

DIETMAR MIETH

Sozialethik als hermeneutische Ethik

1. SOZIALETHIK ALS INSTITUTIONENBEZOGENE ETHISCHE REFLEXION

Die Bezeichnung ›Sozialethik‹ kann synonym für Ethik stehen, vor allem im Kontext der protestantischen Ethik.¹ Der Schwerpunkt wird dabei vom einzelnen Gewissen auf die gemeinsame Verantwortung der sozialen Ordnung verschoben. In der Philosophie hat sich dafür eher der Ausdruck ›politische Philosophie‹ eingebürgert. Dieser wiederum berührt sich mit dem Gegenstandsbereich ›Soziallehre‹, der zwar, z. B. in der Katholischen Soziallehre, auch als lehramtliche Sozialdoktrin verstanden wurde (und teilweise noch wird), der aber ebenfalls die soziale Ordnung und ihre ethische Richtigkeit anvisiert.

Die historische und auch noch derzeit außerhalb Deutschlands und Österreichs übliche Beheimatung des Begriffes Sozialethik vom ausgehenden 19. bis zum Ende des 20. Jahrhunderts in der christlichen Ethik, als Teil der Moralthologie oder der theologischen Ethik, hängt damit zusammen, dass er sich aus der sozialen Frage bzw. der sozialen Bewegung, auch als Arbeiterfrage und Arbeiterbewegung verstanden, ableitet. Die Beantwortung dieser Frage und die Begleitung dieser Bewegung macht die christliche Tradition der Sozialethik aus. Diese Beantwortung ist auch die Funktion der päpstlichen Sozialzyklen, der ortskirchlichen, teilweise ökumenischen ›Sozialworte‹ bzw. der evangelischen Wirtschaftsethik, deren Tradition z. B. im Handbuch von *Arthur Rich*² zusammengefasst ist.

Wo die christliche Ethik in Anlehnung an den Pflichtbegriff *Immanuel Kants* als Ethik der Pflichtenkreise aufgefasst wurde (Pflichten gegenüber Gott, gegenüber dem Nächsten und gegenüber sich selbst), stellte die Sozialethik einen Pflichtenkreis dar. Mit variablen Bezeichnungen wurde sie in Deutschland und Österreich aus der Moralthologie ausgegliedert. Dies fand weltweit keine Nachahmung, weil man die Moral

¹ Vgl. z. B. *Hanfried Krüger* (Hrsg.), *Ökumene-Lexikon. Kirchen, Religionen, Bewegungen*, Frankfurt a. M. 1983.

² Vgl. *Arthur Rich*, *Wirtschaftsethik*, 2 Bde., 2. Aufl., Gütersloh 1984.

nicht um das Soziale und das Soziale nicht um fundamentale ethische Erwägungen verkürzen wollte. Da aber vieles an solchen Aufteilungen pragmatischer Natur ist, sind die Grenzen ohnehin fließend geworden. Die Bevorzugung des Begriffes ›sozial...‹ vor Konnotationen mit dem Begriff ›politisch...‹ hängt in der christlichen Ethik damit zusammen, dass ›politische Theologie‹ ein spezifischer Ansatz ist, und dass ›politisch‹ eher mit ›strategisch‹ als etwa mit ›gerechtigkeitstheoretisch‹ assoziiert wird.

Aus historischen und systematischen Gründen ist es wichtig, zwischen Gesellschaftserklärungen im Hintergrund der Sozialethik und normativen Überlegungen zur Konstitution der Gesellschaft, zu ihren Institutionen und zu davon ausgehenden institutionellen Handlungen zu unterscheiden. Denn Sozialethik ist zugleich ein Teil der Ethik, kann aber auch als normativer Zweig der Sozialwissenschaften aufgefasst werden. Letzteres mag unüblich geworden sein, wenn Normen nur noch Funktionen eines nur noch deskriptiv zugänglichen Sozialsystems geworden sind. Ethische Normen lassen sich freilich nicht in soziale Normen auflösen, weil sie diese allererst unter dem Formalobjekt, was gut und richtig sei, reflektieren. Ohne den Unterschied zwischen ethischer Normierung und sozialer Normenfunktion gäbe es keine Eigenständigkeit des Ethischen mehr; dies ist denn auch in den systemtheoretischen Reflexionen im Gefolge *Niklas Luhmanns* aufgegeben.

Mit dem Verlust des normativen Teiles der Sozialwissenschaften ist der Ethik eine neue Aufgabe zugewachsen. Die Zunahme des Interesses an der politischen Philosophie fängt die methodische Eindimensionalität der sozialen und politischen Einzelwissenschaften auf. Die Philosophie kann aber ihrerseits diese Aufgabe nur plausibel besetzen, wenn sie ausreichend interdisziplinär verfährt, also sich mit sozialwissenschaftlicher und politikwissenschaftlicher Kompetenz auflädt.

Es ist kein Zufall, dass mit der Wende zu den siebziger Jahren eine gerechtigkeitstheoretische Wiederaufnahme der politischen Philosophie (beginnend mit der Diskussion der Thesen von *John Rawls*) einsetzte, nachdem vorher die kritische Theorie, zwar in Konkurrenz mit der Systemtheorie, mit dieser dennoch in der Normenkritik und Normendestruktion zusammengewirkt hatte. Dieses Geschehen hat auch die Konnotation von ›Sozialethik‹ verändert. Diese Veränderung wirkte sich nicht nur in der theologischen, sondern auch in der philosophischen Ethik aus. Denn in der Sozialethik geht es nun nicht mehr nur um ein materiales Teilgebiet der Ethik, sondern um eine formale Betrachtungsweise ethischer Probleme überhaupt. Es bleibt zwar richtig; im Unter-

schied zur Individualethik, die das Gute und Richtige bezogen auf das Handeln des einzelnen untersucht, ermittelt die Sozialethik »Grundsätze und Leitbilder für eine menschengerechte Gesellschaft (...)«³, aber diese Ermittlung ist nicht mehr bereichsspezifisch zu begrenzen. Fielen früher Medienethiken nur im Gegenstandsbereich der so genannten sozialen Kommunikationsmittel unter Sozialethik, wurde ›Ehe‹ unter ›Individualethik‹ und ›Familie‹ unter Sozialethik abgehandelt, so sind um die Jahrtausendwende solche Unterscheidungen obsolet geworden. Denn es ist klar, dass man *jede* ethische Problematik zugleich als individuelle und als sozialetische auffassen kann. Die Medizinethik ist z. B. nicht mehr auf das ›individuelle‹ Verhältnis von Arzt und Patient zu reduzieren (oder auf Arzt-Patientenethos); vielmehr ist das sozial-ethische Erkenntnisinteresse überall dort einschlägig, ja sogar führend, wo das Einzelverhalten institutionengeprägt ist und institutionelle Bedingungen sowohl um ihrer eigenen ethischen Problematik als auch um ihrer individualethischen Auswirkungen willen befragt werden müssen.

Die Charakteristik in der Sozialethik hat sich also entschieden gewandelt, wobei ich den Ethikbegriff für philosophische und theologische Zugänge zunächst einmal als gemeinsam philosophisch (Ethik als Reflexionstheorie moralischen Handelns) unterstelle.⁴ Es geht nicht mehr nur um Themenschwerpunkte, sondern um die generelle Unterscheidung zwischen der normativen Moral und der Ethik des guten Lebens bzw. der Strebsethik. Die Ethik des guten Lebens ist primär auf die Optionen des Individuums bezogen, setzt aber Sozialethik als Möglichkeitsbedingung voraus. Sie bedarf also einer *indirekten* Sozialethik. Die unmittelbaren Themen der Sozialethik sind freilich nicht strebsethischer, sondern sollensethischer Natur. Auch hier lässt sich das gute und richtige Handeln des einzelnen von der ethischen Konstitution und Auswirkung von Institutionen wohl unterscheiden. Aber in der normativen Ethik geht die Sozialethik gegenüber der Individualethik den direkteren Weg. Betreibt man die Sozialethik z. B. als Rechtsethik, dann ist die Richtigkeit des Rechtes der direktere Zugang zum Gesollten als die individualethische Frage der Rechtsbefolgung. Oder versteht man z. B. die Sportethik als Teil der Sozialethik, dann stellen sich unmittelbar institutionsethische Fragen, wie z. B. die Frage nach dem Kinderhochleistungssport, im Verhältnis zu menschlichen Abwehrrechten. Die Re-

³ Brockhaus-Enzyklopädie, Art. Sozialethik, 17. Aufl., Wiesbaden 1973, Bd. 17, 624.

