aber sind sie in eigentümlicher Weise auf die ihnen entsprechende U-gültige Norm (oder

¹ Siehe oben S. 194 ff.

Gruppe von U-gültigen Normen) bezogen. Und zwar so, daß die nach einer Folgenorm N', die eine Folgenorm der U-gültigen Norm N ist, Handelnden, zusätzlich zu den angegebenen Bedingungen und Restriktionen, der moralischen Verpflichtung unterliegen, in ihrem (und durch ihr) So-Handeln auf die Realisierung eines Zustands hinzuwirken, der die N' entsprechende U-gültige Norm N (oder Gruppe von U-gültigen Normen $N_1 \dots N_n$) in der faktischen Welt realer Handlungskontexte befolgungs-verantwortbar macht. M. a. W.: Die Verpflichtung ist die, auf einen Weltzustand hinzuwirken, in dem die in N eingelassene Bedingung allgemeiner Reziprozität hinreichend erfüllt ist.¹

Folgenormen sind also – im Prinzip – ‚gemäß dem Universalisierungsprinzip un-gültige‘ Normen. Dennoch sollen sie befolgungsgültig sein. Bevor wir die Konzeption der Folgenormen selbst genauer untersuchen, sei bemerkt, daß es Niquet gelingt, die zuletzt (unter b) genannte Schwierigkeit durch die Einführung von Folgenormen partiell zu kompensieren. Er hält es nämlich für möglich, daß U-gültige Normen, die dem oben genannten Kriterium für Befolgungsgültigkeit nicht genügen, sozusagen durch die Hintertür *als ihre eigenen Folgenormen* wieder eingeführt werden:

„In Lebens- und Handlungszusammenhängen hinreichend gut eingespielten und unparteilichen Rechts, Zusammenhängen, die sich zudem auf eine zumindest in den Binnenverhältnissen des Alltags weitgehend funktionierende Moral stützen können, kann die diskursiv angeleitete, faktische Befolgung einer U-gültigen Moralnorm N befolgungsverantwortbar sein, wenn die Befolgung von N das geeignetste Mittel darstellt, eine allgemeine Befolgung von N sicherzustellen oder diesem Zustand näherzukommen, auch dann, wenn es in einem solchen Weltkontext empirisch falsch ist, daß N von allen in Frage kommenden Akteuren befolgt wird. In derartigen Verhältnissen können U-gültige Normen ihre eigenen Folgenormen sein.“²

Niquet scheint hier an die *Vorbildwirkung moralischer Handlungen* zu denken. Solche Handlungen wären dann nicht unmittelbar deshalb geboten, weil die entsprechenden Normen U-gültig sind – hiergegen spricht ja, daß die Reziprozitätsbedingung nicht erfüllt ist –, sondern vielmehr deshalb, weil sie als *effizientes Mittel* der Durchsetzung allgemeiner Befolgung U-gültiger erscheinen. Es handelt sich hier also um eine eigentümliche Variante des von Apel so genannten *moralstrategischen* Handelns – um ein *moralgemäßes* Handeln aus *strategischem* Kalkül, das seinerseits wieder *moralisch* motiviert ist. Wird nun durch die Möglichkeit, daß U-gültige Moralnormen, die aufgrund mangelnder Befolgungsreziprozität zunächst als befolgungsungültig zu charakterisieren wären, als ihre eigenen Folgenormen doch wieder Befolgungsgültigkeit erlangen können, das oben unter b) angesprochene

¹ Niquet 1994, S. 53.

² Niquet 1996, S. 54.

Problem vollständig gelöst? Zunächst scheint es nicht so. Denn das Problem stellt sich ja, wie in unserem Beispiel deutlich wurde, auch in Situationen, in denen von Zusammenhängen gut eingespielten und unparteilichen Rechts oder einer weitgehend funktionierenden Moral nicht die Rede sein kann. In solchen Fällen ist kaum mit einer Vorbildwirkung des eigenen moralkonformen Handelns zu rechnen. Das eigene N-gemäße Handeln könnte zur Verwirklichung einer Praxis der *allgemeinen* N-Befolgung höchstens insofern beitragen, als es in der Gesamtsumme der Handlungen mitgezählt wird: *Als* moralische Handlung stellt natürlich *jede* singuläre Handlung einen Schritt zur Realisierung von Bedingungen allgemeiner Moralität dar, auch wenn sie nicht entsprechende Nachfolgehandlungen zu motivieren vermag. Man könnte also argumentieren, bereits diese Tatsache reiche aus, um eine U-gültige, aber nicht allgemein befolgte Norm N als ihre eigene Folgenorm wieder reziprozitätsverantwortbar zu machen, sofern nicht andere, noch effizientere Maßnahmen zur Annäherung an einen Zustand allgemeiner N-Befolgung zur Verfügung stehen. Dementsprechend ließe sich folgende Ausnahme von Niquets Prinzip der Reziprozitätsverantwortung formulieren:

Eine U-gültige Norm N, die aufgrund einer nicht hinreichend allgemeinen Befolgung das Kriterium der Reziprozitätsverantwortbarkeit nicht erfüllt, kann als ihre eigene Folgenorm befolgungsgültig sein, sofern ihre Befolgung der Vergrößerung der Zahl der N-Befolgungen dient und wenn nicht andere, effizientere Mittel zur Erreichung dieses Zwecks zur Verfügung stehen.

Ein *erster* Einwand gegen dieses Prinzip liegt darin, daß die teleologische Orientierung, die nach Niquet für die Generierung von Folgenormen leitend sein soll, sich jeweils nur auf die Verwirklichung eines Zustands der allgemeinen Befolgung derjenigen Normen bezieht, deren Folgenormen sie sind. Mir scheint, daß hier wiederum ein Fehler vorliegt, den Apel bislang vermieden hat, und der bereits oben die Erwägung eines revidierten Kriteriums für Reziprozitätsverantwortung motiviert hatte: Es ist ja denkbar, daß die Befolgung einer U-gültigen Norm N_1 in einer bestimmten Situation zwar der Verwirklichung des Zustands allgemeiner N_1 -Befolgung am besten dient, der Verwirklichung des Zustandes allgemeiner Befolgung einer anderen und vielleicht ebenso wichtigen U-gültigen Norm N_2 jedoch abträglich ist. Die teleologische Orientierung, die Folgenormen verkörpern, müßte sich daher auf die Herstellung eines Zustandes der allgemeinen Befolgung aller U-gültigen Normen beziehen. Niquet selbst scheint allerdings, wie eine bereits zitierte Passage belegt,¹ unschlüssig zu sein, ob das Ziel einer Folgenorm in der Maximierung des Grads der Befolgung ihrer jeweiligen U-gültigen Ausgangsnorm oder des Grads der Befolgung *aller* U-gültigen Normen liegt. Ein *zweiter* Einwand

¹ Vgl. Niquet 1994, S. 53.

läßt sich im Rückgriff auf das Beispiel der Notwehrsituation entwickeln. Obigem Prinzip zufolge hätte eine in ihrem Leben bedrohte Person nur dann ein Recht auf Notwehr, wenn die dafür notwendigen Maßnahmen *rein quantitativ* mutmaßlich weniger Übertretungen der U-gültigen Norm N beinhalten und zur Folge haben, als die Aktionen der Angreifenden – *unabhängig davon, wie diese Übertretungen motiviert sind*. Dies scheint zumindest vor dem Hintergrund *deontologischer* moralischer Intuitionen unplausibel. Tatsächlich handelt es sich bei dem vorgeschlagenen Prinzip ja um eines, das die Gesamtsumme ‚moralischen‘ (genauer: moral-konformen bzw., wie Kant sagen würde, „pflichtgemäßen“) Handelns zum Gegenstand eines konsequentialistischen Maximierungskalküls macht – ähnlich wie der von Nozick so genannte „Utilitarismus der Rechte“¹. Prinzipiell ergeben sich aus dem Versuch einer Einbettung ‚deontologischer‘ Präskriptionen in ein teleologisches Maximierungskalkül kaum lösbare Schwierigkeiten.² Selbst wenn jedoch der zweite Einwand gegen Niquets Kriterium für Befolgungsgültigkeit (b) durch die von Niquet eingeräumte Möglichkeit, daß nicht allgemein befolgte U-gültige Normen als ihre eignen Folgenormen indirekt Befolgungsgültigkeit erlangen können, hinfällig würde, bliebe der erste Einwand (a) weiterhin gültig. Wenn aber das Kriterium der Reziprozitätsverantwortung als Bedingung der Befolgungsgültigkeit unhaltbar ist, tangiert das die von Niquet entworfene Gesamtkonzeption der Normanwendung, selbst wenn gegen deren weitere Ausführungen (etwa bezüglich der Rechtfertigung von Folgenormen) nichts einzuwenden wäre. Indes ist meines Erachtens auch das Konzept der Folgenormen nicht überzeugend.

Die Konzeption der Folgenormen soll klären, welche alternative Norm N' befolgt werden soll, wenn eine U-gültige Norm N mangels allgemeiner Befolgung befolgungsgültig erscheint. Niquet diskutiert zunächst, ob die Bedingungen, unter denen eine Folgenorm N' als befolgungsgültig anzusehen ist, durch folgende Formulierung definiert werden können:

„Eine [...] Folgenorm N' heißt befolgungsgültig, wenn die voraussichtlichen Konsequenzen und Nebenfolgen einer nicht-allgemeinen Befolgung von N' für die Befriedigung der Interessen und Präferenzen jedes Betroffenen von allen faktischen N-Befolgern und von allen faktisch von der nicht-allgemeinen Befolgung von N Betroffenen rational akzeptiert werden könnten.“³

Offensichtlich ist diese Formulierung an Habermas' Vorschlag für ein diskurs-ethisches Universalisierungsprinzip angelehnt. In zwei Punkten weicht sie jedoch davon ab: *Erstens* wird der Kreis derjenigen, die am Begründungsdiskurs teilneh-

¹ Nozick 1976, S. 39.

² Vgl. Werner 2002.

³ Niquet 1996, S. 51.

men dürfen, eingeschränkt. Personen, welche die U-gültige Norm N mißachten, werden aus dem Diskurs ausgeschlossen. Ob sie die Anwendung der Norm N' im fraglichen Fall als akzeptabel oder inakzeptabel bewerten, ist für deren Befolgungsgültigkeit irrelevant. Berücksichtigt werden nur die Interessen und Präferenzen derjenigen Personen, die N befolgen, sowie derjenigen, die von der Tatsache, daß N nicht allgemein befolgt wird, direkt betroffen sind. Was das bedeutet, macht Niquet am folgenden Beispiel klar: Wenn über die Frage befunden werden soll, welche Maßnahmen zur Befreiung der Insassen eines Internierungslagers, die Opfer schwerwiegender systematischer Menschenrechtsverletzungen sind, legitimerweise ergriffen werden dürfen, dann kommt der Tatsache, ob die Angehörigen der Wachmannschaft, die jene Verbrechen zu verantworten haben, die Befreiungsmaßnahmen akzeptieren können oder nicht, keine Bedeutung zu. Niquet unterstellt hierbei – meines Erachtens zu Recht –, daß auch gewaltsame Maßnahmen, die das Leben der Angehörigen der Wachmannschaft bedrohen, unter Umständen moralisch gerechtfertigt werden können. Darüber hinaus unterstellt er, es sei „nicht sinnvoll, ja möglicherweise absurd, in Fällen wie der Beispielsituation von unmittelbar Betroffenen moralischer Gewaltanwendung Zustimmung zu einer Handlungsweise zu erhoffen, die möglicherweise deren eigenes Leben beendet“¹. Der *zweite* Unterschied zwischen Habermas' Formulierung von U und Niquets Kriterium der Befolgungsgültigkeit von Folgenormen liegt darin, daß gemäß letzterem die Konsequenzen und Nebenfolgen nicht der allgemeinen, sondern einer „nicht allgemeinen“ Befolgung von N' erwogen werden sollen. Niquet selbst hält diesen ersten Vorschlag für ein Kriterium der Befolgungsgültigkeit von Folgenormen für unhaltbar. Er meint, daß die Präferenzen und Interessen auch beispielsweise der Angehörigen der Wachmannschaft nicht unter den Tisch fallen dürften. Es müsse „eine Art Verhältnismäßigkeitsprinzip“ integriert werden, in dem Sinne, daß „die Interessen jedes einzelnen aktual Betroffenen im voraussichtlich geringstmöglichen Umfang beschädigt oder verletzt werden“². Daher schlägt er folgendes revidiertes Prinzip vor:

„Eine [...] Folgenorm N' (zu einer U-gültigen Moralnorm N) heißt befolgungsgültig, wenn die voraussichtlichen Konsequenzen und Nebenfolgen einer nicht-allgemeinen Befolgung von N' für die Befriedigung der Interessen und Präferenzen jedes einzelnen von allen faktischen N-Befolgern, von allen faktisch von der nicht-allgemeinen Befolgung von N Betroffenen und von allen advokatorisch vertretenen Betroffenen der Befolgung von N rational akzeptiert werden könnten.“³

¹ Niquet 1996, S. 52.

² Ebd.

³ Niquet 1996, S. 51.

Dieses Prinzip weist meines Erachtens mindestens fünf Probleme auf: *Erstens* ist die Identifizierung der „von der nicht-allgemeinen Befolgung von N Betroffenen“ mit den ‚Opfern‘ der nicht-allgemeinen Befolgung von N unberechtigt. *Zweitens* kann die Unterscheidung von N-Befolgern und denjenigen, die N nicht befolgen, nicht die Funktion erfüllen, die Niquet ihr zuschreiben will. *Drittens* wirft die Tatsache Probleme auf, daß Niquet auf der Bedingungsseite nur die Befolgung jeweils *einer* U-gültigen Norm thematisiert. *Viertens* ist der Sinn des Übergangs von der realen zur advokatorischen Vertretung der Interessen derjenigen Personen, welche die U-gültige Norm N nicht befolgen, unklar. *Fünftens* ist der Versuch, die Legitimität einer „nicht-allgemeinen Befolgung“ moralischer Präskriptionen überhaupt zum Gegenstand eines rationalen Diskurses zu machen, aus argumentationslogischen Gründen zum Scheitern verurteilt – nur die *allgemeine* Befolgung einer *hinreichend spezifischen* – explizite Ausnahmen zulassenden – Norm ist überhaupt einer rationalen Beurteilung zugänglich.

Die Eingrenzung der Opferperspektive. Niquet möchte zwischen der Täter- und Opferperspektive unterscheiden, indem er nur den Opfern normdevianten Verhaltens ein Recht auf Partizipation an praktischen Diskursen einräumt, den Tätern hingegen nur ein Recht auf advokatorische Vertretung zugesteht. Selbst wenn man diese Intention für sinnvoll erachtet, scheint die Identifizierung der „von der nicht-allgemeinen Befolgung von N Betroffenen“ mit den ‚Opfern‘ der nicht-allgemeinen Befolgung (also beispielsweise den Insassen des Internierungslagers) unberechtigt. Von der nicht-allgemeinen Befolgung U-gültiger Normen sind ja nicht nur die durch das normdeviante Handeln Geschädigten, sondern auch – beispielsweise – deren Nutznießer „betroffen“: Würde man das von Niquet aufgestellte Kriterium wörtlich nehmen, so wären, um im Beispiel zu bleiben, auch die Profiteure des Systems der Internierungslager am praktischen Diskurs über die Legitimität von Befreiungsmaßnahmen zu beteiligen. Dieses Problem läßt sich natürlich leicht ausräumen, indem man die Formulierung „die von der nicht-allgemeinen Befolgung von N Betroffenen“ durch die Formulierung „die durch die nicht-allgemeine Befolgung von N Geschädigten“ ersetzt.

Die Unterscheidung zwischen N-Befolgern und -Nichtbefolgern. Auch die in Niquets Prinzip vorgesehene Differenzierung von Personenkreisen je nachdem, ob die zu ihnen zählenden Personen die U-gültige Norm N befolgen oder nicht, scheint indes fragwürdig: Niquet geht ja davon aus, daß es *gute moralische Gründe* dafür geben kann, eine U-gültige Norm N nicht zu befolgen. Aus diesem Grund muß damit gerechnet werden, daß es eine Gruppe von Personen gibt (z.B. dieje-

nigen, die sich an Niquets Anwendungsmodell orientieren), welche die U-gültige Norm N nicht befolgen und gleichwohl moralisch sozusagen ‚besten Willens‘ sind. Diese Personen als direkte Teilnehmer aus praktischen Diskursen auszuschließen, scheint unbegründet. Man könnte nun versuchen, Niquets Prinzip dadurch zu retten, daß man nicht auf die Tatsache Bezug nimmt, ob Personen oder Personengruppen die U-gültige Norm N tatsächlich befolgen oder nicht, sondern vielmehr auf ihren guten Willen, die U-gültige Norm N zu befolgen, beziehungsweise auf die Natur der Gründe, aus denen sie die betreffende Norm nicht befolgen. Es liegt jedoch auf der Hand, daß das Kriterium dadurch an Operationalisierbarkeit verlieren würde. Denn in vielen Situationen wird man nicht zu hinreichender Sicherheit über die Motive eines normdevianten Verhaltens kommen können, ohne in einen realen Diskurs mit dem jeweiligen Akteur einzutreten. Solange die Zumutbarkeit eines realen Diskurses selbst unklar ist, kann man also nur auf diejenigen Motive Bezug nehmen, deren Vorhandensein man bei der entsprechenden Person oder Personengruppe vernünftigerweise unterstellen kann. Eine andere Möglichkeit läge darin, daß man statt von N-Befolgern von Personen spricht, die N immer dann befolgen, wenn N ‚reziprozitätsverantwortbar‘ und daher befolgungsgültig ist. Es ergäbe sich demnach die folgende revidierte Formulierung:

Eine solche Folgenorm N' (zu einer U-gültigen Moralnorm N) heißt befolgungsgültig, wenn die voraussichtlichen Konsequenzen und Nebenfolgen einer nicht-allgemeinen Befolgung von N' für die Befriedigung der Interessen und Präferenzen jeder einzelnen von allen Personen, die N immer dann befolgen, wenn N auch von den übrigen befolgt wird, von allen faktisch durch die nicht-allgemeine Befolgung von N Geschädigten und von allen advokatorisch vertretenen Betroffenen der Befolgung von N' rational akzeptiert werden könnten.

Die Beschränkung auf nur eine U-gültige Norm. Ein weiterer Einwand ergibt sich, wie schon in Zusammenhang mit dem Kriterium für die Befolgungsgültigkeit U-gültiger Normen, aus der Beschränkung des Blickwinkels auf jeweils nur *eine* Norm. Daß diese zu unplausiblen Ergebnissen führt, läßt sich an Niquets eigenem Beispiel verdeutlichen. Nähme man Niquets Prinzip ernst, müßten sich die Angehörigen der Wachmannschaft eines Internierungslagers nur dann mit einer advokatorischen Vertretung ihrer Interessen und Präferenzen innerhalb eines Diskurses, der über die Zulässigkeit von Maßnahmen zur Befreiung der Internierten zu entscheiden hätte, zufrieden geben, wenn die Befreiungsmaßnahmen einen Bruch genau derjenigen U-gültigen Norm(en) beinhalteten, welche von den Angehörigen der Wachmannschaft ebenfalls mißachtet werden. Nehmen wir an, es wäre möglich, die Insassen des Internierungslagers durch eine geschickte Täu-

schungsaktion unblutig zu befreien. Nehmen wir weiter an, daß die Lagerinsassen von den Angehörigen der Wachmannschaft zwar Folter und willkürliche Erschießungen zu gewärtigen haben, die Angehörigen der Wachmannschaft jedoch das Wahrhaftigkeitsgebot im allgemeinen beachten. In diesem Fall wäre es nach Niquets Prinzip nicht gerechtfertigt, den Mitgliedern der Wachmannschaft ein Recht auf eine direkte Vertretung ihrer Interessen und Präferenzen abzusprechen. Würde hingegen über Befreiungsmaßnahmen beraten, welche die Tötung von Wachleuten beinhalten, müßten sich diese mit einer advokatorischen Vertretung zufriedengeben. Natürlich könnte man auch hier versuchen, Niquets Prinzip ein weiteres Mal zu revidieren. Und ebenso wie beim Prinzip der Reziprozitätsverantwortung erweist sich auch die revidierte Fassung des Prinzips der Befolgungsgültigkeit von Folgenormen als nicht unproblematisch. Sie müßte ungefähr so lauten:

Eine solche Folgenorm N' (zu einer U-gültigen Moralnorn N) heißt befolgungsgültig, wenn die voraussichtlichen Konsequenzen und Nebenfolgen einer nicht-allgemeinen Befolgung von N' für die Befriedigung der Interessen und Präferenzen jeder einzelnen von allen Personen, die alle U-gültigen Normen N_1 - N_n in allen Fällen befolgen, in denen diese Normen auch von allen anderen befolgt werden, von allen faktisch durch die nicht-allgemeine Befolgung von N Geschädigten und von allen advokatorisch vertretenen Betroffenen der Befolgung von N' rational akzeptiert werden könnten.

Ist es tatsächlich vernünftig, den Kreis derer, die ein Recht auf die direkte Vertretung ihrer Interessen und Präferenzen geltend machen können, auf diejenigen einzuschränken, die faktisch gar nicht gegen befolgungsgültige U-gültige Normen verstoßen? Zunächst erscheint es – auch in Zusammenhang mit Niquets Beispielfall – schwer zu begründen, warum eine solche Einschränkung nötig oder sinnvoll sein sollte. Darüber hinaus könnte es sehr wohl sein, daß der Kreis der Teilnahmeberechtigten dann allzu klein würde. Das würde desto mehr gelten, wenn wir nicht die erste Revision des Prinzips der Befolgungsgültigkeit von Folgenormen bereits vorausgesetzt hätten, denn dann müßten auch alle diejenigen Personen ausscheiden, die irgendwelche U-gültigen Normen aus verantwortungsethisch rechtfertigbaren Gründen mißachtet hätten.

Der Sinn der advokatorischen Vertretung der ‚Täter‘. Es ist auch nicht ohne weiteres klar, ob das Problem, das Niquet zur Revision seines ersten Vorschlags für ein Kriterium zur Ermittlung von Folgenormen geführt hat, durch die zweite Fassung dieses Kriteriums überhaupt ausgeräumt werden konnte. Diese besagt, daß bei der Ermittlung einer befolgungsgültigen, aber nicht U-gültigen Norm N' , die eine Folgenorm von N darstellt, eine direkte Vertretung der Interessen derjenigen Personen, welche die U-gültige Norm N nicht befolgen, ausgeschlossen ist.