⁴ Vgl. *Christof Mandry*, Ethische Identität und christlicher Glaube. Theologische Ethik im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie, Mainz 2002 (i. E.).

gelbefolungspraxis *innerhalb* institutioneller Rahmen rückte damit an eine sekundäre Stelle.

Das Charakteristische sozialetischer Zugangsweisen ist also die Frage nach einer Institutionenethik. Eine Institutionenethik sieht das Handeln unter ethischem Aspekt, so weit es Institutionen erhält, gestaltet und verändert. Institutionen sind zwar keine Verantwortungssubjekte, wohl aber zurechenbare Verantwortungsträger und Verantwortungsobjekte. Dass ethische Verantwortungsträgerschaft nicht mehr in einzelne individuelle Zuordnungen aufgelöst werden kann, auch wenn man theoretisch diesen Anspruch aufrechterhält, ergibt sich aus der Anonymität und Diffusion von Zuständigkeitssystemen in der modernen Gesellschaft. Die Verantwortung des einzelnen ist in komplexen Gesellschaften und entsprechend komplexen Institutionen⁵ nicht mehr von der Frage her zugewiesen: ›Wer herrscht als Individuum über die Institution?‹, sondern von der Frage: ›Wie stellt sich der Einzelne zur Institution und ihrem Verantwortungsbereich?‹ ›Macht‹ ist in diesem Sinn zwar durchaus auch weiterhin eine Frage an Personen, aber darüber hinaus auch, viel komplexer, eine Frage an Diffusionen im System. Nicht so sehr die Frage, wie Macht herrscht, sondern wie sie konstruiert und zugewiesen wird, steht so im Vordergrund sozialetischer Aufmerksamkeit. Ohne Frage ist hier auch die interdisziplinäre Eingangstür für sozial- und politikwissenschaftliche Erkenntnisse zu sehen, ohne welche ein solcher sozialetischer Zugang unfruchtbar bliebe, ja sich gar nicht zureichend artikulieren könnte.

Der Rückzug der Sozialethik oder mit ihr der politischen Philosophie (denn beide differieren weniger in der Sache als in ihrer disziplinären Ausprägung und den dadurch favorisierten Sprachkonnotationen) in einige normativ destillierte oder präparierte Probleme (z. B. der Rückkehr des gerechten Krieges als humanitäre Intervention ohne eine Reflexion über die konstitutiven Bedingungen gewaltsamer Konflikte und über die Folgen von bestimmten Konfliktstrategien) würde die neue Charakteristik der Sozialethik verfehlen. Dabei stellt sich die Frage, ob das hier für die Sozialethik Ausgeführte nicht für *jede* normative Ethik gilt, auch wenn es diese in besonderer Weise pointiert. Wenn man dies bejaht, dann können für die Sozialethik weitere Charakteristika eingeführt werden. Auch hier bieten sich aus der Geschichte der christlichen Sozialethik, ohne für diese exklusiv zu sein, zwei Momente an, die sich mit einer säkular-philosophischen Pointierung von Gerechtigkeitstheo-

⁵ Vgl. James S. Coleman, Die asymmetrische Gesellschaft, Weinheim-Basel 1986.

rie und Menschenrechtsdenken sehr wohl vermitteln lassen: das Gemeinwohlprinzip und das Solidaritätsprinzip. Die der Sozialethik eigene ethische Pointierung lässt sich nämlich durch Personwürde (als Inbegriff menschenrechtlicher Zugänge), Gerechtigkeit, Solidarität und Gemeinwohl situieren. Diese vier konstitutiven Referenzen werden von verschiedenen sozialetischen Konzepten durchaus verschieden in eine Balance (oder wenn man die jeweilige Kritik befragt: aus derselben) gebracht. So betont der klassische Utilitarismus das Gemeinwohl, und hier gibt es, so weit es ursprünglich antiindividualistische Tendenzen betrifft, trotz sehr unterschiedlicher Ableitungen, Konvergenzen mit Traditionen der christlichen Sozialethik. Auch der Solidaritätsbegriff entstammt nicht gerade dem politischen Liberalismus, sondern der Einsicht in die Sozialnatur des Menschen, in die gemeinsame Kontrasterfahrung mit dem Leid, in die Notwendigkeit partikulär entstehender Widerstandshandlungen gegenüber befestigten Ungerechtigkeiten und in das »Kontinuum zwischen von allen gerechterweise zu fordernden und supererogatorischen Handlungen«⁶. Demgegenüber ist der Gerechtigkeitsbegriff, nachdem er von der Tugendeinweisung mehr zur Strukturfrage geworden ist, eher distanziert institutionstheoretisch zu verorten. Der Personbegriff (oder das Personprinzip, das die Strukturen an den Rechten und Pflichten der Person orientiert) bleibt ein problemindikatorischer Begriff, da er von einem mit Fähigkeiten, von den anderen mit Menschsein gleichgesetzt wird.⁷

Libérale Konzepte von Sozialethik kommen ohne den Solidaritätsbegriff aus, den sie entweder in den Altruismus oder in das Supererogatorische verweisen, und sie können mit einem überindividuellen Gemeinwohl wenig anfangen. »Bonum commune« – bzw. solidaristische Konzepte meinen hingegen, anthropologischen Verkürzungen des Liberalismus, wie sie sie sehen, widerstehen zu müssen, riskieren dabei aber, wenn sie nicht über menschenrechtliche Überlegungen eine Korrektur einbauen, individuelle Abwehrrechte zu überfahren.⁸ Es ist kein Zufall, dass die Auseinandersetzungen um das richtige gerechtigkeits-theoretische Konzept und um das rechte Verständnis des Personprinzips gleich-

⁶ *Christoph Hübenal*, Solidarität. Historische und systematische Anmerkungen zu einem moralischen Begriff, in: *Hans-Dieter Krebs/Michael Kühn (Hrsg.)*, Vorteil: Solidarität, Forum Kirche und Sport 3 (2000) 7–42, 34f.

⁷ Vgl. *Dietmar Mieth*, Das Proprium Christianum und das Menschenwürdeargument in der Bioethik, in: *Theologische Quartalsschrift* 180 (2000) 252–271.

⁸ Vgl. *David Hollenbach*, The Common Good revisited, in: *Theological Studies* 59 (1989) 70–94.

sam auf gemeinsamem Terrain stattfinden, was die Verständigung über Konflikte erleichtert, ohne diese aufzulösen.

Sozialethik hat darüber hinaus auch einen geschichtlichen Aspekt. Geschichte ist durch Erinnerung ständig in zu verantwortender Selektion präsent. Diese Präsenz auf die Weise der anamnetischen Narration⁹ ermöglicht eine Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen und einen Zugang zu geschichtlicher Erfahrung. Nachdem Positionen, welche Geschichte für dialektisch positionierbar halten, sowohl in ihrer geistigen wie in ihrer materialistischen Variante, weitgehend aufgegeben sind, finden sich geschichtsteleologische Denkweisen vor allem im Verbund des Fortschrittskultes in Wissenschaft, Technik und Ökonomie. Deshalb kommt vieles auf eine Verantwortung an, welche sich aus narrativen Erfahrungen zugleich speist und diese mit verantwortet. Wo die Einbrüche der Geschichte besonders bewusst sind und ihre Ursachen diskutiert werden, entstehen hermeneutische Konzeptionen (z.B. bei *Paul Ricoeur*), welche die Analytik von Überzeugungen (convictions) zum Begründungspotenzial von Sozialethik hinzu rechnen.¹⁰

Sozialethik stellt zugleich einen der Schnittpunkte zwischen so genannter Fundamenteethik und angewandter Ethik dar (oder anwendungsbezogener Ethik, wenn man den Hiatus zwischen Begründung und Anwendung schärfer betont). Denn sie ist das Ganze der Ethik auf eine bestimmte, institutionenbezogene Weise, und sie ist zugleich auf bestimmten Anwendungsfeldern besonders präsent.

Sozialethik nimmt also zugleich an ethischer Theoriebildung teil und beschäftigt sich mit konkreten ethischen Problemen institutionellen Zuschnitts. In der ethischen Theoriebildung ist der Schub sozialethischen Erkenntnisinteresses heute größer als früher, als die Sozialethik noch eher als Appendix einer verallgemeinerungsfähigen Individualethik erscheinen konnte. Dies hängt auch damit zusammen, dass die Dimension des Ethischen im persönlichen Leben als Ausdruck der Freiheit bzw. des ›moral choice‹ weniger bestritten wird als die Notwendigkeit und die Möglichkeit, soziale Systeme bzw. deren Institutionen ethischer Reflexion zu unterziehen. Die meisten Bewusstseinseinstellungen gegenüber den großen Motoren der gesellschaftlichen Entwicklungen sind deskriptiv, defätistisch oder strategisch. Ob die Ethik sich als spezifischer Prozess der Selbstreflexion von Gesellschaften behaupten und entfalten

⁹ Vgl. *Johann Baptist Metz*, Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums, in: *ders. u. a.*, Compassion, Freiburg i. Br. 2000, 9–20 und *Hille Haker*, »Compassion« als Weltprogramm des Christentums?, in: *Concilium* 37 (2001) Heft 4.

¹⁰ Vgl. *Mandry* (Anm. 4).

kann, hängt wesentlich davon ab, ob ihre Charakteristik als Sozialethik verstanden wird.

2. HERMENEUTISCHE ASPEKTE DER SOZIALETHIK

Hermeneutik zielt auf Verstehen. Dies scheint zunächst nicht die zentrale Qualifikation der Reflexionstheorie ›Ethik‹ zu sein. Denn zu verstehen sind die Kräfte der ›Wirklichkeit‹ und die Zeitdimensionen des narrativen Imperfektum, des Präsens und der (vorauszuerzählenden) Zukunft.¹¹ Wirklichkeit und Zeit sind ethisch relevante, aber keine unmittelbaren ethischen Kategorien. Zu fragen ist also, was sie mit Ethik – im Sinne der Ermittlung des Guten und Richtigen – verbindet. Die traditionelle scholastische Antwort war der Verweis auf die Transzendentalienlehre, *ens, verum et bonum convertuntur*. Aber diese Antwort, die hier nicht zu diskutieren ist, erlaubt heute keine unmittelbaren Ableitungen mehr, zumal sie ja ›das Ethische‹ als eigene Perspektive der Wirklichkeit akzeptiert. Eine Brücke zwischen Wirklichkeit und Sollen bzw. Streben in der Ethik stellen Text und Sprache dar, da man deren evaluative Elemente untersuchen und mit ethischen Kriterien vermitteln kann. Ferner sind Erfahrungen und Praxis Formen der Wirklichkeitsnähe, in welche ›das Ethische‹ eingeht. Die Erfahrung wirkt auf Grund der binären Codes der Ethik – gut und böse, richtig und falsch –, die uns internalisiert sind und alle Explikationsmöglichkeiten des Menschen, insbesondere die Sprache, durchdringen, vor allem als »Kontrasterfahrung« (*Edward Schillebeeckx*), d.h. Wirklichkeit erscheint auf Grund der moralischen Erfahrung im Licht-Schatten-Profil der moralischen »Empörung« (*Ernst Tugendhat*)¹² bzw. des moralischen Engagements, z. B. gegen Ungerechtigkeit¹³. Erfahrung in diesem Sinne enthält Motivation zur Praxis, die nicht leicht vom Subjekt der Erfahrung abgewiesen wird, obwohl die Vergleichgültigung gegenüber dieser Sensibilität eine häufige Abwehrhaltung bzw. Entsorgungsstrategie darstellt. Eine hermeneutische Ethik betont die Elemente *Wirklichkeit* (zugänglich in Text und Sprache), *Erfahrung* (als moralische Kontrasterfahrung) und *Praxis*. Es erscheint schwer vorstellbar, dass Einsicht von Praxis getrennt werden kann. Dieser Befund ist vor allem in der Lehre vom ›er-

¹¹ Vgl. *Paul Ricoeur*, *Zeit und Erzählung*, 3 Bde., München 1988–1991.

¹² Vgl. *Ernst Tugendhat*, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a. M. 1993.

¹³ Vgl. *Barrington Moore*, *Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand*, Frankfurt a. M. 1994.

kennnistheoretischen Bruch« in der Befreiungstheologie zugeschärft worden. Außerdem hat das Denken etwas mit dem (Mit-)Leiden zu tun. Der Versuch, Compassion von daher als Weltprogramm christlicher Praxis zu begründen¹⁴, scheint mir durchaus bedenkenswert.

Auch in einer deontologischen Ethik, wie sie *Klaus Steigleder* im Anschluss an *Alan Gewirth* begründet, bedarf es evaluativer Interpretationen. Dies wird auch bei Applikationen eines obersten Moralprinzips (wie der ›Würde‹) im institutionellen Bereich erforderlich. Steigleder formuliert dies so:

»Dem obersten moralischen Prinzip kommt, wie gezeigt, nicht nur formale, sondern auch materiale Notwendigkeit zu, weshalb es ein *gehaltvolles* Prinzip ist. Dies heißt aber nicht, daß es möglich wäre, gleichsam von vornherein und abstrakt aus ihm zu deduzieren, welches Handeln in bestimmten Handlungsbereichen moralisch richtig wäre und welches nicht. Vielmehr sind, was die Auslegung und Anwendung des Prinzips anbelangt, auf verschiedenen Ebenen und in unterschiedlicher Weise *Erfahrungen* involviert und der Rekurs auf Erfahrung unverzichtbar. Dies betrifft zunächst die grundsätzliche Bestimmung der konstitutiven Rechte und ihrer Rangordnung selbst. Daß der Handelnde die notwendigen Voraussetzungen und Fähigkeiten zum Handeln und erfolgreichen Handeln überhaupt als notwendige Güter ansehen und als ihm zukommend ansehen muß, bezeichnet zwar in letzter Instanz eine logische Notwendigkeit. In der Bestimmung dessen, *was* die notwendigen Voraussetzungen und Fähigkeiten sind, ist aber umgekehrt proportional zu der Abnahme der Notwendigkeit ein Zuwachs von Erfahrungen involviert. In diesem Zusammenhang ist es jedoch wichtig zu sehen, daß das oberste moralische Prinzip mit seiner Begründungsstruktur gewissermaßen die allgemeinen Leitfragen und Relevanzgesichtspunkte zwingend vorgibt. Zugespitzt formuliert läßt sich sagen, daß das Prinzip bestimmte Fragen an die menschliche Erfahrung richtet, zum Beispiel die Frage, was notwendige Güter der Nichtverminderung und des Zuwachses sind.«¹⁵

¹⁴ Vgl. *Metz* (Anm. 9) und *Haker* (ebd.).

¹⁵ *Klaus Steigleder*, Grundlegung der normativen Ethik. Der Ansatz von Alan Gewirth, Tübingen 1992, 293. Gewirth unterscheidet in seiner Güterlehre zwischen notwendigen Gütern, Nichtverminderungsgütern und Zuwachsgütern, bei abnehmendem Rechtsanspruch in dieser Reihenfolge. Diese Güterhierarchie erlaubt es, die Explikation einer Situation, insbesondere eines Güterkonfliktes, zu ordnen. Vgl. *Monika Bobbert*, Das Recht auf Achtung der Patientenautonomie und die berufliche Pflege, Diss., Tübingen 2001, 141 ff.

Freilich scheint dieser Ansatz Probleme mit der Institutionenlehre zu haben, die wir doch für die Sozialethik als zentralen Gegenstand betrachten, ähnlich wie in der politischen Philosophie. Aber die Institutionenlehre ist selbst wiederum als eine *Interpretation* zu betrachten. ›Verstehen‹ ist hier eine Voraussetzung von ›beurteilen‹ und ›konstituieren‹. Verstehen heißt freilich nicht, im Gegensatz zu einem französischen Sprichwort, ›billigen‹. Verstehen heißt vielmehr, etwas auslegen zu können, Einsicht gewinnen, Wirkkräfte interpretieren, z. B. Macht aus ihrem Ursprung heraus erklären zu können. In diesem Sinne ist Ethik immer ›kon-textuell‹ eingebunden. Diese Einbindung ist jedoch keine äußerliche, sondern auf Grund der moralischen Erfahrung und der (kommunikativen) Praxis der Ethik selbst innerlich. Ethik, die nur Ethik wäre – wie bestimmte Formen purgierter bzw. reduzierter Moralphilosophie – würde »dem Ethischen«, wie es sich als Wirklichkeit »zeigt« (*Ludwig Wittgenstein*), nicht gerecht: Von daher tendiert eine hermeneutische Ethik zu einer konduktiven Methode sowie zu einer Vermittlung von Urteil, Erfahrung und Praxis.