Allerdings dürften diese Interessen auch nicht völlig unbeachtet bleiben. Vielmehr müßten sie durch advokatorische Vertretung zur Geltung gebracht werden. Diese Auffassung ist meines Erachtens präzisierungsbedürftig. Zunächst ist zu klären, was eine advokatorische Vertretung von Personen in diesem Kontext bedeuten kann. Üblicherweise besteht ja der Sinn einer advokatorischen Vertretung darin, *genau diejenigen* Interessen, Präferenzen oder Bedürfnisse zur Geltung zu bringen, welche auch von den jeweiligen Personen selbst geltend gemacht würden, wenn sie wirklich am Diskurs teilnehmen würden. Wenn man dieses Verständnis der advokatorischen Vertretung zugrunde legt, scheint die Forderung, die Personen, die N nicht befolgten, dürften nicht direkt an den Diskursen zur Begründung der Folgenorm N' teilnehmen, müßten aber advokatorisch vertreten werden, zunächst unverständlich. Wenn Person P₁ die Norm N' auf keinen Fall akzeptieren kann, eine Person P₂ als advokatorische Vertreterin von P₁ hingegen N' für akzeptabel hält, dann kann dies entweder bedeuten, daß es sich bei P₂ um eine schlechte Vertreterin von P₁ handelt, insofern sie die Bedürfnisse und Interessen von P₁ nicht richtig erkennt oder gewichtet, oder, daß die Rationalitätsansprüche, die P₁ und P₂ mit ihren Urteilen über die Akzeptabilität von Konfliktregelungen erheben, nicht (beide) berechtigt sind. Eine dritte Möglichkeit scheint nicht zu bestehen. Der advokatorischen Interessenvertretung den Vorzug vor einer faktischen Inklusion der Betroffenen in reale Diskurse zu geben, kann nun legitimerweise kaum darauf zielen, daß die Bedürfnisse und Interessen der Betroffenen von ihren Vertretern in Art und Gewicht verkannt oder jedenfalls nicht angemessen geltend gemacht werden. Der advokatorischen Interessenvertretung den Vorzug vor einem faktischen Diskurs mit den Betroffenen zu geben, kann nur dann potentiell gerechtfertigt sein, wenn der zweite Fall vorliegt; genauer: wenn das Urteil über die Akzeptabilität der strittigen Konfliktregelung bzw. Norm (N'), das die Vertreter (P₂) fällen würden, voraussichtlich ‚rationaler‘ ist, als das von den Betroffenen selbst (P₁) zu erwartende Urteil. Rationaler kann es wiederum in verschiedener Hinsicht sein: Denkbar ist beispielsweise, daß die Betroffenen mangels kognitiver Fähigkeiten die Folgen einer bestimmten Konfliktregelung nicht wirklich ermessen können. Denkbar ist auch, daß sie mangels Fähigkeit zur Rollenübernahme nicht hinreichend in der Lage sind, zur Vergleichbarkeit unterschiedlicher Bedürfnisse und Interessen verschiedener Betroffener qualifiziert Stellung zu nehmen. Schließlich ist denkbar, daß sie nicht bereit sind, diejenigen Interessen, die sie selbst in den Diskurs einbringen – oder einbringen müßten, wenn sie wirklich daran teilnehmen würden –, auf ihre rationale Akzeptabilität (auch) aus der Perspektive Anderer hin zu prüfen, und/oder nicht bereit sind, das Ergebnis einer solchen Prüfung als für das eigene Handeln verbindlich zu akzeptieren. Niquets Beispiel darf man

wohl so interpretieren, daß bei den Wachleuten letzteres zutrifft: Nach den bisherigen Erfahrungen ist es wahrscheinlich, daß sie nicht bereit wären, ihre gegenwärtige, in gravierender Weise unmoralische Handlungsweise vorbehaltlos einem moralischen Legitimitätsdiskurs unter Beteiligung aller Betroffener zu unterwerfen und ihre zukünftige Handlungsorientierung vom Ergebnis dieses Diskurses abhängig zu machen. Bei ihrer Exklusion aus dem Diskurs über die Legitimität einer „Strategiekonterstrategie“¹, mit der auf ihre eigene, moralische Rechte Anderer verletzende Handlungsweise reagiert werden könnte, handelt es sich also im Grunde um eine *Selbstexklusion*: Nur weil und sofern mit einigermaßen großer Wahrscheinlichkeit unterstellt werden kann, daß die Wachleute an einem praktischen Diskurs gar nicht ernsthaft und ohne Vorbehalt teilnehmen würden (sofern sie *prima facie* nicht bereit scheinen, ihre bisherige, in gravierender Weise gegen diskurskonstitutive Regeln verstoßende Handlungsweise aufzugeben), kann es gerechtfertigt sein, sie aus dem Diskurs über angemessene Mittel der Notwehr bzw. Nothilfe ‚auszuschließen‘. Insofern bedarf Niquets These der Präzisierung, es sei „nicht sinnvoll, ja möglicherweise absurd, in Fällen wie der Beispielsituation von unmittelbar Betroffenen moralischer Gewaltanwendung Zustimmung zu einer Handlungsweise zu erhoffen, die möglicherweise deren eigenes Leben beendet“²: Mutmaßlich würden die Betroffenen tatsächlich *faktisch* nicht zustimmen; aber nur deshalb, weil sie sich auf eine (im starken Sinne) *rationale* Prüfung der vorliegenden Handlungsorientierungen gar nicht erst einlassen. Täten sie dies hingegen, so müßten sie ihre bisherigen, öffentlich nicht zu vertretenden Handlungsweisen aufgeben und damit entfele schon der Konflikt, zu dessen Lösung der Diskurs über angemessene Maßnahmen einer „Strategiekonterstrategie“ allererst nötig wurde. Dabei ist übrigens nicht ausgeschlossen, daß die Angehörigen der Wachmannschaft der Ansicht wären, ein Recht auf Notwehr bzw. Nothilfe zu haben, *wenn sie sich selbst* in der Situation der Gefangenen befänden, und daß sie eben nur den *Rollentausch* verweigern, der sie zu der Einsicht brächte, daß ihre eigene Handlungsweise nicht rechtfertigbar ist. Daß von ihnen keine Zustimmung zu einer entsprechenden Handlungsweise der Nothilfe bzw. Notwehr zu erwarten ist, ist insofern möglicherweise nicht ganz richtig: Denn vielleicht ist ihr Urteil gar nicht konsistent (weil sie es nicht als *universelles* Urteil vertreten würden) oder es besteht eine Inkonsistenz zwischen Urteilen und Handeln. Für das von Niquet vorgeschlagene Kriterium der Befolgungsgültigkeit von Folgenormen ergibt sich aus diesen Überlegungen folgendes: Die Tatsache, daß bestimmte Personen U-gültige Normen faktisch nicht befolgen, ist kein hinreichender Grund,

¹ Vgl. Kettner 1992a.

² Niquet 1996, S. 52.

sie von der Teilnahme an Diskursen über Maßnahmen, von denen sie selbst betroffen sind, auszuschließen. Hinzutreten muß die Tatsache, daß sie aller Wahrscheinlichkeit nach nicht bereit sind, ihre Handlungsweise zum Gegenstand eines vorbehaltlosen Legitimationsdiskurses zu machen und sie gegebenenfalls entsprechend zu ändern. Aber auch damit erhält man noch kein *vollständiges* Kriterium für die Legitimation einer entsprechenden Diskursexklusion. Denn wenn nicht schon der *Versuch* einer Einbeziehung der N-Nichtbefolger in faktische Diskurse über die Legitimität sie selbst in gravierender Weise betreffende Maßnahmen – aller Wahrscheinlichkeit nach – ebenfalls gravierende Nebenfolgen für legitime Bedürfnisse oder Interessen *Dritter* hätte (in Niquets Beispielfall: das Scheitern des Befreiungsplans und damit die Fortdauer oder Verschärfung der Situation der ständigen Menschenrechtsverletzungen ausgesetzten Internierten), dann wäre der Verzicht auf den Versuch, in einem realen Diskurs eine vernünftige Einigung auch mit den N-Nichtbefolgern anzustreben und sie von der moralischen Verwerflichkeit ihrer bisherigen Handlungsweise zu überzeugen, auch dann illegitim, wenn die Chance einer solchen Einigung gering ist.

Die Struktur, die damit zum Vorschein kommt, ist wieder einmal die Struktur einer *Kollision prima-facie-gültiger moralischer Präskriptionen*: Die Prima-facie-Pflicht zur Einbeziehung von Personen in faktische Diskurse über sie selbst betreffende Maßnahmen kollidiert mit anderen moralischen Prima-facie-Pflichten (in diesem Fall: der Verpflichtung, moralische Grundrechte Dritter zu gewährleisten, oder dem Recht, entsprechende eigene Grundrechte durchzusetzen). Ähnlich wie in dem von Tugendhat beschriebenen Fall der Ehekrise¹ liegt das Problematische des von Niquet angeführten Beispiels darin, daß der Versuch einer Problemlösung im realen Diskurs *selbst* eine rechtfertigungspflichtige Handlung darstellt, die das Spektrum möglicher Anschlußoptionen beeinflusst. Im Zusammenhang mit dem generellen Problem der Diskursbegrenzung hatten wir auch schon gesehen, daß solche Selbstbezüglichkeitsprobleme kein spezifisches Problem der Diskursethik darstellen (wenngleich es sich im Rahmen einer Ethik, welche nach Möglichkeit die *faktische* Einbeziehung der Betroffenen vorsieht, oft gravierender darstellt als im Rahmen solipsistischer Ethiken).² Aporetische Konsequenzen würden sich aber nur dann ergeben, wenn man die Verpflichtung zur Durchführung realer Diskurse unter Einbeziehung aller Betroffenen als strikt befolgungsgültige Verpflichtung – und nicht nur als prima-facie-gültigen Verpflichtungsgrund – interpretiert.

¹ Tugendhat 1993, S. 171 f.

² Vgl. oben S. 191 ff.

„Nicht-allgemeine“ Befolgung von Normen? Wenn es zutrifft, daß Problemsituationen wie das von Niquet skizzierte Beispiel als Fälle von Normenkollisionen zu rekonstruieren sind,¹ kann die Bemühung um eine adäquate moralische Antwort auf solche Situationen nur auf die Begründung einer *hinreichend spezifischen universellen Präskription* abzielen; einer Präskription, der im Prinzip alle würden zustimmen müssen, sofern sie zur ernsthaften Diskursteilnahme bereit und fähig sind. Dies ist jedoch nicht die Lösung Niquets. Das gravierendste Problem des von ihm vorgeschlagenen Kriteriums für die Befolgungsgültigkeit von Folgenormen liegt in der Rede von einer „nicht-allgemeinen Befolgung“ der Folgenormen. Niquets Rede von einer „nicht allgemeinen Befolgung“ der Folgenormen legt nahe, daß die Handlungsweisen, um deren Rechtfertigung es in Teil B der Diskursethik geht, nicht universellen Präskriptionen folgen, sondern *singuläre Handlungsweisen* sind. Dies widerspricht der Erkenntnis, daß Handlungsweisen nur in der Form universalisierbarer Präskriptionen rechtfertigbar sind. Demgemäß müßte bei der Ermittlung der Befolgungsgültigkeit einer Folgenorm N' stets unterstellt werden können, daß diese Folgenorm N' *zumindest in allen qualitativ identischen Situationen* ebenfalls befolgungsgültig ist.² Eine „nicht allgemeine“ Befolgung hingegen kann gar nicht sinnvollerweise zum Gegenstand einer argumentativen Legitimitätsprüfung gemacht werden. Behauptungen, Argumente oder Gründe beanspruchen stets eine die konkrete Situation transzendierende Gültigkeit. Singuläre Handlungsweisen oder Normen können als solche gar nicht ins Medium der Argumentation eintreten. Sie sind nicht rechtfertigungsfähig. Das Problem der Befolgungsgültigkeit einer fraglichen Norm oder Folgenorm kann nur dann argumentativ geklärt werden, wenn diese als *semantisch universelle* Norm formuliert ist, und dies ist wiederum möglich, wenn die Kontexte, innerhalb derer bestimmte Handlungsweisen zulässig sind, explizit mit in die Normenformulierung aufgenommen werden. Die „nicht allgemeine“ Befolgung einer Norm muß wenigstens implizit als Begründung einer neuen, spezifischeren Norm verstanden werden können, ebenso, wie ein Präzedenzfall als spezifizierende Fortschreibung der zugrundeliegenden Rechtsnormen verstanden werden kann.³ Niquet hat daher zwar recht, wenn er behauptet, „allgemeine Zustände der Gewaltanwendung

¹ Genau gesagt spielen Normenkollisionen auf zwei Ebenen eine Rolle: Auf der prozeduralen Ebene kollidiert die Prima-facie-Verpflichtung zur Inklusion auch und zumal der Handlungsbetroffenen (in diesem Fall: der Angehörigen der Wachmannschaft) mit anderen moralischen Präskriptionen (in diesem Fall: der Pflicht zur Durchsetzung der moralischen Grundrechte der Internierten). Auf der Inhaltsebene kollidieren Interessen der verschiedenen Handlungsbetroffenen (Interessen der Angehörigen der Wachmannschaft mit Interessen der Internierten).

² Vgl. Hare 1974.

³ Vgl. Wellmer 1986, S. 16.

oder des Lügens“ könnten „rational nicht gewollt werden“¹. Von einer derart ‚allgemeinen‘ – im Sinne von: *generellen* – Form können *Folgenormen* aber nicht sein, wenn sie Aussicht auf Begründbarkeit haben sollen. In Niquets Beispiel geht es ja in Wahrheit gar nicht um die Rechtfertigung einer *generellen* Praxis der Gewaltausübung. Er selbst spricht gelegentlich von einer „Norm der punktuellen Gewaltanwendung“. Gegen die Universalisierbarkeit *dieser* Norm ließe sich aber – sofern in universellen Termini spezifiziert wird, was mit ‚punktuell‘ gemeint sein soll – gerade nicht mehr anführen, daß „ein allgemeiner Zustand der Gewaltanwendung nicht rational gewollt werden kann“². In seinem Vorschlag für ein Kriterium der Befolgungsgültigkeit von Folgenormen legt Niquet indes nahe, es gehe nicht um die universell gültige Rechtfertigung einer ‚Norm der kontextspezifischen, punktuellen Gewaltanwendung‘, sondern um die *kontextrelative Rechtfertigung* einer ‚Norm der allgemeinen Gewaltanwendung‘. Meines Erachtens kommen als befolgungsgültige ‚Folgenormen‘ jedoch nur kontextspezifische Normen in Betracht, welche die Form haben: „In Kontexten von der Art K, in denen die gültige generelle Norm N₁ mit der gültigen generellen Norm N₂ kollidiert, verdient N₂ den Vorzug.“ Oder, in Form eines Beispiels gebracht: „Wenn man zwischen dem Wahrhaftigkeitsgebot und der Pflicht, das Leben eines unschuldig Verfolgten zu retten, wählen muß, darf man ausnahmsweise lügen, um das Leben des Verfolgten zu retten.“ Damit ist jedoch einer im Vergleich zum Modell Niquets völlig anderen Anwendungskonzeption der Weg gebahnt, die sich im Anschluß an die oben entworfene ‚plausible Deutung‘ der Kantischen Ethik gewinnen läßt.

4.4.3 Wolfgang Kuhlmann: Diskursethik als Aktethik

Eine radikale Revision der transzendentalpragmatischen Anwendungskonzeption hat neuerdings Wolfgang Kuhlmann vorgeschlagen. Während Kuhlmanns frühere Überlegungen noch eng an Apels Anwendungsmodell orientiert waren,³ plädiert er nun „– mit Wellmer – für eine handlungsdeontologische Auffassung der Diskursethik“⁴, der zufolge „*das Moralprinzip selbst direkt auf die Situation angewendet wird*“⁵. Entsprechend kritisiert er – ganz im Sinne der hier angestellten Überlegungen – die von der überwiegenden Mehrzahl der Diskursethiker insinuierte Deutung der Diskursethik als (mehrstufige) *Normenethik*. Der eigentliche Gegenstand des diskursethischen Rechtfertigungsbemühens seien nicht Normen,

¹ Niquet 1996, S. 53.

² Niquet 1996, S. 51.

³ Siehe die Bemerkungen und Belege in der Einleitung, S. 23.

⁴ Kuhlmann 2002, S. 342.

⁵ Kuhlmann 2002, S. 340.

sondern spezifische Handlungsweisen in konkreten Situationen. Das heiße indes nicht, „daß man die Situation nur mit *einem* Satz, in dem das Moralprinzip üblicherweise formuliert wird“ konfrontiere:

„Angewendet werden soll das Moralprinzip im Lichte aller Erfahrungen, die wir im Umgang mit der Moral gemacht haben und die sich in Normen, Regeln und Wertungen sedimentiert haben [...]. Alles, was die Komplexität der Situation angemessen zu bewältigen helfen kann, ist heranzuziehen erlaubt, ja sogar geboten. Allerdings bleiben die jeweils herangezogenen Normen, Regeln und Wertungen dem Moralprinzip strikt untergeordnet. Sie werden bloß hilfsweise, als vorläufige, bisher bewährte Konkretisierungen und Veranschaulichungen des Moralprinzips [...] ins Spiel gebracht, dabei aber ständig kontrolliert und wenn nötig korrigiert durch das Moralprinzip. Normen sind hier also durchaus im Spiel, aber nicht als dasjenige, worin Moral sich am Ende vor Ort verbindlich zur Geltung bringt, sondern als Sedimente von Erfahrungen, als wichtige Topoi und Gesichtspunkte, die bei der fälligen Anwendung des Moralprinzips auf die konkrete Situation helfen, dazu in Dienst genommen, wenn nötig aber auch modifiziert werden können.

Damit wird zugegeben, daß Normen pragmatisch von großer Bedeutung sind. Aber zugleich kann behauptet werden, daß sie logisch strenggenommen überflüssig sind. Man kann ja im Diskurs jederzeit Normen dieses Typs mit Hilfe des Moralprinzips angesichts bestimmter Situationstypen begründen und d.i. erzeugen: Wenn man das Moralprinzip und den entsprechenden Situationstyp hat, braucht man die Norm genaugenommen nicht. Hat man das Moralprinzip und die konkrete Situation, kann man sie außerdem jederzeit verbessern.“¹

Kuhlmanns Absage an die normenethische Deutung der Diskursethik scheint mir konsequent, ja alternativlos. Allerdings geben seine Ausführungen keine Antwort auf die Frage, *wie* die „Anwendung“ des Moralprinzips auf konkrete Situationen genau zu denken ist. Es bleibt auch unklar, *worin genau* die ‚pragmatisch große Bedeutung‘ von Normen besteht. Wenn Kuhlmann – im Sinne der oben so genannten ‚subjektiven Deutung‘ des Prima-Facie-Charakters von Präskriptionen – suggerieren wollte, daß materiale Präskriptionen strenggenommen *verzichtbar* seien, so wäre dies problematisch. Wir hatten ja gesehen, daß diese Deutung – die etwa Hare vertritt – der deontologischen Intuition den Boden entzieht, daß Handlungen durch den Nachweis der Universalisierbarkeit der ihnen zugrundeliegenden Maximen gerechtfertigt werden.² Meines Erachtens kann die hier vorgeschlagene maximenethische Deutung die in Kuhlmanns Modell verbleibenden Leerstellen überzeugend fllen. Sie vermag zu zeigen, *wie* aus dem Moralprinzip Orientierungen für den Einzelfall gewonnen werden können und welche Rolle dabei den mehr

¹ Kuhlmann 2002, S. 341.

² Siehe oben S. 315 ff.

oder weniger generellen Handlungsprinzipien – Maximen – als Handlungsgründen zukommt. Zudem gelingt es ihr, Überspitzungen zu vermeiden, wie sie etwa im folgenden Zitat Kuhlmanns zum Ausdruck kommen:

„Die *Diskursetik* besteht aus dem *Moralprinzip*, das verlangt, daß Normensubjekte sich wechselseitig vernünftig, frei und gleichberechtigt anerkennen und behandeln und daher alle moralischen Konflikte in zwanglosen, nicht-persuasiven praktischen Diskursen aufzulösen, und aus der *Anwendung des Moralprinzips auf konkrete Situationen*, was jeweils zu universale Gültigkeit beanspruchenden sehr spezifischen Handlungsweisen in Situationen führt. *Generelle materiale Normen gehören nicht zu ihr*. Die Vorstellung, daß eine Ethik wie ein Rechtssystem aussehen müsse, ist falsch.“¹

Dieser Deutung nach wären nicht erst Bemühungen, die Diskursethik im Feld der bereichsspezifischen Ethik nutzbar zu machen, problematisch; bereits der Versuch einer Rekonstruktion von Grundrechten wäre zumindest außerhalb des ‚eigentlichen‘ Aufgabengebietes der Diskursethik angesiedelt. Eine Überspitzung ist Kuhlmanns Auffassung insofern, als die insinuierte Alternative – entweder eine „Ethik wie ein Rechtssystem“ oder eine Ethik, die nur aus einem Moralprinzip und dessen „Anwendung“ besteht – keine vollständige Dichotomie darstellt. Wenn man das Konzept definitiv gültiger Normen zugunsten des Konzepts der Prima-facie-Handlungsgründe aufgibt, erscheint nämlich auch die Begründung ‚mittlerer Prinzipien‘ oder mehr oder weniger ‚bereichsspezifischer‘ Präskriptionen als legitime Aufgabe ethischen Argumentierens.

4.4.4 Zusammenfassung

Bezüglich der *Diagnose* der diskursethischen Anwendungsprobleme besteht zwischen den Hauptvertretern der Universal- und der Transzendentalpragmatik weitgehend Einigkeit. Dies ist insofern nicht weiter erstaunlich, als Jürgen Habermas sich die Problemsicht Karl-Otto Apels partiell zu eigen gemacht hat. Differenzen bestehen hingegen in bezug auf die Frage, auf welche Weise die Diskursethik den diagnostizierten Problemen Rechnung tragen soll. Während das von Klaus Günther ausgearbeitete Modell der Angemessenheitsprüfung in Anwendungsdiskursen die Unterstützung Apels und Marcel Niquets findet, wenden sie sich nachdrücklich gegen Habermas' Gleichsetzung der Zumutbarkeitsgrenzen einer unmittelbaren Orientierung an U (bzw. an U-gültigen Normen) mit den Grenzen diskursethischer Handlungsorientierung *überhaupt*. Um den idealisierenden Kern der Diskursmoral mit den realen geschichtlichen Anwendungsbedingungen zu

¹ Kuhlmann 2002, S. 342.

vermitteln, hatte Apel von Anfang an eine regulativ-teleologische Verpflichtung zur approximativen Annäherung an Bedingungen der idealen Kommunikationsgemeinschaft postuliert. Diese Grundvorstellung hat er in den achtziger Jahren zu einem zweistufigen Begründungsmodell ausgearbeitet, in welchem dem ‚idealisierenden‘ *Teil A* der Diskursethik, der die Begründung des Universalisierungsprinzips (Teil A1) sowie die Rechtfertigung ‚abstrakter‘ materialer Moralnormen unter der Bedingung allgemeiner Normbefolgung (Teil A2) umfaßt, ein *Teil B* zur Seite gestellt wird. Dieser beinhaltet ein regulativ-teleologisches *Ergänzungsprinzip E*, das die moralischen Akteure unter Bedingungen nicht-allgemeiner Normbefolgung zum Engagement für die *Bewahrung* der realen Kommunikationsgemeinschaft und ihre allmähliche *Verbesserung* in Richtung auf die ideale Kommunikationsgemeinschaft verpflichtet und Verstöße gegen die in Teil A2 begründbaren Moralnormen legitimiert, soweit sie zur Erreichung dieser Ziele erforderlich sind. Die Prinzipienkonkurrenz U und E bringt jedoch Schwierigkeiten mit sich, die in der Sekundärliteratur ausführlich diskutiert worden sind (4.4.1). Apel hat diesen Schwierigkeiten jüngst insoweit Rechnung getragen, als er klargestellt hat, daß es sich weder bei U noch E um *das* („primordiale“) Moralprinzip handelt, so daß E nicht für die Herstellung der Anwendungsbedingungen *der* Diskursethik, sondern nur eines *Teils* der diskursethischen Präskriptionen – nämlich der gemäß U begründbaren Normen – zuständig ist. Das primordiale Diskursprinzip identifiziert Apel nun mit dem praktischen Diskursprinzip. Hierdurch wird zwar die von Habermas zu Recht kritisierte Selbstbezüglichkeit vermieden; nicht hinreichend geklärt erscheint jedoch die Frage, nach welchen Kriterien im Einzelfall zu entscheiden ist, ob sich Akteure an U oder sich an E zu orientieren haben. Ein differenziertes Anwendungsmodell, das solche Unklarheiten vermeiden soll, hat Marcel Niquet entwickelt (4.4.2). Niquet unterscheidet zwischen der U-Gültigkeit und der Befolgungsgültigkeit von Moralnormen. Die U-Gültigkeit einer Moralnorm N impliziert ihre Befolgungsgültigkeit genau dann, wenn die in U enthaltene Unterstellung allgemeiner Normbefolgung empirisch wahr ist. Ist dies nicht der Fall, so muß für N eine nicht sogenannte Folgenorm N' gefunden werden, die Niquet zufolge *nicht U-gültig* ist, wohl aber befolgungsgültig sein soll. Letzteres sei dann der Fall, „wenn die voraussichtlichen Konsequenzen und Nebenfolgen einer nicht-allgemeinen Befolgung von N' für die Befriedigung der Interessen und Präferenzen jedes einzelnen von allen faktischen N-Befolgern, von allen faktisch von der nicht-allgemeinen Befolgung von N Betroffenen und von allen advokatorisch vertretenen Betroffenen der Befolgung von N' rational akzeptiert werden können“¹. In einem ersten Schritt der Kritik an Niquets Modell wurden die teilweise

¹ Niquet 1996, S. 51.

bereits gegen Habermas' Zumutbarkeitskonzeption erhobenen Einwände wieder aufgenommen. Es wurde die These vertreten, daß die allgemeine Befolgung U-gültiger Normen weder eine notwendige noch eine hinreichende Bedingung ihrer Befolgungsgültigkeit darstellt (4.4.2.1). In einem zweiten Schritt wurden fünf Einwände gegen Niquets Kriterium der Befolgungsgültigkeit nicht U-gültiger Normen erhoben, deren schwerwiegendster besagt, daß eine argumentative Prüfung der Akzeptabilität einer „nicht-allgemeinen“ Befolgung einer Norm unmöglich ist, wenn sie nicht im Sinne der Prüfung der Akzeptabilität der *allgemeinen* Befolgung einer *spezifischeren* Norm verstanden wird, welche die Bedingungen der Anwendbarkeit der Ausgangsnorm enthält (4.4.2.2). Sollte dies richtig sein, so würde es belegen, daß die Unterstellung der allgemeinen Normbefolgung nicht als solche, sondern nur in Verbindung mit einer Beschränkung des Spezifitätsgrades der auf ihre Akzeptabilität zu prüfenden Normen Zumutbarkeitsprobleme aufwirft. Dies spricht wiederum dafür, die normativ-ethischen Anwendungsprobleme durch das oben vorgeschlagene Modell der Maximenspezifikation zu bewältigen. Der grundlegende Irrtum, den die Anwendungskonzeptionen Apels und Niquets mit Habermas' Zumutbarkeitskonzeption teilen, liegt in der einseitigen Betrachtung der Tatsache, daß in realen geschichtlichen Anwendungssituationen eine unmittelbare Orientierung des Handelns an *manchen* U-gültigen Präskriptionen nicht zumutbar bzw. nicht verantwortbar scheint. Einseitig ist diese Betrachtung insofern, als eine solche Unzumutbarkeit bzw. Nicht-Verantwortbarkeit nur dadurch zustande kommen kann, daß die fragliche Präskription mit einer *anderen*, höher bewerteten, *ebenfalls U-gültigen* Präskription (etwa einem Recht auf Selbstschutz, einer Nothilfeverpflichtung etc.) kollidiert. Die Unzumutbarkeit bzw. Nicht-Verantwortbarkeit betrifft daher stets nur einzelne, prima-facie-gültige Präskriptionen, niemals das *Universalisierungsprinzip selbst*. Deshalb können auch regulativ-teleologische Präskriptionen, welche die Überwindung moralischer Konfliktsituationen als moralisch gebotenes Ziel ausweisen, nicht als eine *Ergänzung* des Universalisierungsprinzips konzipiert werden, die allererst dessen ‚Anwendbarkeit‘ gewährleisten sollen. Nichts spricht jedoch dagegen, daß regulativ-teleologischen Präskriptionen, die auf die Überwindung oder Eindämmung moralischer Konfliktsituationen zielen, ihrerseits als komplexe U-gültige Präskriptionen begründet werden können. Eine grundlegende Revision des diskursethischen Anwendungsmodells hat jüngst Wolfgang Kuhlmann vorgeschlagen. Er schließt sich Wellmers Auffassung an, daß das *Moralprinzip selbst* auf Situationen anzuwenden sei. Der eigentliche Gegenstand des diskursethischen Rechtfertigungsbemühens seien nicht Normen, sondern Handlungen. Diese Auffassung kommt der hier vertretenen Deutung weit entgegen – sie scheint in der Tat mit

ihr vereinbar. Kuhlmanns *aktdeontologischer* Deutung der Diskursethik zufolge können sowohl Angemessenheits- als auch Zumutbarkeits- und Verantwortungsfragen innerhalb der *einen* Dimension der *Gültigkeit* moralischer Handlungsrechtfertigung thematisiert werden. Entsprechend kann Kuhlmann sich gegen die von Günther vorgeschlagene Differenzierung von Begründungs- und Anwendungsdiskursen wenden und auf nachträgliche Zumutbarkeitsüberlegungen (entsprechend Apels Teil B bzw. Niquets Konzeption der Folgenormen) verzichten. Kuhlmanns Ausführungen lassen allerdings die Frage offen, *wie* Handlungsrechtfertigung im Rahmen der aktethischen Deutung der Diskursethik gedacht werden muß. Mir scheint, daß die hier vertretene *maximenethische* Deutung diese Leerstelle füllen kann, weil sie zugleich ein nachvollziehbares Verfahren vorschlägt, *wie* in der Orientierung am Moralprinzip Handlungsweisen begründet oder retrospektiv beurteilt werden können.