3. DIE ERMITTLUNG ETHISCHER URTEILE MIT KONDUKTIVER METHODE IN EINER INTERDISZIPLINÄREN, PRAKTISCHEN SOZIALETHIK

Im Folgenden geht es mir um ethisch verantwortete praktische Urteile. Sie stellen einen eigenständigen Typ der ethischen Normen, d. h. der Regeln für richtiges Handeln, sowie der richtigen Orientierungen, Abwägungen und institutionellen Konsequenzen dar. Ethische Prinzipien und Normen, die sich auf bestimmte Bereiche und Probleme beziehen, sowie ethisch verantwortete praktische Urteile lassen sich unterscheiden und verbinden. Diese Verbindung besteht jedoch nicht in der deduktiven Sequenz Prinzip – Norm – praktisches Urteil. Denn Normen ›fallen‹ zwar ›unter‹ ein Prinzip und unterliegen einem solchen als Kriterium (z. B. dem Kriterium wechselseitiger Anerkennung der Menschen in ihrer Würde), aber sie werden nicht ›ohne weiteres‹ aus dem Prinzip begründet. Schon der praktische Syllogismus des *Aristoteles* enthielt eine empirische Prämisse. Die deskriptive Komponente hat freilich einen anderen Status als die Präskriptive des Prinzips: sie konditioniert, aber sie begründet nicht. Ethische Urteile ›fallen‹ selten ›unter‹ nur eine Norm. Sie ziehen zu ihrer Konstitution vielmehr verschiedene Elemente

heran, außer den Begründungen die Einsicht in Konditionierungen, lebensweltliche Erfahrungen und auch die habituelle Urteilsfähigkeit.

Damit wird deutlich, dass es prekär ist, nur von der ›Begründung‹ sittlicher Urteile zu sprechen. Vielleicht ist der Sprachgebrauch der ›Konstituierung‹ besser (auch besser als der Sprachgebrauch der ›Findung sittlicher Weisungen‹ (Alfons Auer), der mit ihrer Vorhandenheit und Vorgegebenheit rechnet). Das Begründungselement bleibt jedoch wichtig. Was ist damit gemeint? Ableitung oder Subsumtion? Wenn es ein oberstes moralisches Prinzip gibt, dann muss es zwar nach Gewirth/Steigleder ›auch einer Überprüfung *a posteriori* unterzogen werden (...), um festzustellen, ob es dazu taugt, alle moralisch relevanten Handlungen konsistent und in konfliktlösender Weise zu explizieren und zu bewerten.«¹⁶ Was heißt ›explizieren‹? Zeigen, was das ›Prinzip in konkreten Fällen fordert‹¹⁷. In der Applikation (wohl zu unterscheiden von der deutschen ›Anwendung‹) geht es also um eine ›Signifikanz‹¹⁸, die eigentlich erst zum Zuge kommt, wenn ihr richtige Problemindikationen zu Grunde liegen. Darüber hinaus muss man wissen, was ›Güter‹ und ›Schäden‹ sind. Ferner geht es auch um Institutionenkritik: nur unter Voraussetzung richtiger Beschreibung des Problems funktioniert das Kriterium. Dabei geht es nicht nur darum, was Güter sind, die man voraussetzen muss, sondern auch darum, welche Güter durch ein Problem sichtbar gefördert oder gefährdet werden. Auch eine deontologische Ethik bedarf also einer Hermeneutik *a posteriori*: einer Güterlehre, einer Exposition von Kontexten und der vorstehenden Einsicht in die Wirkkräfte der Wirklichkeit. Die Hermeneutik ersetzt die Begründung nicht, gibt ihr aber die richtige Stelle des Einsatzes an, besorgt ihr einen ›Sitz im Leben‹ bzw. in der Lebenswelt. Auch wenn es hier primär um eine sollensethische und nicht um eine strebens- (oder tugend-)ethische Perspektive geht, spielen Elemente der moralischen Kompetenz und ihrer Konditionierung in der praktischen Ethik eine erhebliche Rolle. (Umgekehrt sind Moralprinzipien ebenso mitkonstituierend für Tugenden.)

Die Konstituierung ethischer Urteile, von der ich hier spreche, enthält *Applikation* (im Sinne von Explikation und Subsumtion), *Konditionierung* (im Sinne von deskriptiven Implikationen) und *kombinatorische Urteilskompetenz* (im Sinne von Kognition und Erfahrungheit). Wenn

¹⁶ Alan Gewirth, *Reason and Morality*, Chicago 1978, 199, zit. n. Steigleder (Anm. 15), 243.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd.

dies richtig ist, dann muss eine ›konduktive‹ Methode gefunden werden, d.h. eine in ihren Bestandteilen und in ihrer Reihenfolge geeignete Sequenz, die der Konstituierung ethischer Urteile dient, die ihnen zugleich Plausibilität und Nachprüfbarkeit (damit aber auch Angreifbarkeit) verleiht.

Die von mir schon öfter¹⁹ vorgeschlagene Sequenz verdankt sich nicht nur einer theoretischen Konstruktion, sondern auch der praktischen Übung in der interdisziplinären Ethik. Deshalb muss sie trotzdem theoretisch überprüft werden. Es ist jedoch wichtig, dass sie sich in der Genese praktischen Übungen der interdisziplinären Ethik verdankt. Denn die Grundentscheidung zu einer interdisziplinären Ethik geht immer davon aus, dass diese ›praktisch‹ ist. Ihre Theorie ist die Reflexion einer Praxis. Interdisziplinarität ließe sich nur deduzieren, wenn sie disziplinär wäre (Disziplin: z. B. als Wissenschaftstheorie), aber dann wird die Theorie ihre Praxis. Damit wird die ›Praxis‹ so hinaufgehoben, dass sie aufgehoben ist.

Wenn dies richtig ist, dann muss eine ›konduktive‹ Methode gefunden werden, d.h. eine in ihren Bestandteilen und in ihrer Reihenfolge geeignete Sequenz, die der Konstituierung ethischer Urteile dient, die ihnen zugleich Plausibilität, Nachprüfbarkeit und damit auch Angreifbarkeit verleiht. Dazu schlage ich folgende Aspekte vor:

- Hermeneutik des Vorverständnisses
- Kenntnis der einschlägigen Sachverhalte
- Prüfung der ethisch relevanten Sinnorientierungen und der ihnen entsprechenden Wertfeststellungsurteile
 - a) einzelwissenschafts- oder forschungsimmanent
 - b) im lebensweltlichen und gesellschaftlichen Diskurs
- Rationalisierung der Alternativen (die Vorschläge sollen auf ihre bestmögliche argumentative Form gebracht werden)
- Abwägung der Prioritäten zur Konstituierung der richtigen sittlichen Urteile.