4.5 Zu Peter Ulrichs Integrativer Diskursethik

Eine Anwendungskonzeption, die in Distanz zu den oben diskutierten Standardmodellen der universal- und transzendentalpragmatischen Diskursethik steht, haben Peter Ulrich¹ und Ulrich Thielemann entwickelt.² Von transzendentalpragmatischer Seite, insbesondere von Apel selbst, ist deren Position als idealistisch und utopistisch zurückgewiesen worden.³ Zwischen Apel und Ulrich hat sich seitdem eine Kontroverse entsponnen, die auf verschiedenen, allerdings in enger Wechselbeziehung stehenden Ebenen geführt wird. Umstritten ist *erstens* das im Rahmen der allgemeinen Ethik angesiedelte Problem der Architektonik der Diskursethik, wobei die Frage nach der Möglichkeit und Notwendigkeit eines ergänzenden ‚Anwendungsteils‘ der Diskursethik (sowohl im Sinne von Günthers Anwendungsdiskursen als auch im Sinne von Apels ‚Begründungsteil B‘) im Vordergrund steht. Umstritten ist *zweitens* das teils empirisch-sozialwissenschaftliche, teils methodologisch-metatheoretische Problem einer adäquaten Deutung des Wirtschaftsgeschehens; insbesondere in bezug auf die Frage, ob eine interaktionistische Interpretation des Wirtschaftslebens ausreichend ist, oder ob sie einer systemtheoretischen Ergänzung bedarf. Gegenstand der Kontroverse ist *drittens* die Frage, wie im Rahmen einer marktförmig organisierten Ökonomie wirtschaftliche Prozesse in moralisch wünschenswerter Weise (re-)organisiert bzw. (um-)gesteuert werden könnten. Im Zentrum steht hierbei insbesondere die „Frage nach dem

¹ Ulrich 1993a; Ulrich 1996; Ulrich 1997b; Ulrich 1997a; Ulrich 2000.

² Thielemann 1994; Thielemann 1997; Thielemann 2000a; Thielemann 2000b.

³ Vgl. Apel 1988, S. 270-305; Apel 1997, S. 176 f.; Kettner 1998.

Ort der Moral in der Marktwirtschaft“¹. In unserem Zusammenhang ist die Apel-Ulrich-Kontroverse unter anderem insofern von Interesse, als in ihr ein bislang noch nicht diskutiertes Apelsches Argument für die Notwendigkeit des Teils B der Diskursethik zur Debatte steht. Apel sieht seine verantwortungsethische Ergänzung des Universalisierungsprinzips nämlich *auch* als Antwort auf die Verhältnisse moderner Gesellschaften, in denen ein Großteil der Handlungskoordination nicht mehr kommunikativ und insofern unmittelbar verständigungsorientiert, sondern durch *funktionale Subsysteme* erfolgt – beziehungsweise erfolgen ‚muß‘. In dieser Eigenart moderner Gesellschaften sieht Apel einen – vielleicht sogar den entscheidenden – Grund dafür, daß die *verantwortungsethische* Akzeptabilität der moralischen Handlungsorientierung allein durch das Modell der „situationsbezogene[n] Anwendung moralischer Maximen [...] heute nicht mehr [...] *hinreichend*“² gewährleistet werden kann. Ist Apels These, daß die Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Funktionssysteme die ‚Ergänzung‘ des Universalisierungsprinzips erforderlich macht, überzeugend?

4.5.1 Peter Ulrich zum ‚Anwendungsproblem‘

Im Rahmen der allgemeinen Diskussion über Anwendungsfragen setzt sich Ulrich in drei Hinsichten von den verbreitetsten universal- und transzendentalpragmatischen Positionen zur Frage der Anwendung der Diskursethik ab. *Erstens* wendet er sich gegen die von Günther³ und Habermas⁴ – in Entgegnung auf hermeneutisch inspirierte Kritiken Rüdiger Bubners⁵ und Albrecht Wellmers⁶ – entwickelte Auffassung, daß es sich bei der diskursiven Prüfung der *Normgültigkeit* gemäß dem diskursethischen Moralprinzip einerseits und der diskursiven Prüfung der *Situationsangemessenheit* der als gültig erwiesenen Moralnormen in Hinblick auf konkrete geschichtliche Handlungskontexte andererseits um zwei *strukturell* verschiedene kognitive Prozesse handle, so daß man innerhalb einer unverkürzten Konzeption diskursiver Ethik zwei Schritte, nämlich *Begründungs- und Anwendungsdiskurse* analytisch unterscheiden könne und institutionell voneinander abgrenzen müsse. Diese Kritik teilt Ulrich mit Alexy⁷, Kettner,⁸ und jüngst auch

¹ Ulrich 1993b

² Apel 1988, S. 294 f.

³ Vgl. Günther 1988; Günther 1989; Günther 1993b.

⁴ Vgl. u.a. Habermas 1991, S. 137 ff.; Habermas 1996, S. 63; Habermas 1992, S. 140.

⁵ Bubner 1984a, S. 258 ff.; Bubner 1984b.

⁶ Wellmer 1986, S. 51 ff.

⁷ Vgl. Alexy 1995, S. 52-70.

⁸ Vgl. Kettner 1993.

Kuhlmann¹, während Apel und Niquet² die Günthersche Konzeption zwar als ergänzungsbedürftig,³ aber nicht als prinzipiell unhaltbar ansehen. Ulrichs Kritik an Günthers und Habermas' Anwendungsmodell ist grundlegender Art; sie richtet sich nicht erst gegen den Versuch, das moralphilosophische Anwendungsproblem zu lösen, sondern setzt bereits auf der Ebene der Problemexplikation an. Günthers Rede vom Anwendungsproblem als einem eigenständigen, konsistent formulierbaren und vom Problem der Normbegründung widerspruchsfrei abzugrenzenden Gegenstand der normativen Ethik verdeckte die Tatsache, daß das Ziel moralisch-praktischer Diskurse stets und ausschließlich in der *Begründung* von Normen, niemals hingegen in deren *Anwendung* bestehen könne: „Ethische Vernunft läßt sich grundsätzlich nur durch Begründung zur Geltung bringen – allerdings auf verschiedenen Konkretionsebenen.“⁴ Demnach „stellt sich in ethischer Perspektive über die Begründungsproblematik hinaus kein zusätzliches »Anwendungsproblem«“⁵. In gleicher Schärfe formuliert Ulrich in seinem Werk „Integrative Wirtschaftsethik“:

„Vernunftethik hat es auch in konkreten Handlungssituationen immer nur mit der vorbehaltlosen *Begründung* situationsgerechter Handlungsorientierungen vom Standpunkt der Moral aus zu tun, niemals aber mit pragmatischen Problemen der Anwendung oder gar «Implementierung» vorweg begründeter Handlungsorientierungen. Folglich kann es weder situative «Anwendungsbedingungen» noch Verantwortungsprobleme geben, die *außerhalb* diskursiv zu lösender Begründungsprobleme definierbar wären. Ethik bietet kritisch-normatives *Orientierungswissen*, nicht «anwendbares» *Verfügungswissen* – sie ist keine Sozialtechnik für gute Zwecke.“⁶

Ulrichs Kritik bezieht sich allgemein auf die Vorstellung, daß normativ-ethische Anwendbarkeitserwägungen sozusagen ‚außerhalb‘ moralischer Begründungsdiskurse angesiedelt sein und diese ‚ergänzen‘ könnten. Demgemäß richtet sie sich *zweitens* auch gegen Habermas' *Zumutbarkeitskonzeption*, welche die Handlungsverbindlichkeit gültiger, diskursiv rechtfertigbarer Moralnormen von ihrer Vereinbarkeit mit dem existentiellen Selbstentwurf der moralischen Akteure sowie vom Grad der allgemeinen Befolgung der fraglichen Moralnorm abhängig macht.⁷ Ulrichs Kritik an Habermas' Zumutbarkeitskonzept steht in gewisser Weise quer

¹ Vgl. Kuhlmann 2002, S. 338 f.

² Vgl. Niquet 1996, S. 42.

³ Vgl. Apel 1988, S. 294 f.

⁴ Thielemann 1997, S. 271; korrekter wäre die Rede von ‚Spezifikationsebenen‘.

⁵ Ulrich 1996, S. 32.

⁶ Ulrich 1997b, S. 101 in Abgrenzung von Apel 1988, S. 121 („Implementierung“) und in Anknüpfung an Mittelstraß 1982 („Orientierungswissen“).

⁷ Vgl. hierzu oben S. 178 ff.

zur Konfliktlinie zwischen Universal- und Transzendentalpragmatik. Die Mehrzahl der Transzendentalpragmatiker ist ja mit Habermas darin einig, daß das Problem der Zumutbarkeit der moralischen Handlungsorientierung innerhalb nicht-idealer geschichtlicher Anwendungssituationen nicht mehr innerhalb von am Universalisierungsprinzip orientierten Normenbegründungsdiskursen gelöst werden kann. Ulrich ist hier anderer Ansicht. Auf der anderen Seite teilt er in seiner Kritik an Habermas' Zumutbarkeitskonzeption jedoch eine grundlegende Intuition mit Apel und den anderen Vertretern der Transzendentalpragmatik. Auch diese halten es, im Unterschied zu Habermas, für unbefriedigend, das Territorium der Moral schlechthin dort enden zu lassen, wo nicht bereits mit einer funktionierenden Praxis hinreichend allgemeiner Befolgung gültiger Moralnomen gerechnet werden kann. Habermas vollzieht an diesem Punkt den „Übergang von der Moral- zur Rechtstheorie“¹: Das positive Recht soll, vermöge seines Sanktionspotentials, die hinreichend allgemeine Durchsetzung (auch) der moralischen Normgehalte gewährleisten und somit allererst die *Zumutbarkeit von Moral überhaupt* sicherstellen.² Apel hat diesen Versuch einer Lösung des (von ihm und Habermas übereinstimmend diagnostizierten) Rigorismusproblems meines Erachtens zu Recht zurückgewiesen, indem er dargelegt hat, daß sich ein „moralischer Grund für Recht überhaupt“³ auf der Basis der Habermasschen Konzeption einer *Verzweigung* der Normsetzungsdiskurse und der daraus folgenden *Gleichrangigkeit* rechtlicher und moralischer Normgeltung nicht mehr gewinnen lasse.⁴ Anders als Habermas halten die Vertreter der Transzendentalpragmatik an der Überzeugung fest, daß es keine Grenzen der Zumutbarkeit von *Moral überhaupt* geben könne. Diese Auffassung teilt Ulrich uneingeschränkt. Die Gründe, die jeweils hinter dieser Überzeugung stehen, sind jedoch verschieden. Denn Ulrich wendet sich schließlich *drittens* auch gegen die Alternativkonzeption, die von Apel (und in mehr oder minder modifizierter Form auch von anderen Vertretern der Transzendentalpragmatik) vorgeschlagen wird. Während Ulrich in seinem Werk *Transformation der ökonomischen Vernunft* noch, in terminologischer Nähe zu Apel, eine „strategische Ergänzung der Kommunikativen Ethik“⁵ forderte, bringt er in seinen neueren Arbeiten die Überzeugung zum Ausdruck, daß Apels *Ergänzung* der im Begründungsteil A der Diskursethik gemäß dem deontologischen *Universalisierungsprinzip* zu leistenden Normenbegründung durch die in Begründungsteil B

¹ Habermas 1991, S. 198.

² Vgl. Habermas 1987; Habermas 1992, u.a. 148 f.

³ Habermas 1991, S. 199.

⁴ Vgl. Apel 1998, S. 727-837; ebs. Apel 2001a, S. 71 ff.; zudem Cortina 1992, S. 289 ff.; Kuhlmann 1994a, S. 101 f.; Brune 2000.

⁵ Ulrich 1986, S. 316 ff.

vorgesehene Orientierung an einem regulativ-teleologischen, moralstrategischen *Ergänzungsprinzip* sowohl unnötig als auch „systematisch unmöglich“¹ sei, da sie mit dem universalistischen Verbindlichkeitsanspruch des diskursethisch interpretierten *moral point of view* kollidiere. Insofern hält er es für geboten, „die Diskursethik gegen ihre Begründer zu verteidigen“². Ebenso wie Habermas und anders als Apel sieht Ulrich das Universalisierungsprinzip als „das *eine* Moralprinzip“³ an, setzt also Moralprinzip und Universalisierungsprinzip gleich. Ulrich bezieht sich allerdings mit dem Begriff „Universalisierungsprinzip“ nicht umstandslos auf Habermas’ Vorschlag für U. Habermas neige, so führt Ulrich unter Berufung auf Seyla Benhabib⁴ aus, „zu einer *allzu konsequentialistischen* Definition des diskursethischen Universalisierungsprinzips“, indem er „das Universalisierungsprinzip definitiv auf die Akzeptierbarkeit der Folgen unter dem Gesichtspunkt der je privaten *Interessen* aller Betroffenen“ beziehe. Habermas’ Formulierungsvorschlag für U sei daher „nicht mehr zwingend im Sinne des deontologischen Moralprinzips zu lesen“, sondern könne auch „rein *vertragstheoretisch* im Sinne des *methodologischen Individualismus* gelesen werden“⁵. Wichtiger als diese Kritik an Habermas scheint folgendes: Ulrich unterscheidet in *Integrative Wirtschaftsethik* nicht zwischen Universalisierungs- und Diskursprinzip. Den Gehalt des Universalisierungsprinzips bringt er folgendermaßen zum Ausdruck:

„Als vernunftethisch begründbar gelten solche moralischen Ansprüche oder Rechte, die gedanklich in der unbegrenzten moralischen Gemeinschaft aller Menschen verallgemeinerbar und daher in unparteilicher Weise jedermann in gleichem Mass zuzusprechen sind. Oder anders formuliert: Allgemeingültig sind Ansprüche, die jede Person, die sich als Mitglied der universellen moralischen Gemeinschaft versteht, vernünftigerweise – und das heisst jetzt präzise: geprüft im verallgemeinerten Rollen- oder Perspektiventausch (ideal role-taking) – gegenüber jedermann vertreten kann.“⁶

Ulrich bringt das Universalisierungsprinzip also inhaltlich in die Nähe eines *allgemeinen Konsensprinzips praktischer Gültigkeit*. Er erläutert:

¹ Ulrich 1997b, S. 101, Anm. 21.

² Ulrich 1997b, S. 98.

³ Ulrich 1997b, S. 243.

⁴ Benhabib 1995, S. 49.

⁵ Ulrich 1997b, S. 86, Anm. 114 unter Verweis auf Ulrich 1995, S. 242 und Thielemann 1997. Ulrich bezieht sich mit dieser Kritik auf Formulierungen aus den *Erläuterungen* und den *Notizen*; in seinem jüngeren Formulierungsvorschlag von 1996 ist Habermas bemüht, den epistemischen Sinn des *gemeinsamen* Akzeptierens moralischer Normen stärker zu betonen, und spricht überdies nicht mehr allein von „Interessen“, sondern auch von „Wertorientierungen“; vgl. Habermas 1996, S. 60; vgl. oben S. 161, Anm. 2. Benhabibs, Ulrichs und Thielemanns Kritik scheint durch kontraktualistische Momente in Habermas’ Argumentation gestützt zu werden, auf die wir oben in Zusammenhang mit dem Inklusionsproblem aufmerksam gemacht hatten; vgl. S. 71 ff.

⁶ Ulrich 1997b, S. 48.

„Wird dieser allgemeine Rollen- oder Perspektiventausch als inneres Gedankenexperiment des Einzelnen vorgestellt, so führt dieses zum Kategorischen Imperativ Kants [. . .]; wird die unbegrenzte moralische Gemeinschaft hingegen als ideale Kommunikationsgemeinschaft expliziert und die Prüfung der intersubjektiven Austauschbarkeit der Perspektiven dementsprechend als Gegenstand einer argumentativen Verständigung konzipiert, so mündet sie in die Diskursethik.“¹

Ulrich hält an Habermas' früherer Einschätzung fest, die „Berücksichtigung der Folgen und Nebenwirkungen“ bedürfe „keiner *zusätzlichen* verantwortungsethischen Gesichtspunkte“², da die Berücksichtigung der Handlungsfolgen bereits Bestandteil des diskursethischen Universalisierbarkeitstests sei:

„Gegenstand der diskursiven Legitimitätsprüfung ist die *Verantwortbarkeit* der voraussichtlichen *Folgen* der Realisierung der fraglichen Ansprüche gegenüber allen potentiell Betroffenen – doch ethisches Kriterium ist [. . .] dafür stets der deontologische Gesichtspunkt der moralischen Rechte aller Betroffenen. Mit dem Begriff der argumentativ-konsensuell legitimierten Interessenverfolgung gelingt der Diskursethik so die systematische Entfaltung der teleologisch-ethischen Perspektive innerhalb der deontologischen Ethik: Sie hat, wie Habermas formuliert, «die Folgenorientierung von vornherein in ihre Prozedur eingebaut.» Was die Diskursethik leisten kann, ist die klare Verknüpfung beider Aspekte in einer lexikalischen Ordnung. Es gilt der normative Primat der Verständigungs- vor der Erfolgsorientierung: *Legitimität kommt vor Erfolg*.“³

Ulrichs Hinweis auf die Vorrangigkeit der normativ-moralischen Dimension gegenüber der evaluativ-,ethischen' und der instrumentell-technischen Dimension kann gleichermaßen als implizite Kritik an Habermas' Konzept der existentiellen Zumutbarkeit⁴ wie an Apels Vorstellung einer moralstrategischen Ergänzung *außerhalb* der am Universalisierungsprinzip orientierten Normenbegründung verstanden werden. Dabei stellt Ulrich nicht in Abrede, daß sich „in Situationen *fehlender oder unvollständiger Reziprozität*, in denen die Verständigungsgegenseitigkeit zwischen Handlungsträger und Betroffenen nicht ohne weiteres realisierbar“ sei, eine „spezifisch verantwortungsethische Problematik“⁵ ergebe. Ulrich unterscheidet hier drei verschiedene Fälle: Einschränkungen der Verständigungsgegenseitigkeit können *erstens* aus prinzipiell fehlenden Verständigungsmöglichkeiten resultieren (etwa bei Ungeborenen oder Unmündigen), *zweitens* aus „pragmatischen Schwierigkeiten“, die sich der Durchführung faktischer Diskurse in den

¹ Ulrich 1997b, S. 48; Anm. 78.

² Habermas 1983, S. 193.

³ Ulrich 1997b, S. 86 f.; das Binnenzitat stammt aus Habermas 1991, S. 23.

⁴ Vgl. oben S. 184 ff.

⁵ Ulrich 1997b, S. 87.

Weg stellen, und *drittens* „aus dem motivationalen Grund der fehlenden Verständigungsorientierung anderer Akteure“. Im letzten Fall, dessen Möglichkeit das Hauptmotiv für Apels moralstrategische Ergänzung des Universalisierungsprinzips darstellt, „darf“, so schreibt Ulrich – hier durchaus einig mit Apel –, „ein Verantwortungsträger nicht naiv mit dem guten Willen anderer, möglicherweise einflussreicher Akteure rechnen, wenn die praktischen Folgen der voraussehbaren Enttäuschung dieser Erwartung [...] problematisch wären“¹. Im Gegensatz zu Apel bezieht Ulrich den Zumutbarkeitsvorbehalt jedoch – meines Erachtens völlig zu Recht – nicht auf die Orientierung am Universalisierungsprinzip selbst, sondern ausschließlich auf die (Prima-facie-) Verpflichtung, *reale* (nicht nur gedankenexperimentelle) Diskurse zu führen. Entsprechend postuliert er folgende „[d]reistufige Verantwortungskonzeption“²:

„(a) Wo die Voraussetzungen der Verständigungsgegenseitigkeit einigermaßen erfüllt sind, handelt derjenige verantwortlich, der den Legitimationsdiskurs mit den Betroffenen *real* zu führen sich bemüht.

(b) Wo die Voraussetzungen der Verständigungsgegenseitigkeit aus prinzipiellen Gründen nicht erfüllbar sind, handelt verantwortlich, wer *stellvertretend* einen fiktiven Diskurs mit den Betroffenen in «einsamer» Reflexion bestmöglich vollzieht, um deren legitime «Ansprüche» gegen seine eigenen Interessen abzuwägen.

(c) Wo die Voraussetzungen der Verständigungsgegenseitigkeit lediglich aus pragmatischen Gründen vorläufig nicht erfüllt sind, handelt verantwortlich, wer zunächst stellvertretend in Gedanken die einseitige Verantwortung übernimmt, zugleich aber sein Handeln an der regulativen Idee der [...] bestmöglichen Verwirklichung eingeschränkter Kommunikationsverhältnisse orientiert und dementsprechend *politische Mitverantwortung* übernimmt.“³

Auf den ersten Blick scheint es, daß Ulrich hier lediglich zwei der zuvor unterschiedenen drei Fälle eingeschränkter Verständigungsgegenseitigkeit berücksichtigt. Gerade das zwischen ihm und Apel am heftigsten umstrittene ‚motivationale‘ Problem „der fehlenden Verständigungsorientierung anderer Akteure“ läßt er scheinbar unbeachtet. Aus dem Kontext wird jedoch klar, wie Ulrich in bezug auf diesen Fall argumentieren würde. Im Anschluß an die von Apel vorgeschlagene „«Vermittlungsregel»“ für die Abwägung der moralischen und der strategischen Anteile im ‚moralstrategischen‘ Handeln – „«Soviel Vorleistung im Sinne der strategiefreien Verständigung wie *möglich*; soviel strategische Vorbehalte aufgrund einer verantwortlichen Risikoeinschätzung wie *nötig*“⁴ – führt Ulrich aus, daß der

¹ Ulrich 1997b, S. 88.

² Ulrich 1997b, S. 87.

³ Ulrich 1997b, S. 90.

⁴ Apel 1992, S. 36; zitiert nach Ulrich 1997b, S. 89.

verantwortungsethische Sinn dieser Vermittlungsregel nur zur Geltung gebracht werden könne, wenn man sie nicht im Sinne eines ‚empirischen Möglichkeitsproblems‘ mißverstehe (wozu Apel jedoch tendiere). Wenn man die Frage, welches „Mass an Verständigungsorientierung [...] denn aber in einer konkreten Situation «möglich»“ sei „und an welchem Punkt Vorbehalte «nötig»“¹ würden, jedoch als *normative*, „verantwortungsethische Kernfrage“ ernst nehme, so sehe sich

„jeder Verantwortungsträger doch wieder «genötigt», zumindest in Gedanken einen stellvertretenden Diskurs mit allen Betroffenen bestmöglich zu praktizieren. Und ein solcher [...] *Selbstverständigungsversuch* ist stets «möglich»! Zwischen einer dementsprechenden «einsamen» Reflexion in verantwortungsethischer Absicht und dem tatsächlichen Führen eines Legitimationsdiskurses besteht kein prinzipieller Unterschied – beide müssen in der kommunikativ-ethischen Grundhaltung der Argumentationsintegrität geführt werden und in beiden sind stets auch strategische Aspekte der situationsbezogenen Folgenabschätzung und -beurteilung zu bedenken.“²

Auch im Fall „der fehlenden Verständigungsorientierung anderer Akteure“ bleibt also die Verpflichtung bestehen, sich an der – sozusagen höherstufigen – allgemeinen Zustimmungsfähigkeit der eigenen Handlungsweise zu orientieren. Zumindest die in der dreistufigen Verantwortungskonzeption unter (b) genannte Verpflichtung bleibt also in jedem Fall (auch bei fehlender Verständigungsbereitschaft oder verdeckt-strategischem Handeln der Interaktionspartner) bestehen. Sofern überdies eine Änderung der nicht-kommunikativen Einstellung der Interaktionspartner möglich scheint, ist die in (c) genannte Verpflichtung einschlägig.³

Aus Apelscher Perspektive liegen zwei kritische Nachfragen nahe. Zunächst ließe sich fragen, wie Ulrich die Verbindlichkeit der regulativ-teleologischen Orientierung an der „längerfristig bestmöglichen Verwirklichung eingeschränkter Kommunikationsverhältnisse“ begründen, zugleich jedoch Apels Begründungsteil B ablehnen kann. Diese Frage ist meines Erachtens relativ leicht zu beantworten, wenn man akzeptiert, daß im Rahmen der durch das diskursethische Universalisierungsprinzip geforderten moralisch-praktischen Diskurse durchaus auch Normen begründbar sind, die im Sinne von Habermas einen „teleologischen Charakter“ haben – dies „sprengt“ keineswegs „die deontologische Erklärungsperspektive“.⁴ Ein

¹ Ulrich 1997b, S. 90.

² Ulrich 1997b, S. 91.