Zur pragmatischen Legitimation dieser Sequenz, die sich in einer interdisziplinären angewandten Ethik bewährt hat, ist zu sagen, dass interdisziplinäre Gesichtspunkte auf diese Weise einerseits möglichst gewichtig, andererseits möglichst kritisch zur Geltung kommen. Auch nichtphilosophische Disziplinen können auf eine Weise Ethik betreiben, dass die disziplinäre Kompetenz und das disziplinäre Qualifikationsziel

¹⁹ Vgl. *Mieth*, *Moral und Erfahrung II. Entfaltung einer theologisch-ethischen Hermeneutik*, Freiburg i. Ue.-Freiburg i. Br. 1998, 23 f.

zum Zuge kommen, wobei sich die notwendige fachethische Qualifikation in einem begrenzten Zeitrahmen auf Grundkurswissen (Begriffe, Basistheorien) und auf diskussionsimmanente (d.h. in der spezifischen Diskussion des anvisierten Problems vorhandene) ethische Problematisierung beschränken kann. Es geht also um disziplinär grundlegende Interdisziplinarität und um Leistbarkeit in der Zeit – in Abwägung mit ethischer Fachlichkeit und gebotener Gründlichkeit. Die Sequenz scheint sich dementsprechend in einer Reihe von bisherigen Tübinger Arbeiten bewährt zu haben.²⁰ Dies ist freilich nur eine pragmatische Legitimation. Über diese pragmatische Legitimation hinaus ist darauf hinzuweisen, dass die Alternativen zu diesem konduktiven Vorgehen entweder hermeneutisch unbedarft sind (man beginnt z. B. in der Bioethik einfach mit einer so genannten Abwägung der Vor- und Nachteile, ohne sich über die eigenen Voraussetzungen klar zu werden, die etwas als Vor- oder Nachteile erscheinen lassen) oder, im Falle der Deduktion, die Komplexität der Sachlage nicht erreichen, bzw., im Falle der Reduktion auf ethische Grundlagenfragen, das konkrete Problem bloß zur Illustration benutzen. Die konduktive Methode wird einerseits der Komplexität gerecht, andererseits vermag sie nachprüfbare Kohärenz aufzuweisen und eine hohe Kommunikationsfähigkeit über den Kreis der Fachethiker hinaus zu erreichen. Dabei sei eindeutig festgestellt: »Konduktiv« bedeutet im Hinblick auf die methodische Sequenz, dass die Sequenz, die Reihenfolge zwar praktisch ratsam, aber nicht normativ zwingend ist. Es handelt sich um Elemente, die zusammengeführt werden. Dies kann jedoch nicht in einem rein theoretischen Diskurs geschehen, wenn ethische Richtigkeit zugleich auch praktisch dependent ist und praktisch effizient sein will.

4. DIE THEORIE-PRAXIS-DIALEKTIK: EIN SOZIALTHERAPEUTISCHER ANSATZ

An den ökologischen Fragen und an der Zweideutigkeit des ökonomisch umsetzbaren technologischen Fortschritts lässt sich gut zeigen, dass Sozialethik nicht einfach eine bestimmte Gesellschaftstheorie normativ umsetzt, sondern Kriterien für eine Praxis aufstellt. Nur mit der Durchführbarkeit der Praxis wird die Realistik, nur mit der tatsächlichen Durchführung dieser Praxis die Operationalisierung erreicht. Zwischen ethischer Richtigkeit und den Bedingungen der Wirklichkeit der

²⁰ Vgl. u. a. *Barbara Skorupinski*, *Ethische Bewertung gentechnischer Strategien in der Landwirtschaft*, Berlin 1996.

praktischen Durchführung besteht ein Wechselwirkungsverhältnis. Dieses Wechselwirkungsverhältnis kann man auch die Theorie-Praxis-Dialektik nennen. So wie es ohne Handlungsmöglichkeit keine Verpflichtung gibt, so wie nach dem alten scholastischen Grundsatz das *Sollen* das *Können* voraussetzt, so hängen auch das sittliche Urteil und die sittliche Praxis von institutionellen und sozialpsychologischen Rahmenbedingungen ab. Gemeint ist damit: Wer nicht im gerechten Recht lebt, für den ist es schwer, Gerechtigkeit zu üben. Das sind die institutionellen Rahmenbedingungen. Ferner: Wer vom »sozialen Charakter« (*Erich Fromm*) des Konsumismus geprägt ist, für den ist es schwer, sein Konsumverhalten durchwegs selbst zu bestimmen.²¹ Man kann diese Einsicht auch *in extremis* formulieren. »Es gibt kein wahres Leben im falschen«, war eine Ansicht *Theodor W. Adornos*. »Das Verbrechen ist die Neurose des kleinen Mannes«, behauptete der Publizist *Arno Plack*. Wenn man so weit geht, bestreitet man im Grunde die reale Möglichkeit des moralisch Guten. Nach *Jürgen Habermas* besteht dies jedoch gerade darin, unter Stressbedingungen seine moralischen Maximen einhalten zu können.²² Dies mag unter erschwerten Bedingungen eine »heroische« moralische Leistung sein, aber wir konnten diese moralische Leistung in der Geschichte immer wieder beobachten.

Das ändert aber nichts daran, dass das sittliche Urteil von der moralischen Praxis beeinflusst wird. Welche moralische Praxis jedoch möglich ist, wird durch institutionelle Rahmenbedingungen und durch sozialpsychologisch zu erhellende Vorprägungen mitbestimmt.²³ Die Arbeit an der Ermöglichung des richtigen sittlichen Urteils ist daher nicht nur ein erkenntnistheoretisches, sondern auch ein praktisches Problem. Moralisches Handeln geht immer in zwei Richtungen: in Richtung auf Vollzug des sittlichen Urteils und in Richtung auf die praktische Ermöglichung richtiger Urteile durch Einwirkung auf die institutionellen Rahmenbedingungen und auf die Prägungen des sozialen Charakters. Die

²¹ Vgl. meine Beiträge zum Konsumismusproblem: *Mieth*, Mit dem Unkraut wächst der Weizen. Sanfte Moralpredigten, Luzern-Freiburg i. Ue. 1991, 199–260; sowie zu *Erich Fromm*: *ders.*, Seelische Grundhaltungen unserer Gesellschaft in der Charakterlehre *E. Fromms* und in theologisch-ethischer Reflexion, in: *Michael Kessler/Rainer Funk (Hrsg.)*, *Erich Fromm und die Frankfurter Schule*, Tübingen 1992, 181–196.

²² Vgl. *Jürgen Habermas*, Moralentwicklung und Ich-Identität, in: *ders.*, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a.M. 1976, 63–91, hier 86: »als moralisch gut qualifizieren wir diejenigen Personen, die ihre für konfliktarme Normallagen beherrschte Interaktionskompetenz auch unter Streß, d.h. in moralisch relevanten Handlungskonflikten durchhalten – statt den Konflikt unbewußt abzuwehren.«

²³ Dabei kommt auch dem Recht als institutioneller Rahmenbedingung erhebliche sozialpsychologische Bedeutung zu. Vgl. meine Thesen zu Ethik und Recht in: *Johannes Gründel (Hrsg.)*, *Recht und Sittlichkeit*, Freiburg i. Ue.–Freiburg i. Br. 1982, 125–139.

Bedeutung dieser Theorie-Praxis-Dialektik wird in den Befreiungsbewegungen durchaus gesehen: In der Auseinandersetzung mit Rassismus, Klassenterror und Sexismus ist die Doppelfunktion des Handelns *unter* Rahmenbedingungen und *an* Rahmenbedingungen klar erkennbar. Auch die Anerkennung des Grundsatzes, dass der Mensch nicht nur Verantwortung *vor* Normen, sondern auch *für* Normen trägt, weist diese sozialtherapeutische Funktion der doppelten Richtung sittlicher Anstrengung auf. Wer das moralische Handeln nur im Horizont des *status quo* der gegebenen Rahmenbedingungen sieht, der entzieht den praktischen Horizont seiner Reflexion dem kritischen sittlichen Urteil. Moralische Einsichten sind aber nur schwer aufrechtzuerhalten, wenn das theoretische Urteil nicht praktisch begleitet und angeleitet wird und umgekehrt.

Niemand wird bestreiten, dass auch ein Mensch mit falscher Praxis richtige sittliche Urteile fällen kann. Die Frage ist aber, ob ihm dies auf Dauer und in jeder Hinsicht möglich ist. Man muss deshalb auf die entsprechenden Einsichten der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule zurückgreifen, Einsichten, welche in der Diskursethik immerhin noch eine gewisse Rolle spielen, insofern die Ermöglichung fairer sittlicher Diskurse dort ebenfalls einen praktischen Handlungsauftrag darstellt.