³ Letztlich scheint es, daß im Rahmen der dreistufigen Verantwortungskonzeption die Rede von „prinzipiellen“ und „pragmatischen“ Gründen etwas anders zu verstehen ist als in der zuvor angeführten Passage: Es geht hier in Wahrheit nicht mehr um die Aufschlüsselung der *Gründe* fehlender bzw. eingeschränkter Verständigungsgegenseitigkeit, sondern allein um die Frage, ob die Möglichkeit besteht, zur Verbesserung der Verständigungsverhältnisse beizutragen oder nicht.

⁴ Habermas 1999, S. 61; vgl. oben S. 202 ff.

entscheidender Vorzug deontologischer Ethiken liegt gerade darin, daß ‚Optimierungsgebote‘ in deontologische Verpflichtungen eingebettet sein können, während umgekehrt der spezifische Geltungssinn deontologischer Präskriptionen *nicht* im Rahmen teleologischer Ethiken zur Geltung gebracht werden kann.¹ Freilich kann das durch diese teleologischen Normen gebotene „Handeln“ nicht am Ziel der „Realisierung von Verhältnissen, unter denen moralisch gerechtfertigtes Handeln erst allgemein möglich und zumutbar würde“, orientiert sein. Aber dies ist ja bei Ulrich auch nicht der Fall, der, anders als Apel, den Zumutbarkeitsvorbehalt nur auf die Prima-facie-Verpflichtung zum Führen faktischer Diskurse bezieht.² Wenn man dies bedenkt, scheint es problemlos möglich, die in (c) formulierte Pflicht, „sein Handeln an der regulativen Idee der längerfristig bestmöglichen Verwirklichung entschränkter Kommunikationsverhältnisse“ zu orientieren, bereits im Rahmen von an U orientierten moralisch-praktischen Diskursen (also in Apels Begründungsteil A2) zu begründen. – Stellen wir uns vor, daß wir als Teilnehmer eines moralisch-praktischen Begründungsdiskurses eine Maxime der Gleichgültigkeit gegenüber dem Zustand der realen Kommunikationsverhältnisse auf ihre moralische Verallgemeinerbarkeit zu prüfen hätten. Wir müßten dann etwa fragen: „Können wir die Maxime »Ich will in meinem Handeln keinerlei Rücksicht auf den Zustand der realen Kommunikationsverhältnisse nehmen« vernünftigerweise als allgemeine Handlungsorientierung akzeptieren?“ Meines Erachtens liegt es auf der Hand, daß dem nicht so ist: Als Teilnehmer eines (mehr oder weniger) rationalen Diskurses profitieren wir immer schon vom Engagement derer, die uns – durch Erziehung, durch Bildung, durch die Bereitstellung materieller Ressourcen, durch die rechtliche Gewährleistung kommunikativer Freiheitsrechte etc. – das Führen *dieses* Diskurses überhaupt erst ermöglicht haben bzw. aktuell ermöglichen. Und auch für uns selbst *als* Teilnehmer einer auf kommunikativer Verständigung basierenden Praxis gehört – in gewissem Ausmaß – die Sorge um den Zustand dieser Praxis und deren Rahmenbedingungen zu den konstitutiven Verbindlichkeiten dieser Praxis selbst. Insofern scheint eine prinzipielle moralische Mitverantwortung für den Zustand der Kommunikationsverhältnisse zum kaum sinnvoll bezweifelbaren Kernbestand derjenigen Verpflichtungen zu gehören, die wir als Diskursteilnehmer immer schon anerkannt haben. Auch wenn die Pflicht zur Mitarbeit an der Verbesserung der Kommunikationsverhältnisse indes nicht schon zum Bestand der für uns ‚unhintergehbaren‘ Normen gehören sollte, werden wir vor dem Hintergrund unserer wohlverstandenen Interessen und unseres

¹ Vgl. Werner 2002.

² Habermas 1999, S. 61.

(in Habermas' Sinne) ‚ethischen‘ Selbstverständnisses die Gleichgültigkeitsmaxime kaum akzeptabel finden.

Aus Apelscher Perspektive liegt noch eine weitere kritische Anfrage an Ulrichs dreistufige Verantwortungskonzeption nahe: Muß nicht neben den beiden Möglichkeiten, daß die Etablierung eines kommunikativen, nicht-strategischen Verhältnisses zu den Handlungsbetroffenen entweder möglich und wünschenswert oder unmöglich ist, die Möglichkeit berücksichtigt werden, daß es *zwar möglich, aber nicht erstrebenswert* ist, ein bestehendes, primär strategisches Interaktionsmuster zugunsten eines stärker verständigungsorientierten zu ersetzen? Kann es nicht sogar moralisch wünschenswert sein, ein bereits bestehendes kommunikatives Interaktionsmuster durch ein stärker strategisch geprägtes zu ersetzen? Meines Erachtens kann man diese Frage bejahen, ohne Ulrich widersprechen zu müssen. Die in (c) geforderte Orientierung „an der regulativen Idee der längerfristig bestmöglichen Verwirklichung entschränkter Kommunikationsverhältnisse“ impliziert ja, wie der Begriff „bestmöglich“ deutlich macht, keine unmittelbare Verpflichtung zur Etablierung rein diskursförmiger Sozialbeziehungen immer und überall. Unter Bedingungen, in denen ‚diskursive Ressourcen‘ (z.B. Zeit, Informationen, kognitive Ressourcen, guter Wille) selber knapp sind, kann die Mitarbeit an der „bestmöglichen Verwirklichung entschränkter Kommunikationsverhältnisse“ vielmehr nur die *sinnvolle Verteilung* dieser Ressourcen bedeuten. Demgemäß muß die Verteilung diskursiver Ressourcen *ihrerseits* zum Gegenstand diskursiver Willensbildung gemacht werden.¹ Hier liegt, wie schon oben ausgeführt, eine eigentümliche Selbstbezüglichkeitsproblematik der Diskursethik; dabei handelt es sich jedoch nicht um eine Selbstbezüglichkeit paradoxer Art, sondern um eine praktische Schwierigkeit, die sich in strukturell ähnlicher Weise im Rahmen *aller* normativen Ethiken, auch ‚monologischer‘ Ethiken, stellt.² Zu präzisieren ist allerdings folgendes: *Sofern* sich Akteure diskursiv darauf *geeignet* haben, daß in einem bestimmten Teilbereich ihrer Sozialbeziehungen strategische Interaktionsmuster legitim – weil mitteleffizient in bezug auf ein gemeinsam vernünftig erstrebtes Gesamtziel – sind, treten sie sich auch *innerhalb* dieses Teilbereichs nicht mehr *schlechthin* strategisch gegenüber, sondern erkennen sich *zugleich* auch als gleichberechtigte Moralsubjekte an (handeln also gemäß der richtig interpretier-

¹ Daß derartige ‚Diskurse über Diskurse‘ möglich sind, ist trivial und wird durch jeden Geschäftsführungsdiskurs belegt. Ebenso möglich und potentiell auch legitim sind Diskurse über Verhandlungen und sogar Verhandlungen über reale diskursförmige Verfahren; vgl. Saretzki 1996. Allerdings gilt, daß in *letzter* Hinsicht das Medium der Legitimitätsprüfung immer nur das des Diskurses, nicht das der Verhandlung sein kann. In letzter Hinsicht kann nur ein argumentativer Konsens die Legitimität von Verhandlungen oder anderen Verfahren sozialer Konfliktlösung oder die Gültigkeit entsprechender Verfahrensergebnisse anzeigen.

² Siehe oben S. 191 ff.

ten Zweckformel des Kategorischen Imperativs). Sie können dann übrigens – auch *innerhalb* dieses Teilbereichs – nicht mehr *unbedingt* strategisch handeln, weil die Legitimität der strategischen Handlungsorientierung nur eine *bedingte* („hypothetische“) Rechtfertigung erfahren hat (in Abhängigkeit vom moralischen Wert des Gesamtziels und des Beitrags, den die jeweilige Handlung zu dessen Realisierung leistet). Auch das strategische Handeln *innerhalb* dieses Bereichs steht unter einem allgemeinen kategorischen Legitimitätsvorbehalt.

4.5.2 Interaktionismus und Systemtheoretie

Eine zentrale Rolle in der Kontroverse zwischen Ulrich und Apel spielt die Frage nach dem Sinn der Rede von „ökonomischen Sachzwängen“. Während Apel Ulrich vorwirft, das Sachzwangproblem nicht hinreichend ernst zu nehmen¹ bzw. es – durch die Rückführung auf Interessenkonflikte – ideologiekritisch eskamotieren zu wollen,² wendet sich Ulrich sowohl gegen eine sozusagen *naturalistische* Deutung wirtschaftlicher Sachzwänge als quasi-natürlicher Handlungsursachen³ als auch gegen „die normative Überhöhung der Sachzwänge des Wirtschaftsystems“⁴. In der Kontroverse über das Sachzwangproblem durchdringen sich normativ-ethische mit ‚empirisch‘-theoretischen Argumenten, die sich auf die adäquate Beschreibung des Wirtschaftslebens beziehen. Umstritten ist zudem die höherstufige, auf der „methodologischen bzw. wissenschaftstheoretischen“⁵ Ebene angesiedelte Frage, in welchem sozialwissenschaftlichen Rahmen eine adäquate Beschreibung überhaupt möglich ist. Mit dieser Frage ist wiederum zugleich strittig, wo *innerhalb* sozial- bzw. wirtschaftswissenschaftlicher Theorien die Grenze zwischen ‚normativen‘ und ‚empirischen‘ Elementen gezogen werden muß.

Apels Ulrich-Kritik. Apels Deutung wirtschaftlicher Funktionszusammenhänge ist, was ihre allgemeinen Grundzüge betrifft, dem Projekt einer Reformulierung der Kritischen Theorie verbunden, wie sie dieser in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* zum Programm erhoben hat.⁶ Unter Berufung auf Habermas betont Apel, eine „neoaristotelische Reintegration der Ökonomik in die *praktische Philosophie*“ sei

„weder wirklich durchführbar noch wünschenswert. Sie könnte nämlich als *ganzheitliche* [...] Konzeption weder die in der Moderne abstraktiv ausdif-

¹ Apel 1988, S. 291 ff.

² Vgl. Apel 2001a, S. 78 f.; ähnlich Kettner 1998.

³ Vgl. Ulrich 1993a, S. 131 ff.

⁴ So der Untertitel eines sowohl gegen Homann wie Apel gerichteten Aufsatzes Ulrich 1997a.

⁵ Apel 1988, S. 290.

⁶ Vgl. Habermas 1981.

ferenzierten Rationalitätsformen noch ihr spannungsreiches Komplementaritätsverhältnis zu den konkreten Lebensformen und – andererseits – zu den funktionalen Systemen und Subsystemen voll berücksichtigen. Kurz: Sie wäre [...] den analytischen Trennungs- und den dialektischen Vermittlungsproblemen, die sich aus dem Rationalisierungsprozeß und dem entsprechenden funktionalen System-Ausdifferenzierungsprozeß in der Moderne ergeben haben, nicht gewachsen.“¹

Dieser Diagnose der Struktur moderner Gesellschaften und der sich aus ihr ergebenden ethischen Konsequenzen korrespondiert auf der „methodologischen bzw. wissenschaftstheoretischen“ Ebene die Überzeugung, daß eine *exklusiv handlungstheoretische* Beschreibung moderner Gesellschaften ebenso inadäquat wäre wie *eine rein systemtheoretische* Perspektive. Ausgehend von diesen Überzeugungen sucht Apel seine Ulrich-Kritik an die Kritik am ‚neoaristotelischen‘ Projekt einer Wiedereinbettung der Sachrationalität ökonomischer Systeme in den Kontext einer tugendethisch verstandenen politischen Vernunft anzuschließen. Zwar wolle Ulrich die evolutionäre „Ausdifferenzierung eines ökonomischen Systems [...] keineswegs rückgängig machen (also nicht etwa die soziale Handlungskoordination durch den Markt durch eine direkte kommunikative Handlungskoordination ersetzen [...]). Andererseits“ jedoch scheine

„eine methodisch eigenständige *Systemtheorie*, die von dem Unterschied und der [...] Spannung zwischen Handlungsrationalität und Systemrationalität ausgeht, nicht vorgesehen zu sein. Genauer: Wenngleich Ulrich dem »ökonomischen System« einen speziellen Rationalitätstypus – den der »sozialtechnologischen Rationalität« – zuordnet, so scheint er doch nicht zu realisieren, daß damit zugestanden ist, daß wir unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Wirtschaftsordnung darauf angewiesen sind, den »Eigensinn« der ökonomischen Systemrationalität und ihrer *Sozialintegration*, die nicht auf den *Handlungsintentionen* der Menschen, sondern auf den *Handlungseffekten* der durch den Markt aufeinander bezogenen menschlichen Handlungen beruht, aus einer Perspektive zu thematisieren, die sich methodologisch nicht der *handlungstheoretischen* – und insofern der *ethischen* – Perspektive einordnen läßt.“²

Aus dieser methodologischen Engführung ergebe sich auf der *empirisch-deskriptiven* Ebene eine von „ungeheuerlichen Idealisierungen“³ gekennzeichnete Fehldeutung der Prozesse modernen Wirtschaftens sowie, auf der normativen Ebene, eine ‚gesinnungsethisch‘ verkürzte⁴ bzw. ‚utopistische‘⁵ Fehldeutung der Grundprämissen der Wirtschaftsethik. Ulrichs handlungstheoretische Interpretation der

¹ Apel 1988, S. 290.

² Vgl. Apel 1988, S. 301 f.

³ Apel 1988, S. 297.

⁴ Apel 1988, S. 296.

⁵ Apel 1988, S. 302.

modernen Marktwirtschaft werde der „geschichtlich sedimentierten und tendenziell reifizierten *Quasi-Natur* der menschlichen Handlungsweisen“¹ in diesem Praxisbereich nicht gerecht. Aufgrund seiner handlungstheoretischen Scheuklappen bekomme Ulrich die „charakteristischen Spannungen, welche die Sozialphilosophie heute“ nicht allein „zwischen den *verschiedenen Typen der Handlungsrationalität*“, sondern auch und vor allem „zwischen der *Handlungsrationaltät überhaupt* und der *Systemrationalität* voraussetzen“² müsse, nicht in den Blick. Vielmehr betrachte er diese Spannungen zu Unrecht als *bereits aufgehoben* in der von ihm vorausgesetzten Stufenordnung der Typen praktischer Rationalität, die kompromißlos vom Primat der *kommunikativ-ethischen* Rationalität gegenüber allen anderen Rationalitätsformen ausgehe. Apel zufolge kann jedoch ein faktischer Primat der kommunikativ-ethischen Rationalität vor den anderen Typen der Handlungsrationaltät sowie der ‚Systemrationalität‘ nicht vorausgesetzt werden. „Die [...] Ausdifferenzierung des sozialen Subsystems der Wirtschaft in der Neuzeit“ bedinge vielmehr eine von Ulrich nicht bedachte „Problematik der »Realabstraktion«, der »Entfremdung« des Handelns und der »Verdinglichung« der menschlichen Beziehungen in einem Bereich, in dem die Sozialintegration nicht durch »kommunikatives Handeln«, sondern qua Integration der Effekte von Tauschhandlungen durch den Markt sich vollzieht.“³ Insofern die innerhalb des Wirtschaftslebens vollzogene funktionale Substitution der kommunikativen Sozialintegration durch eine aus dem Tauschprinzip erwachsene Systemintegration nicht mehr vollständig rückgängig gemacht werden könne, dürfe dem von Ulrich vorgesehenen Primat der kommunikativ-ethischen Rationalität nur der Status eines ‚normativen Postulats‘ zugesprochen werden, das keine unmittelbare ethische Handlungsverbindlichkeit beanspruchen könne. Die unter Abstraktion von den empirischen Anwendungsbedingungen im Prinzip wünschbare kommunikative Orientierung praktischen Handelns laufe unter den realen Bedingungen systemischer Vergesellschaftung auf eine ‚bloße Gesinnungsethik‘ hinaus, wenn sie nicht mit den Imperativen der „*Systemrationalität des Wirtschaftssystems*“⁴ (wie auch der übrigen ‚Selbstbehauptungssysteme‘) vermittelt werde.

Wirtschaftstheorie „in der Mitte zwischen Ulrich und Luhmann“? Zweifellos hat Apel mit seiner Einschätzung recht, daß Ulrichs Deutung des Wirtschaftslebens letztlich im Rahmen einer *handlungstheoretischen* Methodologie verbleibt,

¹ Apel 1988, S. 305.

² Apel 1988, S. 295.

³ Apel 1988, S. 296.

⁴ Ebd.

in der „eine *methodisch eigenständige* Systemtheorie [...] nicht vorgesehen“¹ sei. Fraglich ist allerdings, inwieweit dies einen Vorwurf begründen kann. Da Apels eigene Ausführungen zur Möglichkeit einer Verschränkung handlungs- und systemtheoretischer Theorieelemente außerordentlich knapp sind, aber deutliche Nähe zu dem von Habermas in der *Theorie des kommunikativen Handelns* entfaltenen Konzept erkennen lassen, scheint es sinnvoll, die Kritik in Erinnerung zu rufen, die der dort unternommene Versuch einer Integration von Handlungs- und Systemtheorie gefunden hat. Dieser Versuch ist es ja, der vielen – auch Habermas nahestehenden – Theoretikern als zumindest in der vorliegenden Form nicht gelungen erscheint und von vielen sogar als entscheidender Schwachpunkt der *Theorie des kommunikativen Handelns* angesehen wird. So wendet sich Thomas McCarthy nachdrücklich gegen die „Versuchungen der Systemtheorie“ und versichert, die soziologische Deutung moderner Gesellschaften sei auf das begriffliche Repertoire der Systemtheorie nicht angewiesen:

„Wir brauchen nicht das ganze Zubehör der Systemtheorie, um nicht-intendierte Folgen zu identifizieren. Wir benötigen sie ebensowenig, um die »Funktionen« zu untersuchen, die eine bestehende Praxis für andere Teile des gesellschaftlichen Zusammenhangs erbringt, denn diese bestehen einfach in den sich wiederholenden Auswirkungen dieses sich wiederholenden Handlungsmusters auf die betreffenden Teile.“²

Ebenfalls in interaktionistischer Sicht beklagt Hans Joas die „unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus“³ in Habermas' Theorie. Aus der Perspektive „heutiger Standardtheorien“⁴ der Soziologie kritisiert Wolfgang Detel Habermas' Inanspruchnahme eines gelegentlich ‚physikalistisch‘ verkürzten Systembegriffs und hebt hervor, „auf keinen Fall“ dürfe man „Gesellschaften als Systeme ansehen, die Funktionen (im normativen Sinne) auf irgendeine »natürliche«, d. h. vom *Handeln intentionaler Akteure unabhängige* Weise erwerben“. Auch der „systemtheoretische Zugriff im stärkeren [...] Sinne“ müsse „auf *intentionales Vokabular* zurückgreifen“⁵. Simone Dietz kommt in ihrer einschlägigen Monographie zu derselben Folgerung. Ihr zufolge muß „die Zweckrationalität der Akteure [...]“

¹ Apel 1988, S. 301. [Hervorhebung M.H.W.]

² McCarthy 1989, S. 599 f. Allerdings konzidiert McCarthy: „Es mag eine gewisse Plausibilität besitzen, den Markt als »normfrei«, als ein ethisch neutralisiertes Handlungssystem zu bezeichnen, in dem die Individuen auf der Grundlage egozentrischer Nutzenkalkulationen in Beziehung stehen, in dem die subjektiv nicht koordinierten individuellen Entscheidungen funktional integriert sind.“ McCarthy 1989, S. 584; vgl. S. 600. Seine grundlegenden methodologischen Thesen schlagen jedoch auch auf die Plausibilität dieser Deutung des Marktgeschehens durch.

³ Joas 1986.

⁴ Detel 2000, S. 181.

⁵ Detel 2000, S. 188.

als notwendige – wenn auch nicht hinreichende – Bedingung der »Systemrationalität« gelten.“¹ Als Teil ihres Fazits stellt sie fest:

„Wenn [...] funktionale Zusammenhänge und die effektivierende Wirkung von »Medien« auch auf der Basis der Handlungstheorie erklärt werden kann [recte: können], läßt sich eine eigenständige Bedeutung der Systemtheorie nicht behaupten. Allenfalls als analytische Differenz von Theorieperspektiven, die Handlungen entweder nach internen Merkmalen spezifizieren oder nur als empirisch beobachtbare funktionale Prozesse definieren, ließen sich beide Ansätze in der Gesellschaftsanalyse verbinden. Dies trifft jedoch nicht den Anspruch, den Habermas mit seiner Theorie der Moderne erhoben hat – als Ergebnis eines »zweistufigen« Prozesses sozialer Evolution sollten moderne Gesellschaften durch die Differenzierung von Lebenswelt und System als unterschiedlich strukturierten Handlungsbereichen gekennzeichnet werden. Begründet wird diese Zweiteilung mit der für Handlungssubjekte unüberschaubaren Komplexität von Ökonomie und Verwaltung auf der einen, und mit der konstitutiven Bedeutung des kommunikativen Handelns für Privatsphäre und Öffentlichkeit auf der anderen Seite. Abgesehen davon, daß mit dieser Aufteilung das Komplexitätsproblem eher abgeschoben als gelöst wird, hat Habermas die konzeptuelle Frage nicht beantwortet, wie bei einer empirischen Deutung des System-Umwelt-Modells und des handlungstheoretischen Ansatzes eine Beziehung beider Bereiche möglich sein soll, ohne daß eine Umdeutung der jeweils anderen Seite erforderlich würde.“²

Auch Rainer Döbert vertritt die These, eine adäquate Deutung sozialer Systeme lasse sich viel eher im Rahmen eines an Weber orientierten Interaktionismus denn im Rahmen des Habermasschen bifokalen Modells leisten. Döbert spitzt die Kritik gar zu der Behauptung zu, System und Lebenswelt würden in der *Theorie des kommunikativen Handelns* „kaum [...] durch mehr als das blaue Band der Buchumschläge“ zusammengehalten.³ Allerdings ist zu konzedieren, daß sich Habermas in der *Theorie des kommunikativen Handelns* gegenüber der Problematik des Versuchs einer Integration von Handlungs- und Systemtheorie sensibel gezeigt hat. So ist seine Parsons-Deutung von der Absicht geleitet, innerhalb des verzweigten systemtheoretischen Diskussionszusammenhangs denjenigen Ast ausfindig zu machen, der sich auf eine kommunikationstheoretisch hochgezüchtete interaktionistische Wurzel pfpfen ließe.⁴ Außer Zweifel steht für ihn, daß hierfür keinesfalls die radikalkonstruktivistische Deutung der Systemtheorie in Frage kommt, wie sie von Niklas Luhmann vertreten worden ist. Apels Ausführungen scheinen demgegenüber unklar und wenig problembewußt, wo er beansprucht, den methodologischen „Orientierungspunkt für die *kritischen Sozialwissenschaften* – und in

¹ Dietz 1993, S. 172; den Hinweis auf Dietz danke ich Peter Brune.

² Dietz 1993, S. 199.

³ Döbert 1989, S. 221.

⁴ Vgl. Habermas 1981, Bd. 2, S. 297 ff.

dem Sinne auch für *kritische Wirtschaftswissenschaft* – genau in der Mitte zwischen Ulrich und Luhmann“ ausgemacht zu haben,

„d. h. in der Mitte zwischen einer bloß *internen, normativ hermeneutischen und handlungstheoretischen* Perspektive, die es mit moralischen Postulaten und regulativen Ideen – und allenfalls »pragmatischen Einschränkungen« ihrer Anwendbarkeit – zu tun hat, und einer bloß *externen, funktionalistisch-systemtheoretischen* Perspektive, die das verantwortliche Selbstverständnis der miteinander handelnden Menschen überhaupt nicht ernstnehmen kann“¹.

Angesichts der Tatsache, daß der radikale Konstruktivismus Luhmanns und ein Interaktionismus etwa Weberscher Provenienz einander strikt ausschließende Sozialtheorien darstellen, scheint der Versuch einer Deutung wirtschaftlicher Prozesse, die „genau in der Mitte zwischen Ulrich und Luhmann“ angesiedelt sein soll, seinerseits – im wörtlichen Sinn – *utopisch*.²

Ulrichs (Meta-)Kritik des Apelschen Sachzwangarguments. So ist es meines Erachtens wenig erstaunlich, daß Ulrich Apels Vorwurf, das Wesen des Marktgeschehens nicht adäquat reflektiert zu haben, an Apel zurückadressiert. Noch stärker als in Apels Ausführungen wird in Ulrichs Metakritik der Zusammenhang zwischen den empirischen und metatheoretischen wirtschaftswissenschaftlichen Fragen einerseits und der normativ-ethischen Problematik andererseits deutlich. Apels Position sei von zwei korrespondierenden Vorstellungen geprägt. Apels Deutung des Wirtschaftssystems als eines normfrei, gemäß quasi-kausalen Funktionsgesetzen organisierten Systemzusammenhangs, in welchem keine *internen* ‚Schnittstellen‘ für eine moralische Einflußnahme durch die ‚Wirtschaftsbürger‘ vorgesehen sind, verhalte sich komplementär zu seiner diskursethischen Anwendungskonzeption, der zufolge der Anwendungsbereich der ‚eigentlich‘ diskursiv rechtfertigbaren Normen (Teil A) in der von diversen pragmatischen Hemmnissen und un- oder amoralischen Strategien sowie den Imperativen der ‚Selbstbehauptungssysteme‘ geprägten Wirklichkeit vielfach an Grenzen stößt, welche erst durch zusätzliche Bemühungen um die ‚Herstellung der Anwendungsbedingungen‘ (Teil B) allmählich hinausgeschoben werden könnten. Apel gehe

„fälschlicherweise von einer *Zwei-Welten-Konzeption von wertfreier Ökonomik und ausserökonomischer Wirtschaftsethik* aus. Das Verständnis von Wirtschaftsethik als *„angewandter“ Ethik* beruht auf der Annahme, daß der Praxisbereich «Wirtschaft» (Ökonomie) ebenso wie die ihn modellierende Wirtschaftstheorie (Ökonomik) durch eine von normativen Ansprüchen unbe-

¹ Apel 1988, S. 304.

² Zu Apels Deutung ökonomischer ‚Sachzwänge‘ vgl. kritisch Brune 1995.

rührte [...] oder zumindest ethisch neutrale ökonomische Sachlogik konstituiert sei. Wirtschaftsethik wird von da aus als ein dieser Sachlogik äusserlich bleibendes, «rein» ethisches *Korrektiv* aufgefasst, das die ökonomische Logik in ihre Schranken verweisen will, ohne sie als solche bezüglich ihrer normativen Prämissen zu hinterfragen“¹.

Diese Zwei-Welten-Konzeption² habe zur Folge, daß der Wirtschaftsethik eine bloß ‚korrektive‘ Funktion – als ‚Gegengift‘ gegen „zuviel ökonomische Rationalität“ – zukomme. Mit dieser Bescheidung sei jedoch ein „*Reflexionsstopp vor den vorgefundenen «marktwirtschaftlichen Bedingungen» und dem ökonomischen Rationalitätsverständnis als solchem*“³ verbunden. Das korrektive Modell leide an einem grundlegenden inneren Widerspruch:

„– Einerseits wird vorausgesetzt, daß die «marktwirtschaftlichen Bedingungen» und die ihnen immanente ökonomische Rationalität *ausserhalb des Gegenstandsbereichs der ethischen Reflexion* stehen, also «ethikfrei» zu denken seien (Zwei-Welten-Konzeption). Es wird damit unterstellt, daß es einen definierbaren Bereich der Gesellschaft gebe, in dem die Selbstkoordination von Wirtschaftssubjekten, die sich strikt ökonomisch rational verhalten, ethisch unproblematisch funktioniere, so daß sie dem «freien Markt» überlassen werden könne: «Ethik ist bei vollständiger Konkurrenz überflüssig.»

– Andererseits wird dem ökonomischen Rationalitätsprinzip (und den mit ihm gegebenen «Anwendungsbedingungen») [...] implizit *normative Kraft* zugebilligt. Es wird ja unterstellt, daß Marktlösungen überall dort vorzüglich seien, wo kein Marktversagen besteht, d.h. wo «funktionierende» Märkte etabliert werden können. Dahinter verbirgt sich die normative Prämisse, daß das «Marktprinzip» in sich schon als gesellschaftliches Koordinationsprinzip ethisch-normativen Gehalt habe.“⁴

Obwohl sich Ulrich an dieser Stelle explizit gegen Peter Koslowski wendet, richtet sich seine Kritik implizit auch gegen Horst Steinmann und die Transzendentalpragmatik.⁵ Allerdings hat auch Ulrich Schwierigkeiten bei dem Versuch, Apels

¹ Ulrich 1997b, S. 102; vgl. Ulrich 2000.

² Ulrich macht in diesem Zusammenhang auch kritischen Gebrauch von Apels zeitdiagnostischem Begriff eines ‚Komplementaritätssystems‘ der westlichen Gesellschaften, das durch die Dualität der öffentlich dominierenden wertfrei-szientistischen ‚Sachrationalität‘ einerseits, der existentialistisch interpretierten Sphäre arationaler, subjektivistischer Wertentscheidungen andererseits gekennzeichnet ist. *Mutatis mutandis* trage Apels Zwei-Welten-Konzeption selbst noch Züge des von ihm bekämpften ‚Komplementaritätssystems‘ vgl. Ulrich 1997b, S. 102. Das von Apel so genannte westliche Komplementaritätssystem wurde, nebenbei bemerkt, bereits von Georg Lukács beschrieben; vgl. Lukács 1964. Apel hat Lukács‘ Diagnose allerdings durch die Einbeziehung des offiziellen Marxismus-Leninismus zum Bild eines ‚doppelten‘ Komplementaritätssystems vervollständigt; vgl. Apel 1988, S. 33 ff.; Apel 1973, Bd. 2, S. 362 ff.; ebs. Höhle 1990, S. 59.

³ Ulrich 1997b, S. 103.

⁴ Ulrich 1997b, S. 104; Binnenzitate aus Koslowski 1989, S. 351; Koslowski 1987, S. 7.

⁵ Vgl. die analoge Argumentation gegen Böhler 1995a, S. 129 in Ulrich 2000, S. 71, Anm. 1 und Ulrich 1997b, S. 102, Anm. 26.

Position exakt zu bestimmen. So kann er nur vermuten, daß Apel die „gängige Behauptung“ teile, „daß die Wirtschaftssubjekte unter marktwirtschaftlichen *Systembedingungen* nicht anders könnten als sich strikt erfolgrational, also strategisch zu verhalten und daß eine «realistische» Wirtschaftsethik dieser «Bedingung» Rechnung tragen müsse“¹.

Exkurs: Lesarten der Apelschen Sachzwangthese. Sollte Apel tatsächlich dieser Ansicht sein, ließe sich dies bestenfalls auf der Grundlage einer *objektivistischen* Lesart der Systemtheorie rechtfertigen. Der soziologische Methodenstreit zwischen Vertretern der Handlungs- und der Systemtheorie dreht sich bekanntlich – grob gesagt – vor allem um die Frage, ob sozialen Systemen der Status *realer Erkenntnisgegenstände* zukommt (*objektivistische* Lesart der Systemtheorie²), oder ob sie lediglich als *Modelle*, als heuristische Hilfskonstruktionen der Sozialwissenschaften zur Beschreibung und funktionalen Deutung mehr oder weniger stabiler sozialer Handlungsmuster, Verhaltenserwartungen und der durch sie verursachten Wirkungen und Interdependenzen zu verstehen sind, die freilich ihr Korrelat auch in subjektiven Repräsentationen, Situations- und Selbstdeutungen sowie subjektiven Sinnorientierungen der ‚beobachteten‘ Akteure haben mögen (*modelltheoretische* Lesart der Systemtheorie³). Während im Rahmen letzterer Deutung die erklärende Kraft des Systemmodells letztlich an die Möglichkeit einer *intern-verstehenden* Deutung des Verhaltens der beteiligten Akteure durch *rationale Nachkonstruktion ihrer Handlungsintentionen* rückgebunden bleibt und an ihr sich bewähren muß, wird von den Vertretern der objektivistischen Lesart das Band zwischen Verstehen und Erklären zerschnitten. Ihre Analyse sozialer Prozesse findet bei der Rückführung sozialer Prozesse auf die funktionalen ‚Strukturgesetze‘ objektiv gegebener Systeme jeweils ihr Ende. Mit einem modelltheoretischen Verständnis sozialer Systeme haben Interaktionisten keine Probleme. Eine objektivistische Lesart der Systemtheorie ist mit dem Interaktionismus jedoch unvereinbar. Welche Lesart Apel vertritt, ist schwer zu entscheiden. Daß Apel Ulrich das Fehlen einer ‚*eigenständigen*‘ Systemtheorie vorwirft, scheint auf die objektivistische Lesart hinzudeuten. Eher in Richtung einer modelltheoretischen Deutung scheint Apel zu weisen, wo er von der Notwendigkeit spricht, das „*normativ orientierte, interne Handlungsverstehen* der menschlichen Kommunikationsgemeinschaft durch das *quasi-nomologische Erklären* der geschichtlich sedimentierten und tendenziell reifizierten *Quasi-Natur* der menschlichen Handlungsweisen“

¹ Ulrich 1997b, S. 103 f.

² Vgl. v.a. Luhmanns Deutung des Satzes „daß es Systeme gibt“, Luhmann 1984, S. 30; vgl. ebd. ff.

³ Vgl. z.B. Webers Äußerungen über Sinn und Grenzen der ‚organisch‘-funktionalen Betrachtungsweise in der Soziologie; Weber 1980, S. 6 ff.

zu „vermitteln“.¹ Was hiermit gemeint sein könnte, wird etwas deutlicher, wenn man seinem Verweis auf die Studie über „Die Erklären:Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht“² folgt. Allerdings sind in dieser Studie die für den vorliegenden Problemzusammenhang besonders relevanten Passagen – Apels eigenem Bekenntnis nach – wiederum „sehr vorläufigen und tentativen“³ Charakters. Dennoch ist der Rekurs auf das ältere Werk zur Klärung der Frage nach dem methodologischen Status, den Apel der (quasi-systemtheoretischen) „*externen* und *wertneutralen* Analyse des ökonomischen Handelns“⁴ zusprechen möchte, aufschlußreich.

Einerseits wird nämlich deutlich, daß Apel – in weitgehender Übereinstimmung mit Habermas – das methodologische Konzept eines *legitimen* ‚quasi-nomologischen Erklärens‘ in den Sozialwissenschaften am paradigmatischen Modell der *Ideologiekritik* und – vor allem – der *psychoanalytischen Therapie* entwickelt hat.⁵ Dies spricht in gewisser Weise eher für Ulrichs ‚kausalistische‘ Deutung des Apelschen Sachzwangverständnisses. Denn zwar bleiben Apel zufolge beide Verfahren – soweit sie dem wissenschaftsethisch ausweisbaren Methodenideal *emanzipatorischer Wissenschaft* entsprechen⁶ – am Ziel der (Wieder-)Herstellung der *Verstehensmöglichkeiten* und der (Re-)Etablierung einer *verstehenden* Subjekt-Kosubjekt-Beziehung orientiert. Jedoch sind Psychoanalyse und Ideologiekritik hierbei zunächst mit der Identifikation von Zusammenhängen beschäftigt, die als *unbewußte Wirkfaktoren* Bewußtseins- und Handlungsmuster von Individuen bzw. gesellschaftlichen Gruppen beeinflussen. Gegenstand dieser Wissenschaften sind unbewußte Motive, die eine gleichsam ‚kausale‘ Determinationskraft entfalten – diese allerdings gerade deshalb entfalten können, weil und solange sie im Horizont der Selbstdeutungen ihrer Träger nicht auftauchen und daher der Bearbeitung, der bewußten Beeinflussung oder kritischen Distanzierung entzogen bleiben. Allerdings ist schwer zu erkennen, wie Apel sich die Übertragung dieses Modells auf die methodische Problematik der Wirtschaftswissenschaften vorstellt.⁷ Denn das in bezug auf das Marktgeschehen primär bemerkenswerte Phänomen liegt ja nicht darin, daß den beteiligten Akteuren *ihre eigenen Handlungsmotive* unzugänglich wären. Was sich weitgehend ihrem Gesichtsfeld entzieht, sind vielmehr die – auf komplexe Weise ‚systemisch‘ vermittelten – weitreichenden *Nebenfolgen* ihres

¹ Apel 1988, S. 305.

² Apel 1979.

³ Apel 1979, S. 316.

⁴ Apel 1988, S. 304.

⁵ Apel 1979, S. 292 ff.

⁶ Vgl. hierzu bes. Habermas 1968, bes. S. 155 ff.; Habermas 1973, bes. S. 234 ff.; in kritischer Anknüpfung Apel 1973, Bd. 2, bes. S. 120 ff., 128-154 u. 260 ff.; zum Kontext auch Böhler 1970.

⁷ ... die Apel auch 1988 noch postuliert; vgl. Apel 1988, S. 305.

Handelns. Eben hierin liegt die Pointe der von Apel angeführten Arbeiten Mandevilles und Adam Smiths¹ wie auch der Deutung des Marktes als eines Mediums der Vermittlung dezentral verteilten Handlungswissens, wie sie etwa von dem von Apel ebenfalls erwähnten Friedrich A. von Hayek² vertreten wird. Relevant sind also, anders als im Fall von Ideologie oder Neurose, nicht primär die *Konstitutionsbedingungen des individuellen oder kollektiven Bewußtseins* der beteiligten Akteure, die, sozusagen hinter deren Rücken, eine eigene, sie kausal beeinflussende Gesetzmäßigkeit (und eventuell ‚Rationalität‘ z.B. im Sinne des Freudschen Energiemodells) aufweisen, sondern primär *die Bedingungen der Konstitution kollektiver Handlungsfolgen*, die von den beteiligten Akteuren nicht mehr überblickt werden können (und die, wenn man sich denn diese Redeweise zu eigen machen will, unter Umständen eine eigene ‚Rationalität‘ – etwa im Sinne von Adam Smiths ‚invisible hand‘, der Systemrationalität o.ä. – aufweisen mögen). Apel hat an anderer Stelle diese Deutung der ökonomischen Systemrationalität selbst vorgeschlagen: Die Argumente für die Eigenständigkeit einer auf Handlungsrationalität nicht reduzierbaren ‚Systemrationalität‘ seien

„insofern durchaus ehrwürdig, als sie z.B. durch die Konzeption der »Staatsräson«, durch Adam Smiths Konzeption der »unsichtbaren Hand« oder auch durch Hegels Konzeption der »List der Vernunft« antizipiert wurden. Die allgemeine Stoßrichtung dieser Argumente hat ihre Basis in der Erfahrung, daß *rational motivierte Handlungen*, mögen sie nun strategisch kalkuliert oder aufgrund ethischer Erwägungen intendiert sein, sich hinsichtlich ihrer *Funktionen* innerhalb eines Sozialsystems – etwa hinsichtlich des Sozialsystems im allgemeinen oder auch hinsichtlich z.B. des politischen oder ökonomischen Subsystems eines Sozialsystems – als *irrational* erweisen können. Dies entspricht der (umgekehrten) Erfahrung, daß *irrational motivierte Handlungen*, etwa die Resultate von Unwissenheit und selbst von Lastern, rationale Funktionen für die Selbsterhaltung von Sozialsystemen übernehmen können. (Man denke an Mandevilles Bienenfabel!)“³

Auch durch die am Ende angezeigte ‚Entsprechung‘ dürfte die These einer Übertragbarkeit des methodologischen Modells der Ideologiekritik oder Psychoanalyse auf die Wirtschaftswissenschaften schwerlich rehabilitiert werden, denn auch im zuletzt beschriebenen Fall liegt der Fokus des Interesses auf der auf eigentümliche Weise systemisch vermittelten Konstitution der *Handlungsfolgen*, nicht jedoch der Genese der *Handlungsententionen*.

¹ Vgl. Apel 1988, S. 296.

² Vgl. Apel 1988, S. 303.

³ Apel 1996b, S. 35.

Andererseits hat Apel in seiner Studie aus dem Jahr 1979 den ‚quasi-physikalischen‘ „Typ technologisch relevanter Sozialwissenschaft“¹ und die entsprechende ‚quasi-kausalanalytische‘², ‚erklärende Methode ausdrücklich von dem ‚funktionalen Verstehen‘, ‚objektiv-teleologischer‘ Systeme als einer – explizit *nicht* kausalistisch zu verstehenden – ‚quasi-biologischen‘ Methodik abgegrenzt. Allerdings ist in Apels neueren Arbeiten – so auch in dem gegen Ulrich gerichteten Beitrag – diese Differenzierung nicht mehr zu finden.³

4.5.3 Der „Ort der Moral in der Marktwirtschaft“

Die Entscheidung zwischen interaktionistischer und (objektivistisch-) systemtheoretischer Deutung des Wirtschaftsgeschehens bestimmt zugleich die Antwort auf die „Frage nach dem Ort der Moral in der Marktwirtschaft“. In der Perspektive einer objektivistisch verstandenen ökonomischen Systemtheorie kommen Wirtschaftsakteure als zurechenbare Moralsubjekte nämlich gar nicht erst in den Blick. Wäre es so – wie Apel Ulrich zufolge unterstellt –, daß Wirtschaftssubjekte „zu «primär» strategischem statt verständigungsorientiertem Verhalten vorentscheiden oder bestimmt“⁴ wären, dann könnte von ihnen eine moralische Handlungsorientierung nicht erwartet werden. Moral hätte dann im Wirtschaftsgeschehen tatsächlich keinen ‚Ort‘, und eine Ethik für Konsumenten wäre ebenso fehladressiert wie eine Unternehmensethik. Eine moralisch motivierte Steuerung des Wirtschaftssystems müßte vollständig ‚von außen‘ durch Beeinflussung der Systemumwelt erfolgen, etwa auf der Ebene der Rahmenordnung. Tatsächlich legt Apel nahe, daß die Wirtschaftsakteure *vollständig* von moralischen Ansprüchen entlastet und Wirtschaftsethik *restlos* in die Rahmenordnung verlegt werden müsse. Auch wirft er Ulrich (unter Berufung auf Karl Homann) einen „Ebenenfehler“ vor, der sich darin zeige, daß Ulrich „die demokratisch-dialogische Konsensfindung darüber, wie das ökonomische Gewinnprinzip und das Prinzip der moralischen Akzeptabilität der Ergebnisse des Wirtschaftshandelns für alle Betroffenen in Einklang gebracht werden können, dem Unternehmen überantworten“ wolle, „statt diese Problematik der staatlichen Ordnungspolitik zuzuweisen“⁵. Dabei scheint Apel anzunehmen, daß Ulrich Wirtschaftsethik auf Unternehmensethik verkürze und andere Möglichkeiten der Beeinflussung des Wirtschaftslebens (etwa durch politische Rahmensetzung) vollständig außer acht lasse. Dies trifft jedoch nicht Ulrichs

¹ Vgl. Apel 1979, S. 314 f.

² Vgl. Apel 1979, S. 276.

³ Vgl. zum Kontext bes. Apel 1979, 289 ff. u. 307 ff.; auch in Apel 1994a gibt es keinen Hinweis mehr auf diese Differenz, vgl. bes. S. 43.

⁴ Ulrich 1997b, S. 104.

⁵ Apel 1997, S. 177.

Position; ganz im Gegenteil trägt die *Integrative Wirtschaftsethik* der Pluralität der Akteure, die Einfluß auf das Wirtschaftsgeschehen nehmen, durch eine differenzierte „wirtschaftsethische Topologie“¹ Rechnung, die neben den Unternehmen auch Individuen und Verbraucher als „Wirtschaftsbürger“ sowie die Institutionen der Rahmenordnung einbezieht – Ulrich entfaltet Wirtschaftsethik von Anfang an als Teil einer umfassenden Konzeption politischer Ethik.

Allerdings finden sich bei Apel auch Indizien für eine vorsichtigeren, eher der modelltheoretischen Systemdeutung entsprechende Interpretation ökonomischer ‚Sachzwänge‘. Ihr zufolge ist es den Wirtschaftsakteuren zwar nicht *unmöglich*, ihr Wirtschaftshandeln von ethischen Erwägungen abhängig zu machen; es wäre dies jedoch entweder ihnen selbst nicht zuzumuten oder unverantwortlich gegenüber Dritten. Wirtschaftsakteure wären demgemäß entweder moralisch befugt oder sogar verpflichtet, nicht verständigungsorientiert, sondern strategisch, gemäß den ‚Systemimperativen‘ des Marktsystems, zu handeln. Diese Deutung scheint zunächst deutlich plausibler als die vorige, da sie nicht auf eine implizite Leugnung der Autonomie der Wirtschaftsakteure hinausläuft. Sie spiegelt zum einen die Erfahrung, daß Akteure unter Wettbewerbsbedingungen tatsächlich vielfach nicht darum bemüht sein können, die Interessen anderer – etwa ihrer Konkurrenten – in gleicher Weise wie ihre eigenen zur Geltung zu bringen, sondern vielmehr zunächst einmal *eigeninteressiert-strategisch* handeln müssen, *wenn* sie gravierende Konsequenzen für sich selbst und andere, beispielsweise den Bankrott ihres Unternehmens, vermeiden wollen. Zum anderen trägt diese Deutung der verbreiteten Einschätzung Rechnung, daß gerade die Interdependenz der Folgen eigeninteressiert-strategischer Handlungen im Rahmen des Marktsystems im Endeffekt zu einer Steigerung der *allgemeinen* Wohlfahrt führt (gemäß der Formel: *private vices, public benefits*), die in ethischer Perspektive den Folgen einer Substitution des Marktsystems durch kommunikative Formen der Handlungsordination deutlich vorzuziehen ist. Allerdings scheint diese Deutung zumindest in zweierlei Hinsicht zu einfach.

Erstens ist die Annahme unplausibel, daß *jeder* moralisch motivierte Verzicht auf die strategische Maximierung von Eigeninteressen im Wirtschaftssystem so fatale Konsequenzen für den jeweiligen Akteur mit sich bringt, daß die Diagnose der Unzumutbarkeit gerechtfertigt wäre. Ebenso wenig gefährdet jede Abweichung von dem durch die wirtschaftlichen ‚Systemimperative‘ gewissermaßen ‚vorgezeichneten‘ Handlungsablauf zwangsläufig die Funktionsfähigkeit dieses Systems; erst recht nicht in einer so gravierenden Weise, daß nicht zu verantwortende Effizienzverluste die Folge wären. Nimmt man den moralisch-normativen Sinn

¹ Ulrich 1997b, S. 285; vgl. ebd. ff.

von Zumutbarkeit und Verantwortbarkeit ernst, ist zudem zu beachten, daß es sich um *relative* Zuschreibungen handelt: Je nachdem, wie gravierend die negativen Folgen oder Nebenwirkungen eines bestimmten ‚systemkonformen‘ Handlungsverlaufs in ethischer Perspektive erscheinen, können auch mehr oder weniger gravierende negative Folgen eines moralisch motivierten ‚systemwidrigen‘ Handelns zumutbar bzw. verantwortbar sein. Welche Spielräume *zumutbaren* systemwidrigen Handelns Wirtschaftsakteuren tatsächlich zur Verfügung stehen, ist demnach eine Frage, die im Zusammenspiel normativ-ethischer und empirisch-wirtschaftswissenschaftlicher Überlegungen zu klären ist.¹ Integraler Bestandteil dieser Frage ist auch, inwieweit den Wirtschaftsakteuren allererst eine normativ-ethische und prognostisch-empirische Reflexionsleistung – oder z.B. die Institutionalisierung entsprechender unternehmensinterner Reflexionskompetenzen – zugemutet werden kann oder zugemutet werden muß, die eine Voraussetzung dafür ist, moralische Problemlagen überhaupt (und möglichst rechtzeitig) *erkennen* zu können.

Zweitens läßt sich fragen, wie die Handlungsorientierung eines Akteurs, der sich in seinem Wirtschaftshandeln prinzipiell eigeninteressiert-strategisch verhielte, dies jedoch ausschließlich aufgrund der Überzeugung täte, daß er *gerade dadurch* den vernünftigen Interessen aller Betroffenen am besten diene und insofern seine moralische Pflicht erfülle, in ethisch-handlungstheoretischer Perspektive interpretiert werden müßte. Meines Erachtens muß man hier konzedieren: Wer sich strategisch um die Förderung eigener Interessen bemüht, *weil und soweit* er ernsthaft davon überzeugt ist, daß *eben dies* der moralisch gebotenen Förderung der Interessen aller *besser* dient als eine unmittelbar ‚altruistische‘ Handlungsorientierung, der handelt gerade *nicht* mehr ‚egoistisch‘ im Sinne des ethischen Egoismus, sondern – dem subjektiven Anspruch nach – ‚moralisch‘. Dieser Anspruch ist zwar vermutlich unberechtigt, weil sie auf der von Ulrich als „Gemeinwohlfiktion“² bezeichneten Überzeugung basiert, daß marktkonformes Verhalten *in jedem Einzelfall* auch die in ethischer Perspektive ‚optimale‘ Handlungsweise darstellt – was ja unter anderem bedeuten würde, daß der gesamte Komplex der in den Sozialwissenschaften unter dem Schlagwort ‚Marktversagen‘ diskutierten Phänomene gar nicht existieren dürfte. Dies ändert jedoch nichts an der Tatsache, daß sich ein Akteur, der sein Wirtschaftshandeln in *letzter* Hinsicht am Richtigkeitsanspruch orientiert, nicht mehr egoistisch-strategisch, sondern bestenfalls – mit Apel gesprochen – in *moralstrategischer* Orientierung handelt.

¹ Vgl. Stitzel 2000.

² Vgl. u.v.a. Ulrich 1997b, u.a. S. 166 f.; Ulrich 2000, S. 70.

4.5.4 ‚Sachzwänge‘ als Normenkollision?

Was in diesem Zusammenhang mit einer ‚letzten Hinsicht‘ gemeint ist, läßt sich im Rückgriff auf das oben skizzierte Maximenmodell (das Modell einer ‚Staffelung‘ von Handlungsmaximen von den generellsten *Basismaximen* bis zu kasuistisch-situationspezifischen *komplexen* Maximen) verdeutlichen. So könnte die – auch objektiv moralisch richtige – Grundmaxime eines entsprechenden Akteurs lauten „ich will moralisch sein“, d.h. „ich will mein Handeln an der universellen Konsensfähigkeit meiner materialen Handlungsmaximen orientieren“. Eine der materialen Maximen, für die dieser Akteur – z.B. aufgrund einer utilitaristischen Hintergrundtheorie – Konsensfähigkeit beansprucht, könnte lauten „ich will in meinem Wirtschaftshandeln zur Maximierung des Gemeinwohls beitragen“ (ob diese Maxime auch objektiv zustimmungsfähig ist, dürfte von der Gemeinwohldefinition abhängen). Aus der Verbindung dieser Maxime mit der – vermutlich zumindest in dieser pauschalen Form nicht zutreffenden – wirtschaftswissenschaftlichen Hypothese „Akteure tragen im Rahmen des Marktsystems optimal zur Gemeinwohlmaximierung bei, indem sie strategisch ihre eigenen Gewinninteressen verfolgen“ folgert der Akteur schließlich, daß er verpflichtet sei, sich in seinem Wirtschaftshandeln eigeninteressiert-strategisch zu verhalten.