Dies gilt für jeden Bereich und jede Art von willentlicher Praxis. Die Erkenntnis, »daß moralische Normen gegenüber allen anderen handlungsleitenden Gesichtspunkten, Regeln oder Regelsystemen – seien es nun Absichten, Interessen oder Pläne, Regeln der Etikette oder Rechtsnormen – für den Fall eines Widerspruchs *stets* den *Vorrang* beanspruchen«²⁴, hat einerseits seine Berechtigung im *Status* des Moralischen, d. h. *im Anspruch kategorischer Geltung*, andererseits aber auch seinen Sinn darin, dass kein Horizont unseres Handelns der moralischen Befragung entzogen bleiben darf. Dieser Totalitätsanspruch des Moralischen hebt keineswegs die Eigengesetzlichkeit menschlicher Handlungsbereiche auf. Auch die Spezifizierung konkreter sittlicher Urteile durch den Anwendungsbereich wird davon nicht berührt. Schließlich wird auch die Kontingenz des Anspruches auf moralische Totalität nicht außer Acht gelassen, insofern die Moral zwar im Gesichtspunkt des Ganzen, aber nicht das Ganze ist, denn sonst würde die Moral zur Religion, und damit wäre sie schlechthin überfordert. Es bleibt eine Tatsache, dass die

²⁴ Steigleder, Menschenwürde. Zu den Orientierungsleistungen eines Fundamentalbegriffes normativer Ethik, in: Jean-Pierre Wils (Hrsg.), Orientierung durch Ethik? Eine Zwischenbilanz, Paderborn u. a. 1993, 95–122, 97.

religiöse Frage nach Rettung und Rechtfertigung, nach ganzheitlicher Befreiung und Erlösung über die moralischen Fragen hinausführt.

Die Verkennung der Theorie-Praxis-Dialektik des Moralischen stellt einen Verblendungszusammenhang dar, der die Rahmenbedingungen des sittlichen Handelns tabuisiert. Die Koalition zwischen denen, die möglichst breite Bereiche der Wirklichkeit den moralischen Fragen entziehen wollen, und denjenigen, die konkrete moralische Fragen nur als illustrative Momente ihres theoretischen Wolkenkuckucksheimes betrachten, hebt im Grunde den moralischen Anspruch als einen praktischen Anspruch auf.

5. DIE ERMITTLUNG VON PRIORITÄTEN IN EINER ANWENDUNGSBEZOGENEN SOZIALETHIK

Wir haben für eine interdisziplinäre, praktische Ethik eine konduktive Methode reklamiert. Dabei bieten die ersten vier Schritte weder in ihrer Abfolge noch in ihrer Explikation größere Probleme für die Vorgehensweise. Die Hermeneutik des Vorverständnisses, der Sachstand, die Prüfung der vorhandenen Urteile auf ihren Wertungsgehalt, die Rationalisierung der Alternativen – das alles mag im Einzelfalle nicht gerade ›einfach‹ sein, zumal, wenn es sich um komplexe Materien bzw. Theoriebildungen handelt, aber die formalen Schwierigkeiten sind nicht auf Anhieb so deutlich zu erkennen wie beim letzten entscheidenden Schritt, der Erhebung von Prioritäten. Denn hier ist offensichtlich eine Abwägung verlangt – wobei Abwägung durchaus auch zu dem Ergebnis führen kann, dass, etwa im Falle einer kategorisch wirkenden Norm, eben die Abwägung dieser Norm mit Chancen und Nachteilen, Gütern und Risiken zu verweigern ist.

Was aber steht als Kriterium für dieses praktische Urteil einer anwendungsbezogenen Ethik zur Verfügung? Wir haben bisher auf zwei einschlägige Elemente rekuriert: auf die Erfahrung – hier im Modus der Erfahrenheit – und auf die breite Partizipation im Diskurs, die bei der Interdisziplinarität beginnt und sich in der gesellschaftlichen Pluralität fortsetzt. Was die Erfahrenheit betrifft, so handelt es sich um ein Kriterium beim urteilenden Subjekt, das durchaus auch objektive Bestandteile und damit intersubjektiv Überprüfbares enthält: die nachgewiesene Umsicht, die Konsistenz des Vorgehens, die Kommunikabilität der Entstehung von Erfahrungen.

Die Beanspruchung von Erfahrungheit kann mit deren Zuschreibung abgewogen werden. Dies lässt sich an einem einfachen Beispiel erläutern, das ich am eigenen Leibe erfahren habe. Nachdem nach einem Verkehrsunfall ein Beckenbruch bei mir ›konservativ‹ durch wochenlange Rückenlagerung im Krankenhaus behandelt worden war, wurden erneut Röntgenaufnahmen gemacht. Der behandelnde Oberarzt schüttelte dazu bedenklich den Kopf und sagte mir weitere Wochen im Krankenhaus voraus. Der Chefarzt betrachtete einen Tag später, von einer Reise zurückkehrend, die gleichen Aufnahmen und wunderte sich darüber, dass ich noch zum Aufstehen gebracht worden war. Beide Lesarten der Röntgenaufnahmen waren also extrem gegensätzlich. Ich fragte den Assistenzarzt bei nächster Gelegenheit, wie man denn dergleichen Urteile wissenschaftlich objektivieren könne. Er antwortete, der Chef habe die größere Erfahrung. Diese Antwort ließ mich begreiflicherwise solange unbefriedigt, wie ich, gezwungen, der ärztlich hierarchischen Entscheidung zu folgen, die Erfahrung machen konnte, dass der Chef offenkundig mit seiner Einschätzung richtig lag. Auch dies lässt sich nachvollziehen, wenn auch damit keineswegs eine Irrtumsmöglichkeit mit einer ungewissen Eintrittswahrscheinlichkeit ausgeschlossen werden kann. Denn allein die Menge und Differenz der geprüften Röntgenaufnahmen, die Anzahl und die Variabilität der damit verbundenen Fälle, die Anzahl der Korrekturen, denen – wie beim erwähnten Oberarzt – das eigene Urteil im Zuge der Herausbildung der eigenen Erfahrungheit unterworfen war – das alles lässt sich als eine kommunikable Entstehungsform von Erfahrungheit nachvollziehen und begreifen.

Insofern ist die Ermittlung von Prioritäten nach einer Rationalisierung von Alternativen, an Erfahrungen und an Diskursmöglichkeiten durchaus überprüfbar. Aber erst die intensive Lektüre eines Beitrages von *Paul Ricoeur*, der sich mit politischer Urteilsbildung auf einer Linie von Kant zu Hannah Arendt beschäftigt²⁵, lieferte mir über die Kriterien von Erfahrungheit und Diskurs hinaus ein philosophisches Verständnis für die Charakteristik des Urteils in einer anwendungsbezogenen Ethik. Dazu muss ich freilich zwei Dinge voraussetzen. Zunächst behauptete ich, dass die anwendungsbezogene Ethik – von manchen auch angewandte Ethik genannt, was vielleicht zu dem Missverständnis führt,

²⁵ Vgl. *Ricoeur*, Jugement esthétique et jugement politique selon Hannah Arendt, in: *ders.*, *Le Juste*, Paris 1995, 143–161. Vgl. auch zu Hannah Arendt *Christa Schnabl*, *Das Moralische im Politischen. Hannah Arendts Theorie des Handelns im Horizont der theologischen Ethik (Interdisziplinäre Ethik 23)*, Frankfurt a. M. u. a. 1999, 293–324.

man bräuchte Prinzipien nur auf einen Handlungsbereich ›anzuwenden‹ – nicht einfach die praktische Seite einer ethischen Theorie darstellt. *Karl Otto Apel* hat m. E. sehr plausibel darauf aufmerksam gemacht, dass anwendungsbezogene Diskurse von reinen Begründungsdiskursen zu unterscheiden sind. Er nennt die beiden Ebenen die Diskurse A und B.²⁶ Im Diskurs B wirken vor allem die von mir unter den Stichworten Erfahrungheit und Partizipation genannten Momente mit. Mit anderen Worten: man kann sich eine konsistente rationale Ethikbegründung leichter ohne ein großes Ausmaß an Erfahrungheit vorstellen, während in einer anwendungsbezogenen Ethik dies relativ schwer vorstellbar ist. Die auf Erfahrung beruhende internalisierte Komplexität spielt hier offensichtlich eine Rolle. Sie hat eine ähnliche Bedeutung beim Handelnden. Der aktiv Handelnde will nämlich Anwendungen nicht nur denken, sondern auch umsetzen. Und dies ist meine zweite Voraussetzung: eine anwendungsbezogene Ethik ist nur schwer allein als neutrale Kontemplation aus der Distanz des Beobachters denkbar. Das heißt keineswegs, dass diese Distanz nicht möglich wäre. Man kann sein Urteil im distanzierten Diskurs durchaus von seiner Handlungsmaxime unterscheiden. Aber lässt sich diese Unterscheidung wirklich durchhalten, wenn doch die eigene theoriegefestigte Einsicht ihrerseits zur Anleitung des Handelns drängt und wenn man eine ethische Aufgabe darin sieht, das eigene Handeln auf die eigene Einsicht konsequent und konsistent zu beziehen? Zumindest darf diese Unterscheidung nicht zu einer resoluten Trennung führen, so, als habe meine ethische reflexive Einsicht nichts mit meiner Moral zu tun. Wer nicht so lebt, wie er denkt, wird bald so denken, wie er lebt. Gerade die Handlungsbezogenheit und Leiblichkeit unseres ethischen Denkens verwehrt ihm – trotz der Beibehaltung des Erfordernisses der Distanz zur eigenen Moral, ja des möglichen Zweifels an ihr –, dieses Denken ›more geometrico‹ als einen autarken Selbstläufer zu betrachten, sozusagen als reine praktische Vernunft. An der Kantschen Überlegung, dass man die Triebfedern der praktischen Einsicht fortschreitend so zu reinigen habe, bis nur noch die Vernünftigkeit der Vernunft übrig bleibt, schien mir stets einsichtig, dass das psychologische Motiv nicht ohne Klärung durch die Vernunft die Richtigkeit des Handelns bestimmen dürfe. Auf der anderen Seite scheint es mir aber gerade das Praktische an der praktischen Vernunft

²⁶ Vgl. *Karl Otto Apel*, *The Response of Discourse Ethics (Morality and Meaning of Life 13)*, Leuven 2001.

zu sein, dass sie ohne Spannungseinheit von Theorie und Praxis nicht einmal zu denken ist.²⁷

Wenn es richtig ist, dass gerade das Praktische an der praktischen Vernunft nicht, um deren vermeintlicher Reinheit willen, von dieser getrennt (wenn auch unterschieden) werden darf, dann wird auch das einsichtig, was ich ›sozialtherapeutische Handlungswissenschaft‹ genannt habe: eine kontrollierte Form des politischen Bezuges der anwendungsbezogenen Ethik. Denn die ›sozialtherapeutische Handlungswissenschaft‹ kann man auch als eine Form der politischen Ethik betrachten.

Nimmt man diese beiden Voraussetzungen, die Eigenständigkeit einer anwendungsbezogenen Ethik gegenüber der Fundamenteethik und ihre (politische) Praxisbezogenheit ernst, dann nähert man sich einem Diskurs, den *Hannah Arendt*, von Kant her kommend, für die politische Urteilskompetenz rekonstruiert hat.²⁸ Diesen Diskurs hat Ricoeur aufgegriffen, und ich übernehme ihn, freilich mit der von Arendt und Ricoeur nicht eigens überprüften Voraussetzung, dass dieser Diskurs über das politische Urteil zugleich auch seine Bedeutung für das Urteil in der anwendungsbezogenen Ethik hat, näherhin, dass er das, was ich die Erhebung von Prioritäten nach der Rationalisierung der Alternativen genannt habe, kriteriologisch zu unterbauen helfen könnte.

Ricoeur und Arendt berufen sich auf Kants ›*Kritik der Urteilskraft*‹, und zwar auf das teleologische Element, das im ästhetischen Urteil enthalten ist. Während Kants innovatorische Leistung gegenüber der Tradition ja gerade darin bestand, eine Sache unter den Begriff zu subsumieren, oder eine Handlung unter die Herrschaft einer Regel zu stellen, statt Sachen einfach zu bezeichnen oder Normen für Handlungen zu suchen, scheint er in der *Kritik der Urteilskraft* einen anderen Weg zu gehen: nicht gleichsam von oben nach unten, vom Begriff zur Erfahrung, sondern von unten nach oben. Denn die Urteilskraft sucht für den gegebenen Fall jene geeignete Regel, unter die die singuläre Erfahrung gefasst werden kann. Man könnte dies *Normfindung* statt *Normanwendung* nennen. Das reflexive Urteil geht hier noch von einer universal gültigen Objektivität aus. Die Subsumtion erfolgt gleichsam von unten nach oben. Für Ricoeur handelt es sich hier um eine *Erweiterung* des Begriffes des reflexiven Urteils.

²⁷ Mit dieser Spannungseinheit habe ich mich in meinem wissenschaftlichen Leben lange et late beschäftigt. Vgl. u.a. *Mieth*, Die Spannungseinheit von Theorie und Praxis. Theologische Profile, Freiburg i. Ue.-Freiburg i. Br. 1986.

²⁸ Vgl. Vorlesungen über Kants Politische Philosophie, Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß, hg. von *Ursula Lutz*, München 1993.

Wenn man die natürliche Ordnung der Idee der Finalität betrachtet, gewinnt sie bei Kant ihre ästhetische Dimension. Dies ist freilich – im Gegensatz zu Positionen des Erkenntnisrealismus – ein Vorgang im *Subjekt*, und nicht im Objekt selbst. Ein Objekt wird ›schön‹ genannt, wenn es gefällt. Das Urteil des Geschmacks als reflexives Urteil enthält eine Idee teleologischer Ordnung. Die teleologische Erwartung des Urteils kann enttäuscht oder erfüllt werden. »Es erscheint daher als legitim, das Geschmacksurteil an die Spitze einer Untersuchung zu stellen, die zuerst dazu bestimmt zu sein scheint, ihr Feld in einer Reflexion über die Finalität in der Natur zu finden, die durch lebende Organismen repräsentiert wird.«²⁹ Diese Repräsentation findet sich nicht in einer mechanischen Ordnung. Nach Ricoeur entsprechen sich in Kants Kritik der Urteilskraft, oder besser: balancieren sich das Vergnügen an der Ordnung und die teleologische Struktur. Wäre die Ästhetik rein transzendental, stünde sie in der Gefahr, nur Subjektpsychologie zu sein; wäre hingegen alles auf die teleologische Idee bezogen, bestünde die Tendenz zu einer ontologischen Ordnung, vorgegeben von einer reinen Naturästhetik.³⁰

Zwischen Psychologismus und Naturalismus angesiedelt, ist das Geschmacksurteil ein Urteil, dessen Universalisierbarkeit nicht im Experiment seiner Verallgemeinerbarkeit, sondern in seiner Kommunikabilität besteht. Dies wird noch von Bedeutung sein. Das Geschmacksurteil enthält nun drei Elemente: (1) es ist spontan dijudikativ (schön – hässlich), (2) es richtet sich immer auf das besondere Einzelne, und (3) es eignet sich zur Reflexion. Wichtig ist ferner die Einbildungskraft und das Gefühl für Entsprechungen. Beides entzieht sich dem moralischen Urteil (wie ich meine, zunächst), weil es am freien Spiel der Repräsentanzen im Objekt und seiner Entsprechungen interessiert ist. Die Entsprechung zur Ordnung enthält das teleologische Merkmal: die Einbildungskraft hingegen zielt auf schöpferische Fantasie.

Mit der Finalität bzw. dem teleologischen Moment heißt es hier vorsichtig umzugehen. Denn Kant spricht von einer Finalität ohne Endziel. Die Finalität ist nämlich nicht auf einen bestimmten Willen oder auf ein übergreifendes Projekt zurückzuführen, sondern sie ist der Einzelsache eigen im Sinne ihrer inneren Komposition oder ihrer inneren Führung. In diesem Sinne ist die Finalität in den Lebewesen in der Natur anzutreffen. Oder mit Ricoeurs Beispiel: eine schöne Blume verdankt zwar

²⁹ Ricoeur, Jgement (Anm. 25), 145 (Übersetzung *Dietmar Mieth*).

³⁰ Vgl. *Anne Kemper*, Unverfügbare Natur, Ästhetik, Anthropologie und Ethik des Umweltschutzes, Frankfurt a. M.-New York 2001.

möglicherweise ihre Pflanzung einer intentionalen Aktivität, aber ihre innere Ausrichtung auf Vollendung und Schönheit ist damit nicht erfasst.