Mit dieser Überlegung soll gezeigt werden: Selbst wenn die These berechtigt wäre, daß Wirtschaftshandeln im Rahmen von Marktsystemen *ausschließlich* gewinnstrategisch orientiert sein *soll*, so wäre dies kein Beleg für Apels grundlegende These, daß der Versuch, das Problem der Anwendung diskursethisch begründbarer Präskriptionen im Bereich des Wirtschaftshandelns allein durch „die situationsbezogene Anwendung moralischer Maximen“ zu bewältigen, „heute nicht mehr [...] *hinreichend*“¹ ist. Vielmehr zeigt sich, daß sich auch das Problem der Zumutbarkeit und Verantwortbarkeit moralischen Handelns unter dem Einfluß wirtschaftlicher ‚Sachzwänge‘ zwanglos als Problem einer *Normenkollision* rekonstruieren läßt; etwa (stark vereinfacht) folgendermaßen: Die diskursethisch begründbare Prima-facie-Verpflichtung, Interaktionspartnern nicht strategisch, sondern verständigungsorientiert zu begegnen, kollidiert mit der ebenfalls diskursethisch begründbaren Prima-facie-Verpflichtung, die materiellen Lebensbedürfnisse aller Moralsubjekte zu befriedigen.

Entscheidend ist dabei, daß der Konflikt nicht etwa als Kollision moralischer mit *außermoralischen* Normen (etwa: moralisch gebotene Verständigungsorientierung versus wirtschaftlich gebotene Effizienz) verstanden wird, sondern als Kollision der einen moralischen Norm (etwa Verständigungsorientierung) mit einer

¹ Apel 1988, S. 294 f.

anderen moralischen Norm (etwa wirtschaftliche Effizienz, *sofern* diese – z.B. zur Befriedigung von Grundbedürfnissen – moralisch geboten ist). Ein Argument für die Unzumutbarkeit oder Unverantwortbarkeit eines nicht-strategischen, *unmittelbar* am gemeinsamen Wohl aller Betroffenen interessierten, Wirtschaftshandelns stellt der Verweis auf die ‚Sachzwänge‘ des Marktsystems nur insoweit dar, als er *implizit* selber *moralisch-normative* Verpflichtungen zum Ausdruck bringt. Auch wenn man die Frage, wie die optimale Verteilung spezifischer (etwa auch rechtlich sanktionierter) Rollenverantwortlichkeiten und die effizienteste Verteilung von Reflexionskompetenzen gewährleistet werden kann, so beantwortet wie Homann und Apel, macht dies keine ‚Ergänzung‘ der am diskursethischen Universalisierungsprinzip orientierten Normenprüfungsverfahren durch ein regulativ-teleologisches Zusatzprinzip erforderlich.

4.5.5 Zusammenfassung

Die diskursethische Anwendungskonzeption, die Peter Ulrich vor allem im Rahmen seiner *Integrativen Wirtschaftsethik* entwickelt hat, verzichtet auf wesentliche Elemente sowohl der universal- als auch der transzendentalpragmatischen Modelle. Ulrich lehnt das von Günther entwickelte Konzept der Anwendungsdiskurse ebenso ab wie Habermas’ doppelten Zumutbarkeitsvorbehalt und Apels Teil B der Diskursethik. Er geht davon aus, daß die Orientierung am diskursethischen Universalisierungsprinzip *uneingeschränkt* zumutbar ist, legt dabei allerdings nicht Habermas’ Formulierungsvorschlag für U zugrunde, sondern expliziert das Universalisierungsprinzip als ein allgemeines Konsensprinzip praktischer Gültigkeit. Potentiell unzumutbar sei in Situationen fehlender oder eingeschränkter Reziprozität nicht die diskursive Prüfung moralischer Normen gemäß dem Universalisierungsprinzip als solche, sondern nur die Normenprüfung im *öffentlichen* Diskurs. Für solche Situationen schlägt Ulrich eine dreistufige Verantwortungskonzeption vor. Ihr zufolge muß *prima facie* ein realer Legitimationsdiskurs unter Einbeziehung der Betroffenen geführt werden, wenn die Voraussetzungen der Verständigungsgegenseitigkeit erfüllt sind. Ist dies nicht der Fall, muß der moralische Akteur einen stellvertretenden fiktiven Diskurs führen. Sofern die Voraussetzungen der Verständigungsgegenseitigkeit „lediglich aus pragmatischen Gründen vorläufig“ nicht erfüllt sind, ist der Akteur darüber hinaus gehalten, „sein Handeln an der regulativen Idee der längerfristig bestmöglichen Verwirklichung eingeschränkter Kommunikationsverhältnisse“ zu orientieren und „dementsprechend *politische Mitverantwortung*“ zu übernehmen (4.5.1).¹ Karl-Otto Apel hat Ulrichs

¹ Ulrich 1997b, S. 90.

Anwendungsmodell als idealistisch und gesinnungsethisch zurückgewiesen. Zugestehen ist, daß Ulrich das Problem des gesinnungsethischen (besser: *pfllichtenethischen*) Rigorismus der Kantischen Ethik nicht ausführlich thematisiert.¹ Gleichwohl lassen sich Ulrichs Überlegungen im Sinne des hier vorgeschlagenen Modells der Maximenspezifikation interpretieren. Deshalb ist die Apel-Ulrich-Kontroverse im Rahmen der vorliegenden Arbeit von Bedeutung. Da die Kontroverse zwischen Apel und Ulrich nicht nur auf der Ebene der allgemeinen Ethik ausgetragen wird, sondern auch sozialwissenschaftliche Methodenfragen und empirische wirtschaftswissenschaftliche Fragen betrifft, konnte untersucht werden, ob Apel in der Auseinandersetzung mit den stärker realitätsbezogenen Problemen der Wirtschaftsethik zusätzliche Evidenzen für seine Konzeption eines verantwortungsethischen Teils B der Diskursethik (und damit implizit *gegen* das hier vorgeschlagene Modell der Maximenspezifikation) aufbieten kann. Dies schien indes nicht der Fall zu sein. In einem ersten Schritt wurde Apels Behauptung zurückgewiesen, daß sich eine adäquate Deutung des Wirtschaftsgeschehens nicht unter Verzicht auf eine methodisch eigenständige Systemtheorie gewinnen lasse. Angesichts der Schwierigkeiten, die schon Habermas' vorsichtiger Versuch einer Verknüpfung von Handlungs- und Systemtheorie nach Auffassung vieler Interpreten mit sich bringt, scheint vielmehr Apels Postulat einer Wirtschaftstheorie „in der Mitte zwischen Ulrich und Luhmann“ seinerseits problematisch (4.5.2). In einem zweiten Schritt wurde gezeigt, daß der Streit über die Frage, an welcher Stelle der Versuch einer moralisch geleiteten (Um-)Steuerung des Wirtschaftsgeschehens am besten ansetzen kann, *partiell* vom zwischen Apel und Ulrich geführten moralphilosophischen Grundlagenstreit abgekoppelt und als *empirisch-pragmatische* Frage behandelt werden kann: Ulrich kann durchaus zugestehen, daß sich Akteure im Wirtschaftsgeschehen nicht jederzeit *rein verständigungsorientiert* verhalten können, sondern in gewissem Maß ‚strategisch‘ verhalten müssen; auch ihr ‚strategisches‘ Verhalten bleibt jedoch – wie prinzipiell *jedes* intentionale Verhalten zurechnungsfähiger Moralsubjekte – unter einem kategorischen Legitimitätsvorbehalt (4.5.3). Schließlich wurde versucht zu zeigen, inwiefern sich auch die von Apel geltend gemachten ‚Sachzwänge‘ des Wirtschaftssystems als Probleme verstehen lassen, die aus der Kollision verschiedener moralisch gehaltvoller Prima-facie-Präskriptionen resultieren (4.5.4).

¹ Vgl. Ulrich 1997b, S. 73 ff.

5 Fazit

Das Hauptanliegen der vorliegenden Arbeit war es, eine plausible Deutung der Probleme zu entwickeln, die sich beim Versuch der Anwendung der Diskursethik in realen geschichtlichen Anwendungssituationen stellen. Die Einleitung (2) und der erste Hauptteil (3) hatten im wesentlichen apologetischen Charakter. Sie sollten darlegen, daß die Diskursethik zumindest als ein aussichtsreicher Versuch gelten kann, die andauernde, durch den gegenwärtigen Ethik-Boom lediglich verdeckte Grundlagenkrise der normativen Ethik zu bewältigen. Für Leser, die mit der diskursethischen Diskussion bereits vertraut sind, sind möglicherweise einige Überlegungen zum Verantwortungsbegriff (3.1) und zum Inklusionsproblem (3.2) von Interesse. Außer dem Inklusionsproblem wurde auch Diskursverweigerungs- bzw. Geltungstransferargument ausführlicher diskutiert, weil es ebenfalls einen unmittelbaren Bezug zur Anwendungsproblematik aufweist. Andere Einwände gegen das diskursethische Begründungsprogramm konnten hingegen nur knapp skizziert werden; ihre Diskussion würde eine eigene Studie erfordern (3.3).

Die wichtigsten Elemente einer plausiblen Deutung der diskursethischen Anwendungsprobleme wurden im zweiten Hauptteil entwickelt (4). Da die Interpretation dieser Probleme meist grundlegend von der Einschätzung entsprechender Probleme der Kantischen Ethik geprägt ist, schien es sinnvoll, wenn nicht unvermeidlich, den Weg zurück zu Kant einzuschlagen und zu untersuchen, inwieweit die gegen seine moralphilosophische Konzeption erhobenen Einwände stichhaltig sind (4.1). Der Versuch, Kants Ethik eine Deutung zu geben, die *formalistische* Konsequenzen ebenso vermeidet wie einen legalistischen bzw. gesinnungsethischen *Rigorismus* – von dem Kants eigene Ausführungen zumindest partiell gekennzeichnet sind –, führte zu einer bestimmten, als ‚eingeschränkt empirisch‘ bezeichneten Deutung des im Kategorischen Imperativ kriterial maßgeblichen ‚Wollen-Könnens‘ sowie zu einer bestimmten Deutung des Maximenbegriffs. Der anschließenden Auseinandersetzung mit den diskursethischen Anwendungskonzeptionen liegt die Überzeugung zugrunde, daß sich – *mutatis mutandis* – in

Anlehnung an die plausible Deutung der Kantischen Ethik auch eine plausible Interpretation der Anwendungsprobleme im Rahmen der Diskursethik entwickeln läßt. Diese plausible Deutung der diskursethischen Anwendungsprobleme läßt sich abschließend wie folgt skizzieren:

Wie Dietrich Böhler gegen Karl-Otto Apels Rede von einem *Ergänzungsprinzip* geltend gemacht hat,¹ duldet das Moralprinzip keine *äußerliche* Ergänzung. Es kann nur ein einziges Moralprinzip geben; dieses beansprucht in *allen* denkbaren Anwendungssituationen uneingeschränkte Handlungsverbindlichkeit bzw. ‚Befolgungsgültigkeit‘. Böhler schlägt als Moralprinzip folgende Formulierung eines praktischen Diskursgrundsatzes vor:

„Verhalte Dich so, daß Deiner Behauptung bzw. Deinem Plan oder Deiner Tat alle aufgrund von sinnvollen und situationsgerechten Argumenten zustimmen würden (so daß kein sinnvolles situationsbezogenes Argument damit unvereinbar wäre, sondern ein begründeter Konsens in der unbegrenzten Argumentationsgemeinschaft dafür zu erwarten ist).“²

Die vom praktischen Diskursgrundsatz geforderte Prüfung von Handlungen auf moralische Gültigkeit muß sich auf dem Wege der Prüfung der diesen Handlungen zugrundeliegenden *Maximen* vollziehen. Denn die mit Handlungen verbundenen Gültigkeitsansprüche beziehen sich ihrem Sinn nach auf die Gründe dieser Handlungen. In der heterogenen Gruppe der Handlungsgründe sind die Maximen als ‚subjektive Prinzipien des Wollens‘ diejenigen, die letztlich die Richtung des Handelns bestimmen (während die übrigen Gründe untergeordnete Funktionen haben). Deshalb muß das eigentliche Ziel ethischer Überlegung, „ein Urteil über die Verallgemeinerbarkeit oder Nicht-Verallgemeinerbarkeit von Handlungsweisen in Situationen“³ zu gewinnen, so erreicht werden, daß die Maximen, die Akteure im Rahmen ihrer situationsspezifischen Handlungsorientierung immer schon gewählt haben, im Vergleich mit alternativen Maximen auf ihre Zustimmungsfähigkeit als allgemeine Prima-facie-Handlungsgründe geprüft werden. Zwischen konkreten Handlungen und Maximen besteht dabei kein einfaches Abbildungsverhältnis. Da Maximen als *Handlungsgründe* verstanden werden, entspricht jeder Handlung *nicht nur eine* Maxime, die – als eine Art *Operationsregel* – genau eine solche (vollständig beschriebene) Handlungsweise in genau einer solchen (vollständig beschriebenen) Situation geböte. Zwar müssen wir, wenn wir eine Handlung als moralisch legitim betrachten, notwendigerweise unterstellen, daß eine solche Maxime – man könnte sie ‚ideale Maxime‘ nennen – im Prinzip zu formulieren

¹ Böhler 1992, S. 203, 206, 216 ff.; vgl. oben S. 199 ff.

² Böhler 2000, S. 52; vgl. ebd. S. 55, 57.

³ Wellmer 1986, S. 131.

und in dieser Formulierung verallgemeinerbar wäre (insofern ist Richard M. Hare zuzustimmen). *Realiter* sind solche ‚idealen‘ Maximen jedoch niemals formulierbar. Auch wenn sie es wären, würde nach der hier vorgeschlagenen Deutung (anders als in Hares Deutung) nicht jeder Handlung nur diese eine ideale Maxime entsprechen. Denn da Maximen nicht einfach als Operationsregeln, sondern vielmehr als Handlungsgründe verstanden werden, (komplexere) Gründe jedoch in der Regel auf andere (einfachere) Gründe zurückverweisen, muß man sich – wie Klaus Steigleder betont¹ – zu jeder Handlung gewissermaßen ein ganzes *System von Maximen* denken. Die generelleren Maximen werden durch ihre Spezifikation zu komplexeren Maximen insofern nicht entwertet, als diese (im Sinne der ‚objektiven Deutung‘²) ihre normative Kraft auch jenen entlehnen. Wie können nun Maximen überhaupt geprüft werden? Kant nimmt an, daß die Nicht-Verallgemeinerbarkeit von Maximen aus zwei verschiedenen Gründen resultieren kann: Im einen Fall lassen sich die betreffenden Maximen nicht einmal als allgemeine Gesetze *denken*; im anderen Fall lassen sie sich zwar als solche *denken*, aber nicht *wollen*.³ Ganz analog muß auch die diskursethische Maximenkritik als sozusagen zweistufiges Verfahren verstanden werden. In einem *ersten* Schritt werden diejenigen Maximen als nicht-verallgemeinerbar verworfen, die in pragmatische Widersprüche führen bzw. gegen allgemeine Bedingungen argumentativer Rechtfertigbarkeit verstoßen. Das trifft auf manche einfachen Maximen zu wie beispielsweise „Ich will lügen, wenn es mir nützt!“, „Ich will in praktischen Überlegungen *meinen* Interessen immer Vorrang einräumen, einfach weil es *meine* sind!“ etc. Die Orientierung an solchen Maximen ist moralisch verboten; dies kann in der Form von Verboten oder auch diesen korrespondierenden Geboten zum Ausdruck gebracht werden. Der moralische Status derjenigen Maximen, die nicht in vergleichbarer Weise zu beanstanden sind, muß einem *zweiten* Test unterworfen werden, indem wir uns diskursiv darüber verständigen, ob wir (bzw. im Prinzip *alle* moralischen Anspruchssubjekte) diese Maximen vor dem Hintergrund unserer Bedürfnisse, Interessen und Wertorientierungen vernünftigerweise als allgemein anerkannte Prima-facie-Handlungsgründe akzeptieren können. Die Orientierung an Maximen, die diesen Test bestehen, ist moralisch erlaubt, die Orientierung an Maximen, die ihn nicht bestehen, moralisch verboten (und damit u.U. wiederum die Alternative der letzteren Orientierung geboten – falls nur zwei alternative Handlungsmöglichkeiten zur Verfügung stehen wie z.B. „Hilfe leisten“ vs. „Keine Hilfe leisten“).

¹ Steigleder 2002, S. 125 ff.; siehe oben S. 140.

² Siehe oben S. 137 ff.

³ Vgl. Kant 1968, Bd. 4, S. 424 [GMS].

Zurückzuweisen ist Kants Auffassung, daß der Unterschied zwischen den im ersten und den im zweiten Schritt begründbaren Präskriptionen mit der Differenz zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten identisch sei. Vielmehr sind – mit Ausnahme des Moralprinzips selbst – *alle* real möglichen moralischen Präskriptionen stets ‚unvollkommene‘ Pflichten! Als ‚vollkommene‘, d.h. in jedem denkbaren Fall unmittelbar ‚befolgungsgültige‘ Präskriptionen kämen neben dem formulierten Moralprinzip selbst nur Präskriptionen von der Art der ‚idealen Maximen‘ in Frage. Alle real möglichen moralischen Präskriptionen haben aufgrund ihrer unvollständigen Erfassung von Situations- und Verhaltensmerkmalen nur *Prima-facie*-Charakter. Sie sind Handlungsgründe, die potentiell mit anderen Gründen kollidieren können. Ihre Befolgung kann daher ‚unzumutbar‘, ‚unverantwortbar‘ oder ‚unangemessen‘ sein. Keine real mögliche material gehaltvolle Präskription ist strikt befolgungsgültig in der Weise, daß sie ohne erneute kritische Hinterfragung auf neue Handlungssituationen appliziert werden dürfte. Liegt in einer bestimmten Situation eine Kollision gültiger Maximen vor (z.B. im Constant/Kant-Beispiel), so muß – wie Höffe vorschlägt¹ – versucht werden, eine universell zustimmungsfähige Vorrangregel zu finden, mittels derer eine ‚komplexe Maxime‘ gebildet werden kann, die als allgemein akzeptable Antwort auf die vorliegende Situation gelten könnte. Welche Vorrangregel gültig ist, ist nicht aus dem Gehalt der Ausgangsmaximen ‚abzuleiten‘. Vielmehr muß die komplexe Maxime ihrerseits dem Universalisierbarkeitstest unterworfen werden, den das Moralprinzip fordert. Insofern folgt die hier vorgeschlagene Deutung in gewisser Weise der Auffassung Wellmers, daß die moralische Handlungsorientierung in konkreten Anwendungssituationen als Orientierung am Moralprinzip selbst verstanden werden muß, denn dies ist der Maßstab, an dem die Legitimitätsprüfung aller materialen Maximen letztlich erfolgen muß. Der Akt der kritischen ‚Anwendung‘ moralischer Präskriptionen muß jedoch seinerseits stets als Akt einer Maximen*begründung* verstanden werden können.² Durch diese Deutung wird die Auf-

¹ Vgl. Höffe 1990, S. 195 ff., Höffe 2000, S. 218 f.; siehe oben S. 113 ff.

² Wellmer schreibt: „Etwas überspitzt könnte man behaupten, daß das, worum es bei moralischen Begründungen geht, ein Anwendungsproblem *ist*; was »angewendet« wird, ist das Moralprinzip selbst“ Wellmer 1986, S. 136. Kuhlmann hat sich, wie wir oben gesehen hatten (siehe S. 225 ff.), dieser Einschätzung angeschlossen. Ich halte die Einschätzung, daß, „was »angewendet« wird, [...] das Moralprinzip selbst“ ist, in gewisser Weise für richtig. Dies spricht meines Erachtens jedoch eher für die komplementäre Deutung, daß das, was Wellmer als Anwendungsproblem thematisiert, in Wahrheit ein originäres *Begründungsproblem* ist; denn die Begründung material gehaltvoller Maximen ist meines Erachtens auf *allen* Spezifikationsebenen eben dies: eine auf *verallgemeinerbare* Argumente (die ihrerseits Maximen sein können) gestützte *Begründung*. Dies will Wellmer deshalb nicht zugehen, weil er davon ausgeht, daß *komplexe Maximen* bzw. Regeln für ‚Ausnahmesituationen‘ nicht in gleicher Weise universalisierbar sein könnten wie elementare Maximen. Ich meine jedoch gezeigt zu haben, daß Wellmer in diesem Punkt irrt; siehe oben S. 142 ff.

gabe der Urteilskraft nicht zum Verschwinden gebracht. Wie Schönrich schreibt, „lassen sich zu jeder Maxime beliebig viele weitere praktische Regeln ausbilden, die den Spielraum der Urteilskraft durch Spezifikationen einengen, ohne ihn freilich auf Null bringen zu können.“¹ Aber die Urteilskraft darf eben nicht als eine Tätigkeit verstanden werden, deren inhärenter Gültigkeitsanspruch *unabhängig* vom praktischen Richtigkeitsanspruch zu formulieren wäre: Die Aufgabe der Urteilskraft liegt ja darin, eine *gültige* „Antwort“ auf *diese spezifische* Situation zu finden.² Allein deshalb läßt sich eine Handlung, die von einem Mangel an Urteilskraft zeugt, kritisieren.

Der vorgeschlagenen Deutung zufolge ist die Unzumutbarkeit, Unverantwortbarkeit bzw. Unangemessenheit der Befolgung gültiger Maximen *stets* als Ausdruck des Vorliegens einer Maximenkollision (und insofern als Folge mangelnder Situationsspezifität dieser Maximen) zu verstehen. Dies kommt der Auffassung Klaus Günthers nahe. Günther und Habermas unterstellen jedoch zu Unrecht, daß ein kategorialer Unterschied zwischen Begründungsdiskursen und Anwendungsdiskursen bestehe. Habermas gelingt es nicht, tiefgreifende strukturelle Unterschiede zwischen Begründungs- und Anwendungsdiskursen namhaft zu machen. Auch Günthers Versuch, diese Unterschiede auf die Differenz zweier Lesarten von U zurückzuführen, scheitert, da diese Lesarten ihrerseits nicht wirklich differieren (4.3.2). Zurückgewiesen wird auch die Auffassung, die Orientierung an dem von Habermas als Moralprinzip vorgeschlagenen Universalisierungsprinzip U könne aufgrund der in ihm enthaltenen Unterstellung allgemeiner Normbefolgung unzumutbar sein (4.3.3). Diese Auffassung wäre nur dann berechtigt, wenn der Spezifikationsgrad der gemäß U zu prüfenden Normen prinzipiell begrenzt wäre oder begrenzt werden müßte. Zu beachten ist auch, daß Präskriptionen überhaupt nur dann einer argumentativen Begründung oder Kritik zugänglich sind, wenn unterstellt wird, daß sie *allgemein* – d.h. in *jedem* Fall, in dem die explizit formulierten Eingangsbedingungen der Präskription gegeben sind, und nicht einfach nur *dann und wann* – befolgt werden. Dies ist eine Implikation des semantischen Universalisierbarkeitspostulats, das im Rahmen kognitivistischer Ethiken prinzipiell nicht verletzt werden darf. Die Unterstellung allgemeiner Normbefolgung ist daher zumindest implizit ein notwendiger Bestandteil jedes kognitivistischen Moralprinzips. Schließlich können allgemein zustimmungsfähige Präskriptionen problemlos den Charakter von „Optimierungsgeboten“ haben (und in diesem uneigentlichen Sinn „teleologisch“ genannt werden) und dennoch in letzter

¹ Schönrich 1994, S. 41.

² Vgl. hierzu Dietrich Böhlers ‚quasi-dialogisches‘ Modell der Handlungskonstitution; Böhler 1985, S. 247 ff.; vgl. auch die Würdigung in Joas 1992, S. 235 ff.

Hinsicht *deontologische* Gebote sein. In dem Gebot: „Du sollst das Wohl Deines Patienten fördern“ läßt sich das „Du sollst...“ durchaus als Ausdruck einer *kategorischen* Verpflichtung verstehen. Zu deren Erfüllung sind freilich *evaluative* Überlegungen („Worin liegt das Wohl meines Patienten?“) ebenso wie *technisch-instrumentelle* Überlegungen („Wie fördere ich das Wohl meines Patienten?“) erforderlich. Das ist insofern unproblematisch, als hier die ‚lexikalische Ordnung‘¹ moralisch-normativer, evaluativer und instrumenteller Gültigkeitsansprüche gewahrt bleibt. Insofern ließe sich problemlos auch der – wohlverstandene – Gehalt der von Apel postulierten Emanzipations-, Bewahrungs- und Mitverantwortungspflichten begründen – falls die Annahme berechtigt ist, daß die Maxime „Ich will mich um die biologischen, sozialen und kulturellen Rahmenbedingungen der Kommunikationsgemeinschaft nicht kümmern!“ kein Gegenstand der vernünftigen Zustimmung der Mitglieder dieser Gemeinschaft sein kann.

Wenn die hier angestellten Überlegungen zutreffen, so nötigt gerade das Bemühen, den legalistischen Rigorismus der Kantischen Ethik zu überwinden, zu einer partiellen Rückkehr zu Kant: nämlich zur Verabschiedung des Modells einer (mehrstufigen) *Normenethik* zugunsten des Kantischen Modells *deontologischer Maximenethik*. Nicht der Verzicht auf den Maximenbegriff, sondern dessen adäquate Deutung ist der Schlüssel zu einer nicht-rigoristischen Interpretation des deontologischen Verallgemeinerungspostulats.

¹ Vgl. Ulrich 1997b, S. 86.

Literaturverzeichnis

- [Albert 1980] Albert, Hans: *Traktat über Kritische Vernunft: Vierte, erweiterte und verbesserte Auflage*. Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1980
- [Alexy 1978] Alexy, Robert: Eine Theorie des praktischen Diskurses. In: Oelmüller, Willi (Hrsg.): *Transzendentalphilosophische Normbegründung*. Paderborn : F. Schöningh, 1978, S. 122–158
- [Alexy 1991] Alexy, Robert: *Theorie der juristischen Argumentation: Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1991
- [Alexy 1995] Alexy, Robert: *Recht, Vernunft, Diskurs: Studien zur Rechtsphilosophie*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1995
- [Alexy 1996] Alexy, Robert: *Theorie der Grundrechte*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1996
- [Apel 1973] Apel, Karl-Otto: *Transformation der Philosophie. Zwei Bände. Band 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik. Band 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1973
- [Apel 1975] Apel, Karl-Otto: *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1975
- [Apel 1976a] Apel, Karl-Otto: Das Problem der Philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik: Versuch einer Metakritik des ‚Kritischen Rationalismus‘. In: Kanitscheider, Bernulf (Hrsg.): *Sprache und Erkenntnis: Festschrift für Gerhard Frey zum 60. Geburtstag*. Innsbruck : AMCE, 1976, S. 55–82
- [Apel 1976b] Apel, Karl-Otto: Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen. Frankfurt a. M., 1976 (Sprachpragmatik und Philosophie)
- [Apel 1979] Apel, Karl-Otto: *Die Erklären:Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1979
- [Apel 1987] Apel, Karl-Otto: Fallibilismus, Konsens Theorie der Wahrheit und Letztbegründung. In: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.): *Philosophie und Begründung*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1987, S. 116–211
- [Apel 1988] Apel, Karl-Otto: *Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1988
- [Apel 1989] Apel, Karl-Otto: Normative Begründung der ‚Kritischen Theorie‘ durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken. In: Honneth, Axel (Hrsg.) ; McCarthy, Thomas (Hrsg.) ; Offe, Claus (Hrsg.) ; Wellmer, Albrecht (Hrsg.): *Zwischenbetrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung: Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1989, S. 15–65
- [Apel 1990] Apel, Karl-Otto: Diskursethik als Verantwortungsethik: Eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.): *Ethik und Befreiung*. Aachen : Verlag der Augustinus-Buchhandlung, 1990, S. 10–40
- [Apel 1992] Apel, Karl-Otto: Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden? In: Apel, Karl-Otto (Hrsg.) ; Kettner, Matthias (Hrsg.): *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1992, S. 29–61
- [Apel 1993] Apel, Karl-Otto: Das Anliegen des anglo-amerikanischen ‚Kommunitarismus‘

- in der Sicht der Diskursethik: Worin liegen die ‚kommunitären‘ Bedingungen der Möglichkeit einer post-konventionellen Identität der Vernunftperson? In: Brumlik, Micha (Hrsg.) ; Brunkhorst, Hauke (Hrsg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M. : Fischer Taschenbuch, 1993, S. 149–172
- [Apel 1994a] Apel, Karl-Otto: Die hermeneutische Dimension von Sozialwissenschaft und ihre normative Grundlage. In: Apel, Karl-Otto (Hrsg.) ; Kettner, Matthias (Hrsg.) ; Studi Filosofici, Istituto I. per gli (Hrsg.): *Mythos Wertfreiheit? Neue Beiträge zur Objektivität in den Human- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a. M.; New York : Campus, 1994, S. 17–47
- [Apel 1994b] Apel, Karl-Otto: Die ökologische Krise als Herausforderung der Diskursethik. In: Böhler, Dietrich (Hrsg.): *Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas*. München : C. H. Beck, 1994, S. 369–407
- [Apel 1996a] Apel, Karl-Otto: Diskursethik als Verantwortungsethik: Eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants. In: Schönrich, Gerhard (Hrsg.) ; Kato, Yasushi (Hrsg.): *Kant in der Diskussion der Moderne*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1996, S. 326–259
- [Apel 1996b] Apel, Karl-Otto: Die Vernunftfunktion der kommunikativen Vernunft: Zum Verhältnis von konsensual-kommunikativer Rationalität, strategischer Rationalität und Systemrationalität. In: Apel, Karl-Otto (Hrsg.) ; Kettner, Matthias (Hrsg.): *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1996, S. 17–41
- [Apel 1997] Apel, Karl-Otto: Institutionsethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik? Das Problem der institutionalen Implementation moralischer Normen im Falle des Systems der Marktwirtschaft. In: Harpes, Jean-Paul (Hrsg.) ; Kuhlmann, Wolfgang (Hrsg.): *Zur Relevanz der Diskursethik: Anwendungsprobleme der Diskursethik in Wirtschaft und Politik*. Münster : LIT, 1997, S. 167–209
- [Apel 1998] Apel, Karl-Otto: *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1998
- [Apel 2000] Apel, Karl-Otto: First Things First: Der Begriff primordialer Mit-Verantwortung: Zur Begründung einer planetaren Makroethik. In: Kettner, Matthias (Hrsg.): *Angewandte Ethik als Politikum*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 2000, S. 21–50
- [Apel 2001a] Apel, Karl-Otto: Diskursethik als Ethik der Mit-Verantwortung vor den Sachzwängen der Politik, des Rechts und der Marktwirtschaft. In: Apel, Karl-Otto (Hrsg.) ; Burckhart, Holger (Hrsg.): *Prinzip Mitverantwortung: Grundlage für Ethik und Pädagogik*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2001, S. 69–95
- [Apel 2001b] Apel, Karl-Otto: Primordiale Mitverantwortung: Zur transzendentalpragmatischen Begründung der Diskursethik als Verantwortungsethik. In: Apel, Karl-Otto (Hrsg.) ; Burckhart, Holger (Hrsg.): *Prinzip Mitverantwortung: Grundlage für Ethik und Pädagogik*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2001, S. 97–122
- [Apel 2002] Apel, Karl-Otto: *Mitverantwortung: Letztbegründung und Funktion ihrer Anwendung in der Diskursethik*. Unveröffentlichtes Manuskript, 2002
- [Arendt 1986] Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München : R. Piper, 1986
- [Aristoteles 1995] Aristoteles: *Philosophische Schriften in sechs Bänden*. Hamburg : Meiner, 1995
- [Arrow 1977] Arrow, Kenneth J.: Einige ordinal-utilitaristische Bemerkungen über Rawls' Theorie der Gerechtigkeit. In: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*. 1973. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1977, S. 199–223
- [Baier 1974] Baier, Kurt: *Der Standpunkt der Moral: Eine rationale Grundlegung der Ethik*. Düsseldorf : Patmos, 1974
- [Ballestrem 1977] Ballestrem, Karl G.: Methodologische Probleme in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit. In: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1977, S. 108–127
- [Barber 1977] Barber, Benjamin R.: Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit: Probleme der Psychologie, der Politik und der Messung bei Rawls. In: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Über John*

- Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1977, S. 224–258
- [Bausch 1994] Bausch, Thomas: Wirtschaft und Ethik – Notizen zu einem dialogischen Brückenschlag. In: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.): *Markt und Moral: Die Diskussion um die Unternehmensethik*. Bern; Stuttgart; Wien : Haupt, 1994, S. 19–36.
- [Beauchamp und Childress 1994] Beauchamp, Tom L. ; Childress, James F.: *Principles of Biomedical Ethics. Fourth Edition*. New York; Oxford : Oxford University Press, 1994
- [Becker 1988] Becker, Wolfgang: *Wahrheit und sprachliche Handlung: Untersuchungen zur sprachphilosophischen Wahrheitstheorie*. Freiburg i. Br.; München : Karl Alber, 1988
- [Benhabib 1992] Benhabib, Seyla: *Kritik, Norm und Utopie: Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie*. Frankfurt a. M. : Fischer Taschenbuch, 1992
- [Benhabib 1995] Benhabib, Seyla: *Selbst im Kontext: Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1995
- [Berlich 1982] Berlich, Alfred: Elenktik des Diskurses: Karl-Otto Apels Ansatz einer transzendentalpragmatischen Letztbegründung. In: Kuhlmann, Wolfgang (Hrsg.) ; Böhler, Dietrich (Hrsg.): *Kommunikation und Reflexion: Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1982, S. 251–287
- [Böhler 1970] Böhler, Dietrich: Das Problem des ‚emanzipatorischen Interesses‘ und seiner gesellschaftlichen Wahrnehmung. In: *Man and World* 3 (1970), Nr. 2, S. 26 ff.
- [Böhler 1985] Böhler, Dietrich: *Rekonstruktive Pragmatik: Von der Bewusstseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1985
- [Böhler 1992] Böhler, Dietrich: Diskursethik und Menschenwürdegrundsatz zwischen Idealisierung und Erfolgsverantwortung. In: Apel, Karl-Otto (Hrsg.) ; Kettner, Matthias (Hrsg.): *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1992, S. 201–231
- [Böhler 1995a] Böhler, Dietrich: Über Diskursethik und (Markt-)Wirtschaftstheorie: Bemerkungen zu Brune und Homan/Bloome-Drees. In: Brune, Peter (Hrsg.) ; Böhler, Dietrich (Hrsg.) ; Steden, Werner (Hrsg.): *Moral und Sachzwang in der Marktwirtschaft: Den wirtschaftsethischen Diskurs lernen*. Münster : LIT, 1995
- [Böhler 1995b] Böhler, Dietrich: Dialogreflexion als Ergebnis der sprachpragmatischen Wende: Nur das sich wissende Reden und Miteinanderstreiten ermöglicht Vernunft. In: Trabandt, Jürgen (Hrsg.): *Sprache denken: Positionen aktueller Sprachphilosophie*. Frankfurt a. M. : Fischer Taschenbuch, 1995, S. 145–162
- [Böhler 1997] Böhler, Dietrich: *Praktische Philosophie/Ethik: Einführung und Grundlegung*. Typoskript zur Vorlesung im Wintersemester 1996/97, 1997
- [Böhler 2000] Böhler, Dietrich: Idee und Verbindlichkeit der Zukunftsverantwortung: Hans Jonas und die Dialogethik – Perspektiven gegen den Zeitgeist. In: Bausch, Thomas u.a. (Hrsg.): *Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft*. Münster; Hamburg; London : LIT, 2000, S. 34–69
- [Böhler und Gronke 1994] Böhler, Dietrich ; Gronke, Horst: Diskurs. In: Ueding, Gert (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* Bd. 2. Tübingen : Max Niemeyer, 1994, S. 764–819
- [Bienfait 1999] Bienfait, Agathe: *Freiheit, Verantwortung, Solidarität*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1999
- [Birnbacher 1987] Birnbacher, Dieter: Gefährdet die moderne Reproduktionstechnologie die menschliche Würde? In: Braun, Volkmar (Hrsg.) ; Mieth, Dietmar (Hrsg.) ; Steigleder, Klaus (Hrsg.): *Ethische und rechtliche Fragen der Gentechnologie und der Reproduktionsmedizin*. München : J. Schweitzer, 1987, S. 77–88
- [Birnbacher 1988] Birnbacher, Dieter: *Verantwortung für zukünftige Generationen*. Stuttgart : Philipp Reclam Jun., 1988
- [Blumenberg 1974] Blumenberg, Hans: *Säkularisierung und Selbstbehauptung: Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von ‚Legitimität*

- der Neuzeit*, erster und zweiter Teil. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1974
- [Brink 1989] Brink, David O.: *Moral Realism and the Foundation of Ethics*. Cambridge, Mass. : Cambridge University Press, 1989
- [Broad 1979] Broad, Charlie D.: *Five Types of Ethical Theory*. London : Routledge & Kegan Paul, 1979
- [Brumlik 1986] Brumlik, Micha: Über die Ansprüche Ungeborener und Unmündiger: Wie advokatorisch ist die diskursive Ethik? In: Kuhlmann, Wolfgang (Hrsg.): *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1986, S. 265–300
- [Brumlik 1991] Brumlik, Micha: Über die Unbegrenzbarkeit der Menschenwürde aus dem Geist der Diskursethik – wider den hermeneutischen Kompromiß in der Euthanasiedebatte! In: *Ethik und Sozialwissenschaften* 2 (1991), Nr. 3, S. 377–380
- [Brune 1995] Brune, Peter: Setzen ökonomische ‚Sachzwänge‘ der Anwendung moralischer Normen legitime Grenzen? In: Brune, Peter (Hrsg.) ; Böhler, Dietrich (Hrsg.) ; Steden, Werner (Hrsg.): *Moral und Sachzwang in der Marktwirtschaft: Den wirtschaftsethischen Diskurs lernen*. Münster : LIT, 1995
- [Brune 2000] Brune, Peter: Faktizität und Geltung: Die moraltheoretischen Voraussetzungen des Rechts bei Habermas. In: Burckhart, Holger (Hrsg.) ; Gronke, Horst (Hrsg.) ; Brune, Peter (Hrsg.): *Die Idee des Diskurses: Interdisziplinäre Annäherungen*. Markt Schwaben : Eusl, 2000, S. 147–168
- [Bubner 1984a] Bubner, Rüdiger: *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen: Untersuchungen zur praktischen Philosophie*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1984
- [Bubner 1984b] Bubner, Rüdiger: Rationalität, Lebensform und Geschichte. In: Schnädelbach, Herbert (Hrsg.): *Rationalität: Philosophische Beiträge*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1984, S. 198–217
- [Burckhart 1999] Burckhart, Holger: *Diskursethik, Diskursanthropologie, Diskurspädagogik: Reflexiv-normative Grundlegung kritischer Pädagogik*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 1999
- [Chisholm 1976] Chisholm, Roderick: The Agent as Cause. In: Brand, Myles (Hrsg.) ; Walton, Douglas (Hrsg.): *Action Theory*. Dordrecht, 1976, S. 199–212.
- [Clouser und Gert 1990] Clouser, K. D. ; Gert, Bernard: A critique of principlism. In: *The Journal of Medicine and Philosophy* 15 (1990), S. 219–336
- [Conte 1992] Conte, Amadeo G.: Konstitutive Regeln. In: Ritter, Joachim (Hrsg.) ; Gründer, Karlfried (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 8. Basel; Stuttgart : Schwabe, 1992, S. 446–450
- [Cortina 1992] Cortina, Adela: Ethik ohne Moral: Grenzen einer postkantischen Prinzipienethik? In: Apel, Karl-Otto (Hrsg.) ; Kettner, Matthias (Hrsg.): *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1992, S. 278–295
- [Döbert 1989] Döbert, Rainer: Max Webers Handlungstheorie und die Ebenen des Rationalitätskomplexes. In: Weiß, Johannes (Hrsg.): *Max Weber heute: Erträge und Probleme der Forschung*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1989, S. 210–249
- [Döbert 1992] Döbert, Rainer: Konsensstheorie als deutsche Ideologie. In: Giegel, Hans-Joachim (Hrsg.): *Kommunikation und Konsens in modernen Gesellschaften*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1992, S. 276–309
- [Detel 2000] Detel, Wolfgang: System und Lebenswelt bei Habermas. In: Müller-Doohm, Stefan (Hrsg.): *Das Interesse der Vernunft: Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit ‚Erkenntnis und Interesse‘*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 2000, S. 175–197
- [Dietz 1993] Dietz, Simone: *Lebenswelt und System: Widerstreitende Ansätze in der Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 1993
- [Dorschel 1992] Dorschel, Andreas: *Die idealistische Kritik des Willens: Versuch über die Theorie der praktischen Subjektivität bei Kant und Hegel*. Hamburg : Meiner, 1992
- [Düwell 2000] Düwell, Marcus: Die Bedeutung ethischer Diskurse in einer wertpluralen Welt. In: Kettner, Matthias (Hrsg.): *Angewandte Ethik als Politikum*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 2000, S. 76–114

- [Dworkin 1984] Dworkin, Ronald: *Bürgerrechte ernstgenommen*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1984
- [Engelhardt 1994] Engelhardt, Tristram H.: Health Care Reform: A Study in Moral Malfeasance. In: *The Journal of Medicine and Philosophy* 19 (1994), S. 501–516
- [Engelhardt 1996] Engelhardt, Tristram H.: *The Foundations of Bioethics. Second Edition*. New York; Oxford : Oxford University Press, 1996
- [Feinberg 1977] Feinberg, Joel: Handlung und Verantwortung. In: Meggle, Georg (Hrsg.): *Analytische Handlungstheorie. Band 1: Handlungsbeschreibungen*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1977, S. 186–224
- [Fischer 1999] Fischer, John M.: Recent Work on Moral Responsibility. In: *Ethics* 110 (1999), S. 93–139
- [Frankena 1994] Frankena, William K.: *Analytische Ethik: Eine Einführung*. München : Deutscher Taschenbuch Verlag, 1994
- [Frankfurt 1969] Frankfurt, Harry G.: Alternate Possibilities and Moral Responsibility. In: *The Journal of Philosophy* 66 (1969), S. 829–839
- [Frankfurt 1988] Frankfurt, Harry G.: *The importance of what we care about: Philosophical essays*. Cambridge, 1988
- [Geach 1977] Geach, Peter T.: Der Askriptivismus. In: Meggle, Georg (Hrsg.): *Analytische Handlungstheorie. Band 1: Handlungsbeschreibungen*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1977, S. 239–245
- [Gert 1983] Gert, Bernard: *Die moralischen Regeln: Eine neue rationale Begründung der Moral*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1983
- [Gewirth 1978] Gewirth, Alan: *Reason and Morality*. Chicago : University of Chicago Press, 1978
- [Günther 1988] Günther, Klaus: *Der Sinn für Angemessenheit: Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1988
- [Günther 1989] Günther, Klaus: Ein normativer Begriff der Kohärenz für eine Theorie der juristischen Argumentation. In: *Rechtstheorie* 20 (1989), S. 163–190
- [Günther 1993a] Günther, Klaus: Differenzierungen im Begriff der praktischen Vernunft: Zu Jürgen Habermas' ‚Erläuterungen zur Diskursethik‘. In: *Protozoziologie* 4 (1993), S. 184–190
- [Günther 1993b] Günther, Klaus: Warum es Anwendungsdiskurse gibt. In: Byrd, B. S. (Hrsg.) ; Hruschka, Joachim (Hrsg.) ; Joerden, Jan C. (Hrsg.): *Jahrbuch für Recht und Ethik* Bd. 1. Berlin, 1993, S. 391–402
- [Goebel und Clermont 1997] Goebel, Johannes ; Clermont, Christoph: *Die Tugend der Orientierungslosigkeit*. Berlin : Volk und Welt, 1997
- [Gosepath 1992] Gosepath, Stefan: *Aufgeklärtes Eigeninteresse: Eine Theorie theoretischer und praktischer Rationalität*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1992
- [Gottschalk 2000] Gottschalk, Niels: *Diskursethik: Theorien, Entwicklungen, Perspektiven*. Berlin : Akademie, 2000
- [Gottschalk und Elstner 1997] Gottschalk, Niels ; Elstner, Marcus: Technik und Gesellschaft: Überlegungen zu einer innovativen Technikgestaltung in partizipativen Verfahren. In: Elstner, Marcus (Hrsg.): *Gentechnik, Ethik und Gesellschaft*. Berlin u. a. : Springer, 1997, S. 143–180
- [Gronke 1993] Gronke, Horst: Apel versus Habermas: Zur Architektonik der Diskursethik. In: Dorschel, Andreas (Hrsg.) ; Kettner, Matthias (Hrsg.) ; Kuhlmann, Wolfgang (Hrsg.) ; Niquet, Marcel (Hrsg.): *Transzendentalpragmatik*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1993, S. 273–296
- [Gronke 1999a] Gronke, Horst: *Das Denken des Anderen: Führt die Selbstaufhebung von Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität zur transzendentalen Sprachpragmatik?* Würzburg : Königshausen & Neumann, 1999
- [Gronke 1999b] Gronke, Horst: Diskurs/Diskurstheorie. In: Sandkühler, Hans J. (Hrsg.): *Enzyklopädie Philosophie* Bd. 1. Hamburg : Felix Meiner, 1999, S. 264–271

- [Grunwald 1999] Grunwald, Armin: Verantwortungsbegriff und Verantwortungsethik. In: Grunwald, Armin (Hrsg.): *Rationale Technikfolgenbeurteilung. Konzeption und methodische Grundlagen*. Berlin; Heidelberg; New York : Springer, 1999, S. 175–194
- [Habermas 1968] Habermas, Jürgen: *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1968
- [Habermas 1973] Habermas, Jürgen: *Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1973
- [Habermas 1976] Habermas, Jürgen: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1976
- [Habermas 1981] Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1981
- [Habermas 1983] Habermas, Jürgen: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1983
- [Habermas 1987] Habermas, Jürgen: Wie ist Legitimität durch Legalität möglich? In: *Kritische Justiz* 20 (1987), Nr. 1, S. 1–16
- [Habermas 1991] Habermas, Jürgen: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1991
- [Habermas 1992] Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1992
- [Habermas 1996] Habermas, Jürgen: *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Philosophie*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1996
- [Habermas 1999] Habermas, Jürgen: *Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1999
- [Hampshire und Hart 1977] Hampshire, Stuart ; Hart, Herbert L.: Entscheidung, Absicht und Gewißheit. In: Meggle, Georg (Hrsg.): *Analytische Handlungstheorie. Band 1: Handlungsbeschreibungen*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1977, S. 169–185
- [Hare 1974] Hare, Richard M.: Universalisierbarkeit. In: Grewendorf, Günther (Hrsg.) ; Meggle, Georg (Hrsg.): *Seminar: Sprache und Ethik*. Frankfurt a. M., 1974, S. 198–216
- [Hare 1975] Hare, Richard M.: Rawls' Theory of Justice. In: Daniels, Norman (Hrsg.): *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' Theory of Justice*. Oxford, 1975, S. 81–107
- [Hare 1983] Hare, Richard M.: *Die Sprache der Moral*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1983
- [Hare 1992] Hare, Richard M.: *Moralisches Denken: Seine Ebenen, seine Methode, sein Witz*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1992
- [Hare 1995] Hare, Richard M.: Könnte Kant ein Utilitarist gewesen sein? In: Fehige, Christoph (Hrsg.) ; Meggle, Georg (Hrsg.): *Zum moralischen Denken* Bd. 2. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1995, S. 11–34
- [Harman 1981] Harman, Gilbert: *Das Wesen der Moral*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1981
- [Hart 1949] Hart, Herbert L.: The Ascription of Responsibility and Rights. In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 44 (1949), S. 171–194
- [Hartmann und Janich 1996] Hartmann, Dirk ; Janich, Peter: Methodischer Kulturalismus. In: Hartmann, Dirk (Hrsg.) ; Janich, Peter (Hrsg.): *Methodischer Kulturalismus: Zwischen Naturalismus und Postmoderne*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1996, S. 9–69
- [Hegel 1970] Hegel, Georg W.: *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1970
- [Höffe 1977] Höffe, Otfried: Kants Kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 31 (1977), S. 354–384
- [Höffe 1979] Höffe, Otfried: *Ethik und Politik: Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1979
- [Höffe 1982] Höffe, Otfried: Kantische Skepsis gegen die transzendente Kommunikationsethik. In: Kuhlmann, Wolfgang (Hrsg.) ; Böhler, Dietrich (Hrsg.): *Kommunikation und Reflexion: Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1982, S. 518–439

- [Höffe 1989] Höffe, Otfried: *Schulden die Menschen einander Verantwortung?* In: Lampe, Ernst-Joachim (Hrsg.): *Verantwortlichkeit und Recht*. Opladen : Westdeutscher Verlag, 1989, S. 12–35
- [Höffe 1990] Höffe, Otfried: *Kategorische Rechtsprinzipien: Ein Kontrapunkt der Moderne*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1990
- [Höffe 1992] Höffe, Otfried: *Immanuel Kant*. München : C. H. Beck, 1992
- [Höffe 1993] Höffe, Otfried: *Moral als Preis der Moderne*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1993
- [Höffe 1996] Höffe, Otfried: Eine republikanische Vernunft: Zur Kritik des Solipsismus-Vorwurfs. In: Schönrich, Gerhard (Hrsg.) ; Kato, Yasushi (Hrsg.): *Kant in der Diskussion der Moderne*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1996, S. 396–407
- [Höffe 2000] Höffe, Otfried: Kants nichtempirische Verallgemeinerung: Zum Rechtsbeispiel des falschen Versprechens. In: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein kooperativer Kommentar. Dritte, ergänzte Auflage*. Frankfurt a. M. : Vittorio Klostermann, 2000, S. 206–233
- [Hobbes 1991] Hobbes, Thomas: *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civill*. Cambridge : Cambridge University Press, 1991
- [Horkheimer 1967] Horkheimer, Max: *Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft: aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*. Frankfurt a. M. : Fischer Taschenbuch, 1967
- [Horster 1995] Horster, Detlef: *„Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm“: Moral und Recht in der postchristlichen Moderne*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1995
- [Hösle 1990] Hösle, Vittorio: *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*. München : C. H. Beck, 1990
- [Hösle 1998] Hösle, Vittorio: *Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Zweite, überarbeitete Auflage*. Hamburg : Felix Meiner, 1998
- [Hubig 1998] Hubig, Christoph: *Dissensmanagement aus technik- und wirtschaftsethischer Sicht: Möglichkeiten und Grenzen prozeduraler Rechtfertigung von Entscheidungen in Unternehmen*. In: Lenk, Hans (Hrsg.) ; Maring, Matthias (Hrsg.): *Technikethik und Wirtschaftsethik: Fragen der praktischen Philosophie*. Opladen : Leske + Budrich, 1998, S. 205–229
- [Hume 1975] Hume, David: *A Treatise of Human Nature*. Oxford : Clarendon Press, 1975 (1978)
- [Hume 1984] Hume, David: *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral (An Enquiry concerning the Principles of Morals): Übersetzt und herausgegeben von Gerhard Streiminger*. Stuttgart : Philipp Reclam jun., 1984
- [Iltting 1982] Iltting, Karl-Heinz: *Der Geltungsgrund moralischer Normen*. In: Kuhlmann, Wolfgang (Hrsg.) ; Böhler, Dietrich (Hrsg.): *Kommunikation und Reflexion: Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1982, S. 612–648
- [Iltting 1994] Iltting, Karl-Heinz: *Grundfragen der praktischen Philosophie*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1994
- [Joas 1986] Joas, Hans: *Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus*. In: Honneth, Axel (Hrsg.) ; Joas, Hans (Hrsg.): *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1986, S. 144–176
- [Joas 1992] Joas, Hans: *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1992
- [Jonas 1979] Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a. M. : Insel, 1979
- [Kambartel 1976] Kambartel, Friedrich: *Theorie und Begründung: Studien zum Philosophie- und Wissenschaftsverständnis*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1976
- [Kambartel 1989] Kambartel, Friedrich: *Philosophie der humanen Welt*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1989
- [Kant 1965] Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg : Meiner, 1965

- [Kant 1968] Kant, Immanuel: *Werke: Akademie Textausgabe*. Berlin : Walter de Gruyter, 1968
- [Kersting 1993] Kersting, Wolfgang: *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie. Mit einer Einleitung zur Taschenbuchausgabe 1993: Kant und die politische Philosophie der Gegenwart*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1993
- [Kettner 1992a] Kettner, Matthias: Bereichsspezifische Relevanz. In: Apel, Karl-Otto (Hrsg.) ; Kettner, Matthias (Hrsg.): *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1992, S. 317–348
- [Kettner 1992b] Kettner, Matthias: Kant als Gesinnungsethiker. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40 (1992), S. 526–542
- [Kettner 1993] Kettner, Matthias: Warum es Anwendungsfragen, aber keine ‚Anwendungsdiskurse‘ gibt. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 1 (1993), S. 365–378
- [Kettner 1998] Kettner, Matthias: Globalisierung, Diskursethik und der Terror der Ökonomie. In: Maak, Thomas (Hrsg.) ; Lunau, York (Hrsg.): *Weltwirtschaftsethik: Globalisierung auf dem Prüfstand der Lebensdienlichkeit*. Bern; Stuttgart; Wien : Haupt, 1998, S. 77 ff.
- [Keuth 1993] Keuth, Herbert: *Erkenntnis oder Entscheidung: Zur Kritik der Kritischen Theorie*. Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993
- [König 2000] König, Matthias: Unternehmerische Verantwortung und der Fall Brent Spar: Eine diskursethische Perspektive. In: Bausch, Thomas u.a. (Hrsg.): *Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft*. Münster; Hamburg; London : LIT, 2000, S. 374–391
- [Koslowski 1987] Koslowski, Peter: Über die Notwendigkeit von ethischen und zugleich ökonomischen Urteilen. In: *Orientierungen zur Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik* 33 (1987), S. 7–13
- [Koslowski 1989] Koslowski, Peter: Grundlinien der Wirtschaftsethik. In: *Zeitschrift für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften* 109 (1989), S. 345–383
- [Krawietz 1995] Krawietz, Werner: Theorie der Verantwortung – neu oder alt? Zur normativen Verantwortungsattribution mit Mitteln des Rechts. In: Bayertz, Kurt (Hrsg.): *Verantwortung: Prinzip oder Problem?* Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, S. 184–216
- [Krebs 1995] Krebs, Angelika: Feministische Ethik: Eine Kritik der Diskursrationalität. In: Demmerling, Christoph (Hrsg.) ; Gabriel, Gottfried (Hrsg.) ; Rentsch, Thomas (Hrsg.): *Vernunft und Lebenspraxis: Philosophische Studien zu den Bedingungen einer rationalen Kultur: Für Friedrich Kambartel*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1995, S. 309–328
- [Krebs 1997] Krebs, Angelika: Naturethik im Überblick. In: Krebs, Angelika (Hrsg.): *Naturethik: Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1997, S. 337–379
- [Kuhlmann 1985] Kuhlmann, Wolfgang: *Reflexive Letztbegründung: Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*. Freiburg i. Br.; München : Karl Alber, 1985
- [Kuhlmann 1986] Kuhlmann, Wolfgang (Hrsg.): *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1986
- [Kuhlmann 1992a] Kuhlmann, Wolfgang: *Kant und die Transzendentalpragmatik*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 1992
- [Kuhlmann 1992b] Kuhlmann, Wolfgang: *Sprachphilosophie – Hermeneutik – Ethik: Studien zur Transzendentalpragmatik*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 1992
- [Kuhlmann 1994a] Kuhlmann, Wolfgang: Die Idee des Diskurses und die Idee der Demokratie: Zu Jürgen Habermas' Konzeption deliberativer Politik. In: Burckhart, Holger (Hrsg.): *Diskurs über Sprache: Ein interdisziplinäres Symposium für Edmund Braun*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 1994, S. 83–102
- [Kuhlmann 1994b] Kuhlmann, Wolfgang: ‚Prinzip Verantwortung‘ versus Diskursethik. In: Böhler, Dietrich (Hrsg.): *Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas*. München : C. H. Beck, 1994, S. 277–302

- [Kuhlmann 2002] Kuhlmann, Wolfgang: Diskursethik – Akt- oder Normenethik? In: Burckhart, Holger (Hrsg.); Gronke, Horst (Hrsg.): *Philosophieren aus dem Diskurs: Beiträge zur Diskurspragmatik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002, S. 329–342
- [Kutschera 1999] Kutschera, Franz v.: *Grundlagen der Ethik*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999
- [Lenk 1992] Lenk, Hans: *Zwischen Wissenschaft und Ethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992
- [Lenk und Maring 1993] Lenk, Hans; Maring, Matthias: Verantwortung – Normatives Interpretationskonstrukt und empirische Beschreibung. In: Eckensberger, Lutz H. (Hrsg.); Gähde, Ulrich (Hrsg.): *Ethische Norm und empirische Hypothese*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993, S. 222–243
- [Liedtke 1999] Liedtke, Max: Die Entwicklung von Wertvorstellungen: Genetische Voraussetzungen und der ‚naturalistische Fehlschluss‘. In: Neumann, Dieter (Hrsg.); Schöppe, Arno (Hrsg.); Tremel, Alfred K. (Hrsg.): *Die Natur der Moral: Evolutionäre Ethik und Erziehung*. Stuttgart: Hirzel, 1999, S. 159–175
- [Lütterfelds und Mohrs 1993] Lütterfelds, Wilhelm (Hrsg.); Mohrs, Thomas (Hrsg.): *Evolutionäre Ethik zwischen Naturalismus und Idealismus: Beiträge zu einer modernen Theorie der Moral*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993
- [Luhmann 1984] Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984
- [Luhmann 1993] Luhmann, Niklas: *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993
- [Lukács 1964] Lukács, Georg: Vorwort zu: Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten. Neuwied: Luchterhand, 1964
- [Lyons 1972] Lyons, David: Rawls versus Utilitarianism. In: *The Journal of Philosophy* 69 (1972), S. 535–545
- [Mayer 1968] Mayer, Hans: Hobbes. In: Mayer, Hans (Hrsg.); Rausch, Heinz (Hrsg.); Denzer, Horst (Hrsg.): *Klassiker des politischen Denkens. Erster Band: Von Plato bis Hobbes*. München: C. H. Beck, 1968, S. 351–375
- [McCarthy 1989] McCarthy, Thomas: Komplexität und Demokratie – die Versuchungen der Systemtheorie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989 (Kritik der Verständigungsverhältnisse: Zur Theorie von Jürgen Habermas)
- [Melden 1961] Melden, Abraham I.: *Free Action*. London: Routledge & Kegan Paul, 1961
- [Mittelstraß 1982] Mittelstraß, Jürgen: *Wissenschaft als Lebensform: Reden über philosophische Orientierungen in Wissenschaft und Universität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982
- [Müller 1992] Müller, Peter: Kommunikative Ethik. In: Pieper, Annemarie (Hrsg.): *Geschichte der neueren Ethik. Band 2: Gegenwart*. Tübingen; Basel: Francke (UTB), 1992, S. 235–259
- [Moore 1994] Moore, George E.: *Principia Ethica: Revised Edition. With the Preface to the Second Edition and other papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994
- [Muirhead 1932] Muirhead, John H.: *Rule and End in Morals*. Oxford: Oxford University Press, 1932
- [Neumann u.a. 1999] Neumann, Dieter (Hrsg.); Schöppe, Arno (Hrsg.); Tremel, Alfred K. (Hrsg.): *Die Natur der Moral: Evolutionäre Ethik und Erziehung*. Stuttgart: Hirzel, 1999
- [Neumann 1998] Neumann, Ulfried: Die Tyrannei der Würde: Argumentationstheoretische Erwägungen zum Menschenwürdeprinzip. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 84 (1998), S. 153–166
- [Nida-Rümelin 1993] Nida-Rümelin, Julian: *Kritik des Konsequentialismus*. München: Oldenbourg, 1993
- [Nida-Rümelin 1995] Nida-Rümelin, Julian: Kann der Erzengel die Konsequentialismuskritik entkräften? In: Fehige, Christoph (Hrsg.); Meggle, Georg (Hrsg.): *Zum moralischen Denken* Bd. 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995, S. 42–52

- [Niquet 1994] Niquet, Marcel: *Nichthintergebarkeit und Diskurs: Prolegomena zu einer revisionären Transzendentalpragmatik*. Frankfurt a. M. : Habilitationsschrift am Fachbereich Philosophie der Johann Wolfgang Goethe-Universität, 1994
- [Niquet 1996] Niquet, Marcel: Verantwortung und Moralstrategie: Überlegungen zu einem Typus praktisch-moralischer Vernunft. In: Apel, Karl-Otto (Hrsg.) ; Kettner, Matthias (Hrsg.): *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1996, S. 42–57
- [Niquet 1999a] Niquet, Marcel: Diskursethik. In: Sandkühler, Hans J. (Hrsg.): *Enzyklopädie Philosophie. Band 1*. Hamburg : Felix Meiner, 1999, S. 271–275
- [Niquet 1999b] Niquet, Marcel: *Nichthintergebarkeit und Diskurs: Prolegomena zu einer revisionären Transzendentalpragmatik*. Berlin : Duncker & Humblot, 1999
- [Niquet 2000] Niquet, Marcel: Transzendente Moralbegründung? Bemerkungen zu einigen Problemaspekten. In: Burckhart, Holger (Hrsg.) ; Gronke, Horst (Hrsg.) ; Brune, Peter (Hrsg.): *Die Idee des Diskurses: Interdisziplinäre Annäherungen*. Markt Schwaben : Eusl, 2000, S. 33–42
- [Nozick 1976] Nozick, Robert: *Anarchie, Staat, Utopia*. München : Moderne Verlagsgesellschaft, 1976
- [Øfsti 1994] Øfsti, Audun: *Abwandlungen: Essays zur Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 1994
- [O'Neill 1996] O'Neill, Onora: *Tugend und Gerechtigkeit: Eine konstruktive Darstellung des praktischen Denkens*. Berlin : Akademie, 1996
- [Ott 1993] Ott, Konrad: *Ökologie und Ethik: Ein Versuch praktischer Philosophie*. Tübingen : Attempto, 1993
- [Ott 1996] Ott, Konrad: *Vom Begründen zum Handeln: Aufsätze zur angewandten Ethik*. Tübingen : Attempto, 1996
- [Ott 1997] Ott, Konrad: *Ipso facto: Zur ethischen Begründung normativer Implikate wissenschaftlicher Praxis*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1997
- [Paton 1971] Paton, H. J.: *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1971
- [Patzig 1984] Patzig, Günther: Ökologische Ethik – innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft. In: Elster, Hans-Joachim (Hrsg.): *Umweltschutz – Herausforderung unserer Generation*. Weikersheim : Studienzentrum Weikersheim, 1984
- [Pitcher 1977] Pitcher, George: Handlung und Verantwortung bei Hart. In: Meggle, Georg (Hrsg.): *Analytische Handlungstheorie. Band 1: Handlungsbeschreibungen*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1977, S. 225–238
- [Pothast 1987] Pothast, Ulrich: *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise: Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1987
- [Putnam 1992] Putnam, Hilary: *Realism and Reason: Philosophical Papers, Volume 3*. Cambridge : Cambridge University Press, 1992
- [Rawls 1971] Rawls, John: *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1971
- [Rawls 1992] Rawls, John: *Die Idee des politischen Liberalismus: Aufsätze 1978–1989. Herausgegeben von Wilfried Hinsch*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1992
- [Reese-Schäfer 1997] Reese-Schäfer, Walter: *Grenzgötter der Moral: Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1997
- [Reese-Schäfer und Schuon 1991] Reese-Schäfer, Walter (Hrsg.) ; Schuon, Karl-Theodor (Hrsg.): *Ethik und Politik: Diskursethik, Gerechtigkeitstheorie und politische Praxis*. Marburg : Schüren, 1991
- [Rentsch 1999] Rentsch, Thomas: *Die Konstitution der Moralität: Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie. Mit einem Vorwort zur Taschenbuchausgabe 1999: Methode und Selbsterkenntnis*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1999
- [Rentsch 2000] Rentsch, Thomas: *Negativität und praktische Vernunft*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 2000

- [Ricken 1983] Ricken, Friedo: *Allgemeine Ethik*. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz : W. Kohlhammer, 1983
- [Ricken 1989] Ricken, Friedo: *Allgemeine Ethik. Zweite, durchgesehene Auflage*. Stuttgart; Berlin; Köln : W. Kohlhammer, 1989
- [Ropohl 1994] Ropohl, Günter: Das Risiko im Prinzip Verantwortung. In: *Ethik und Sozialwissenschaften* 5 (1994), S. 109–120
- [Ros 1990] Ros, Arno: *Begründung und Begriff: Wandlungen des Verständnisses begrifflicher Argumentation. Drei Bände*. Hamburg : Meiner, 1990
- [Ross 1930] Ross, William D.: *The Right and the Good*. Oxford : Oxford University Press, 1930
- [Ryle 1969] Ryle, Gilbert: *Der Begriff des Geistes*. Stuttgart : Philipp Reclam Jun., 1969
- [Saretzki 1996] Saretzki, Thomas: Verhandelte Diskurse? Probleme der Vermittlung von Argumentation und Partizipation am Beispiel des TA-Verfahrens zum ‚Anbau von Kulturpflanzen gentechnisch erzeugter Herbizidresistenz‘ am Wissenschaftszentrum Berlin. In: Prittowitz, Volker v. (Hrsg.): *Verhandeln und Argumentieren: Dialog, Interessen und Macht in der Umweltpolitik*. Opladen : Leske + Budrich, 1996, S. 135–167
- [Schaber 1997] Schaber, Peter: *Moralischer Realismus*. Freiburg i. Br.; München : Karl Alber, 1997
- [Scheler 1927] Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Dritte, unveränderte Auflage, ergänzt durch ein ausführliches Sachregister*. Halle a. d. S. : Niemeyer, 1927
- [Schluchter 1971] Schluchter, Wolfgang: *Wertfreiheit und Verantwortungsethik: Zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Max Weber*. Tübingen : Mohr, 1971
- [Schmidt 2002] Schmidt, Thomas: Realismus, Intuitionismus, Naturalismus. In: Düwell, Marcus (Hrsg.) ; Hübenenthal, Christoph (Hrsg.) ; Werner, Micha H. (Hrsg.): *Handbuch Ethik*. Stuttgart; Weimar : J. B. Metzler, 2002, S. 49–60
- [Schmitt 1988] Schmitt, Carl: *Positionen und Begriffe: Im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923-1939*. Berlin : Duncker & Humblot, 1988
- [Schmitz 1982] Schmitz, Hermann: Die transzendente Kommunikationsgemeinschaft bei Kant. In: Kuhlmann, Wolfgang (Hrsg.) ; Böhler, Dietrich (Hrsg.): *Kommunikation und Reflexion: Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1982, S. 240–248
- [Schöne-Seifert 1996] Schöne-Seifert, Bettina: Medizinethik. In: Nida-Rümelin, Julian (Hrsg.): *Angewandte Ethik: Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*. Stuttgart : Alfred Kröner, 1996, S. 550–648
- [Schönrich 1981] Schönrich, Gerhard: *Kategorien und transzendente Argumentation*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1981
- [Schönrich 1994] Schönrich, Gerhard: *Bei Gelegenheit Diskurs: Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1994
- [Searle 1964] Searle, John R.: How to Derive ‚Ought‘ from ‚Is‘. In: *Philosophical Review* 73 (1964), S. 43–58
- [Searle 1971] Searle, John R.: *Sprechakte: Ein sprachphilosophischer Essay*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1971
- [Searle 1978] Searle, John R.: Prima Facie Obligations. In: Raz, Joseph (Hrsg.): *Practical Reasoning*. Oxford : Oxford University Press, 1978, S. 81 ff.
- [Singer 1975] Singer, Marcus G.: *Verallgemeinerung in der Ethik: Zur Logik moralischen Argumentierens*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1975
- [Skirbekk 1994] Skirbekk, Gunnar: Ethical Gradualism: beyond Anthropocentrism and Biocentrism? In: Skirbekk, Gunnar (Hrsg.): *The Notion of Sustainability and its normative Implications*. Stockholm : Scandinavian University Press, 1994, S. 79–126
- [Skirbekk 1995] Skirbekk, Gunnar: Ethischer Gradualismus: jenseits von Anthropozentrismus und Biozentrismus? In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 43 (1995), S. 419–434

- [Spaemann 1987] Spaemann, Robert: *Das Natürliche und das Vernünftige: Aufsätze zur Anthropologie*. München : R. Piper, 1987
- [Steigleder 1999] Steigleder, Klaus: *Grundlegung der normativen Ethik: Der Ansatz von Alan Gewirth*. Freiburg i. Br.; München : Karl Alber, 1999
- [Steigleder 2002] Steigleder, Klaus: *Kants Moralphilosophie: Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*. Stuttgart; Weimar : J. B. Metzler, 2002
- [Stitzel 2000] Stitzel, Michael: Unternehmerische Handlungsspielräume für umweltorientierte Zukunftsverantwortung. In: Bausch, Thomas u.a. (Hrsg.): *Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft*. Münster : LIT, 2000, S. 392–405
- [Thielemann 1994] Thielemann, Ulrich: Integrative Wirtschafts- und Unternehmensethik als Reflexion des spannungsreichen Verhältnisses von unternehmerischem Gewinnstreben und ethischen Normen. In: *Beiträge und Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik St. Gallen (IWE)* 67 (1994)
- [Thielemann 1997] Thielemann, Ulrich: Die Differenz von Diskurs- und Vertragsethik und die kategorialen Voraussetzungen ideologiekritischer Wirtschaftsethik. In: Harpes, Jean-Paul (Hrsg.) ; Kuhlmann, Wolfgang (Hrsg.): *Zur Relevanz der Diskursethik: Anwendungsprobleme der Diskursethik in Wirtschaft und Politik*. Münster : LIT, 1997, S. 271–312
- [Thielemann 2000a] Thielemann, Ulrich: Angewandte, funktionale oder integrative Wirtschaftsethik? In: Kettner, Matthias (Hrsg.): *Angewandte Ethik als Politikum*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 2000, S. 342–364
- [Thielemann 2000b] Thielemann, Ulrich: Was spricht gegen angewandte Ethik? Erläutert am Beispiel der Wirtschaftsethik. In: *Ethica* 8 (2000), S. 37–68
- [Todorov 1993] Todorov, Tzvetan: *Angesichts des Äußersten*. München : W. Fink, 1993
- [Tugendhat 1984] Tugendhat, Ernst: *Probleme der Ethik*. Stuttgart : Philipp Reclam jun., 1984
- [Tugendhat 1992] Tugendhat, Ernst: *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1992
- [Tugendhat 1993] Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1993
- [Tugendhat 1997] Tugendhat, Ernst: *Dialog in Leitica*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1997
- [Ulrich 1986] Ulrich, Peter: *Transformation der ökonomischen Vernunft: Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft*. Bern; Stuttgart : Haupt, 1986
- [Ulrich 1993a] Ulrich, Peter: Integrative Wirtschafts- und Unternehmensethik – ein Rahmenkonzept. In: *Beiträge und Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik St. Gallen (IWE)* 55 (1993)
- [Ulrich 1993b] Ulrich, Peter: Wirtschaftsethik als Beitrag zur Bildung mündiger Wirtschaftsbürger: Zur Frage nach dem ‚Ort‘ der Moral in der Marktwirtschaft. In: *Ethica* 1 (1993), S. 227–250
- [Ulrich 1995] Ulrich, Peter: Wie liberal ist die Diskursethik? Der ethische Universalismus und die Freiheit der Andersdenkenden. In: Ortman, Günther (Hrsg.): *Formen der Produktion: Organisation und Reversivität*. Opladen : Westdeutscher Verlag, 1995, S. 241–249
- [Ulrich 1996] Ulrich, Peter: Brent Spar und der ‚moral point of view‘. In: *Die Unternehmung* 50 (1996), Nr. 1, S. 27–46
- [Ulrich 1997a] Ulrich, Peter: Integrative Wirtschaftsethik als kritische Institutionenethik: Wider die normative Überhöhung der Sachzwänge des Wirtschaftssystems. In: Harpes, Jean-Paul (Hrsg.) ; Kuhlmann, Wolfgang (Hrsg.): *Zur Relevanz der Diskursethik: Anwendungsprobleme der Diskursethik in Wirtschaft und Politik*. Münster : LIT, 1997, S. 220–270
- [Ulrich 1997b] Ulrich, Peter: *Integrative Wirtschaftsethik: Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie*. Bern; Stuttgart; Wien : Haupt, 1997
- [Ulrich 2000] Ulrich, Peter: Lebensdienliche Marktwirtschaft und die Zukunftsverantwortung mündiger Wirtschaftsbürger. In: Bausch, Thomas u.a. (Hrsg.): *Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft*. Münster : LIT, 2000, S. 70–84

- [Weber 1980] Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie. Nachdruck der fünften, revidierten Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann.* Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1980
- [Weber 1988a] Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.* Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1988
- [Weber 1988b] Weber, Max: *Gesammelte Politische Schriften.* Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1988
- [Weber 1988c] Weber, Max: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen.* Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1988
- [Wellmer 1986] Wellmer, Albrecht: *Ethik und Dialog: Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik.* Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1986
- [Wellmer 1993] Wellmer, Albrecht: *Endspiele: Die unveröhnliche Moderne: Essays und Vorträge.* Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1993
- [Wellmer 1999] Wellmer, Albrecht: *Pragmatismus ohne regulative Ideen: Sieben Thesen zu Rorty und Apel.* In: Bøe, Solveig (Hrsg.) ; Molander, Bengt (Hrsg.) ; Strandhagen, Brit (Hrsg.): *I første, andre og tredje Person: Festschrift til Audun Øfsti.* Trondheim : Filosofisk institutt, 1999, S. 375–380
- [Welzel 1990] Welzel, Hans: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit.* Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1990
- [Werner 1999] Werner, Micha H.: ‚Anwendungsprobleme‘ in der normativen Ethik? Vorbereitende Bemerkungen im Hinblick auf die Anwendungskontroverse in der Diskursethik. In: *Beiträge und Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik St. Gallen (IWE)* (1999), Nr. 85, S. 1–33
- [Werner 2001] Werner, Micha H.: Die Verantwortungsethik Karl-Otto Apels: Würdigung und Diskussion. In: Apel, Karl-Otto (Hrsg.) ; Burckhart, Holger (Hrsg.): *Prinzip Mitverantwortung: Grundlage für Ethik und Pädagogik.* Würzburg : Königshausen & Neumann, 2001, S. 123–144
- [Werner 2002] Werner, Micha H.: Deontologische Ansätze normativer Ethik. In: Düwell, Marcus (Hrsg.) ; Hüenthal, Christoph (Hrsg.) ; Werner, Micha H. (Hrsg.): *Handbuch Ethik.* Stuttgart; Weimar : J. B. Metzler, 2002, S. 122–127
- [Williams 1998] Williams, Bernard: *Ethics and the Limits of Philosophy.* Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1998
- [Wimmer 1980] Wimmer, Reiner: *Universalisierung in der Ethik: Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche.* Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1980
- [Wimmer 1995] Wimmer, Reiner: *Dezisionistischer und naturalistischer Irrationalismus in der Ethik.* In: Fehige, Christoph (Hrsg.) ; Meggle, Georg (Hrsg.): *Zum moralischen Denken* Bd. 1. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1995, S. 298–312
- [Wingert 1993] Wingert, Lutz: *Gemeinsinn und Moral: Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption.* Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1993
- [Wright 1974] Wright, Georg H. v.: *Erklären und Verstehen.* Frankfurt a. M. : Athenäum, 1974
- [Wüsthube 1998] Wüsthube, Axel: *Rationalität und Hermeneutik: Diskursethik, Pragmatischer Idealismus, Philosophische Hermeneutik.* Würzburg : Königshausen & Neumann, 1998
- [Zimmerman 1988] Zimmerman, Michael J.: *An Essay on Moral Responsibility.* Totowa : Rowman & Littlefield, 1988
- [Zimmerman 1992] Zimmerman, Michael J.: *Responsibility.* In: Becker, Lawrence C. (Hrsg.) ; Becker, Charlotte B. (Hrsg.): *Encyclopedia of Ethics* Bd. 2. New York; London : Garland, 1992, S. 1089–1095



Die Diskursethik versteht sich als sprachpragmatische Revision der Ethik Kants. Anders als diese wird sie jedoch meist als Normenethik und nicht als Maximenethik konzipiert. Dies macht es indes eher schwieriger, wenn nicht gar unmöglich, den ‚gesinnungsethischen‘ Rigorismus der Kantischen Ethik zu überwinden. Kehrt man hingegen zum maximenethischen Ansatz zurück und gibt man dem Maximenbegriff eine plausible Deutung, so lassen sich die Angemessenheit, Zumutbarkeit und Verantwortbarkeit moralischer Forderungen auch ohne problematische Vorbehalte und Hilfskonstruktionen gewährleisten, wie sie von Karl-Otto Apel, Klaus Günther, Jürgen Habermas und anderen vorgeschlagen worden sind.