Weil das Geschmacksurteil höchst individuell erscheint, ist es zunächst erstaunlich, dass es zugleich nach Universalität strebt. In der Tat ist die *Form der Universalität* sehr speziell: es ist die *Kommunikabilität*. Geschmack lässt sich nämlich mit anderen teilen. Was teilbar und damit auch mitteilbar ist, ist die Reflexion im freien Spiel der repräsentierenden Möglichkeiten. Die Kommunikabilität des Geschmackes ist von der Universalität der praktischen Maximen des freien Willens zu unterscheiden. Darum kommt die Universalität als Kommunikabilität in den beiden anderen Kriterien Kants nicht vor. Sie wirkt auch, immer noch Ricoeur folgend, als ein Paradox. Denn einerseits erscheint nichts als weniger kommunikel als das reine Vergnügen. Aber in dem Ausmaß, in dem das Vergnügen aus der Betrachtung der inneren Finalität, d. h. aus den etablierten Beziehungen des freien Spieles der Kräfte stammt, kann dieses Vergnügen mit anderen, schon auf Grund der Konventionen der Sprache, des Bildes, des Textes, geteilt werden. Idealerweise kann es *von allen geteilt* werden, was ja offensichtlich wenigstens in Annäherung bei Kunstwerken von Weltgeltung der Fall ist. (KdU § 6: »Das Schöne ist das, was ohne Begriffe als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird!«)

Kommunikabilität als Stellvertretung für Universalität ergibt sich dort, wo Teleologie unabhängig von objektiven Endzielen als freies Spiel der sich ordnenden Kräfte erfasst wird – wie beim Werden eines Lebewesens. Die Frage Arendts und Ricoeurs lautet, inwiefern nicht gerade dieser Vorgang auch für historische, juristische und politische Urteile typisch sein kann. Kommunikabilität würde damit die Bedingung der Möglichkeit der Entstehung eines Gemeinsinnes (*sensus communis*) sein.

Imagination und Entsprechung dürfen jedoch nicht einfach auf Harmonie bezogen werden; es gibt auch zerrissene, aus dem Gleichgewicht gebrachte, exzessive »Spiele«. Diese reißen das Denken durch ihre Exaltertheit auf. Diese Phänomene des ästhetisch Grässlichen korrespondieren mit dem Bewusstseinsstand, den auch monströse Ereignisse der Geschichte in uns hervorrufen. Schon Naturereignisse (wie Vulkanausbrüche oder andere Naturkatastrophen) können unsere Vorstellungskraft überschreiten und unsere Fähigkeit, Entsprechungen zu sehen, strapazieren. Auch hier führt die Betroffenheit vom unvergleichlichen Ausmaß zum Denken, und sie evoziert darüber hinaus unsere Sensibilität

als moralische Wesen. Bei Kunstereignissen gibt es ebenfalls diesen Riss zwischen nicht intendierter Finalität – die etwas (nach Kant) als geniale Nachfolge und nicht etwa als Imitation erscheinen lässt – und dem Schrecken, wenn die Kreativität des Entsetzlichen uns als moralische Wesen herausfordert.

Hannah Arendt hat im Fragment versucht, die der Ästhetik verdankte Konzeption des teleologischen Urteils mittels einer Geschichtsphilosophie auf das politische Urteil zu übertragen. Spuren, die bei Kant schon vor seiner *Kritik der Urteilskraft* vorliegen, werden dabei einbezogen.³¹ Diese Spurensuche erbringt Bedingungen der Möglichkeit, Parallelen zwischen ›Naturteleologie‹ und Weltbürgerschaft zu sehen. Dies wäre der kosmopolitische Weg, vom Kosmos ›per analogiam‹ zur Polis. Ein solcher Weg ist dem Naturrecht bekannt. Aber bei Kant bestehen andere Voraussetzungen als in einer Rückbindung an eine teleologische Ontologie. Die Teleologie, so haben wir gesehen, ist hier der Entsprechung zwischen Betrachtungsweise und Entfaltungswiese entnommen: sie kennt kein Endziel und kein ›summum bonum‹, etwa im Sinne eines ›esse est Deus‹. ›Natur‹ ist also keine vorgefertigte Lösung für die Frage nach der gesellschaftlichen Ordnung, sondern ein Impuls zur jeweils einzelnen Problemlösung.³² Kant hatte sich ja dagegen verwandt, eine determinierende Idee für den Weltlauf anzunehmen. Für ihn ist eine zielbesetzte Geschichte nur als regulative Idee denkbar.³³ Eine intentional geschriebene Geschichte könnte seiner Meinung nach nur ein ›Roman‹ sein. Auf der anderen Seite wäre es ebenso absurd, Geschichte nur als chaotisches Konglomerat menschlicher Handlungen zu betrachten. Zwischen der Paradoxie von Absicht und Zufall ist das reflektierende Urteil zu platzieren. Nach Ricoeur ist dieses weder ein fantastischer Traum, noch ein transzendentaler Imperativ, sondern eine »regulative

³¹ Vgl. Kant, *Idee einer Universalgeschichte in kosmopolitischer Sicht* (1784), *Der Streit der Fakultäten* (1798) sowie *Zum ewigen Frieden* (1795).

³² Vgl. Ricoeur, *Jugement* (Anm. 25), 152.

³³ Vgl. die neunte Proposition in »Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen«: »Platos *Atlantica*, Morus *Utopia*, Harringtons *Oceana* und Allais *Severambia* sind nach und nach auf die Bühne gebracht, aber nie (Cromwells verunglückte Mißgeburt einer despotischen Republik ausgenommen) auch nur versucht worden. – Es ist mit diesen Staatsschöpfungen wie mit der Welterschöpfung zugegangen: kein Mensch war zugegen, noch konnte er bei einer solchen gegenwärtig sein, weil er sonst sein eigener Schöpfer hätte sein müssen. Ein Staatsproduct, wie man es hier denkt, als dereinst, so spät es auch sei, vollendet zu hoffen, ist ein süßer Traum; aber sich ihm immer zu nähern, nicht allein denkbar, sondern, so weit es mit dem moralischen Gesetze zusammen bestehen kann, Pflicht, nicht der Staatsbürger, sondern des Staatsoberhauptes«, in: Kants gesammelte Schriften, hg. von der *Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. 7, »Streit der Fakultäten«, Berlin 1917, 92.

Idee«³⁴. Das reflexive Urteil folgt nach Ricoeur einem »fil conducteur«³⁵, einer Leitlinie, in welcher Zeichen, Symptome und Indizien konduktiv (man vergleiche: »konduktive Methode«) zusammengeführt werden. Die Leitlinie wird dabei vom Motiv der »Hoffnung« getragen, dass der Allgemeinheit der Natur eine universale kosmopolitische Situation einmal entsprechen möge. Hoffnung betrachtet Kant nach Ricoeur für Handlungen als mitkonstitutiv, weil das politische Urteil, auf das wir uns hier zubewegen, eine prospektive, ja eine »prophetische« Dimension hat. Diese prophetische Dimension ist jedoch nicht spekulativ im Sinne eines Zusammenfalls von Wirklichkeit und Teleologie des Geistes (*Hegel*), sondern sie ist fragmentarisch, kritisch, freilich unter der Voraussetzung einer kosmopolitischen Solidarität.

Als Themen einer solchen politischen Philosophie arbeitet Ricoeur heraus: *erstens* die Pluralität, die wiederum an die Kommunikabilität gebunden ist und damit an die Errichtung eines »sensus communis« (keineswegs also im Sinne einer allgemeinen Akzeptanz von jedem und allem misszuverstehen!). Der Status dieses »sensus communis«³⁶, so Ricoeur, unterscheidet sich von jeder empirischen Gegebenheit; er existiert hingegen, angesichts einer normativen Pluralität, zugleich als die normative Forderung der Kommunikabilität. Pluralität ist also nur unter dem Anspruch der Kommunikabilität politisch-ethisch akzeptabel!

Zweitens ist die Partikularität des politischen Urteils festzuhalten, welche der Partikularität des singulären ästhetischen Urteils entspricht. Der Partikularität des Urteils entspricht die Partikularität der Ereignisse. Freilich hat auch die Partikularität eine innere Bindung: die *Exemplarität*. Die Exemplarität des Partikulären – die sich etwa auch im iterativen Universalismus eines Kommunitaristen wie *Michael Walzer* aufzeigen ließe³⁷ – zu erfassen, ist eine Aufgabe des Gemeinsinns. Exemplarität ist in dem Sinne »postteleologisch« zu verstehen, als hier ja keine vorbekannte Ordnung auf die spezielle Frage angewandt wird, sondern die Rekonstruktion geschieht durch Zusammenführung von fragmentarischen Zeichen, die in einer (überholbaren) integrierenden Vorstellung münden.

Drittens macht Ricoeur darauf aufmerksam, dass die Sicht des politischen *Betrachters* vorwiegend »retrospektiv« sei, während der politische

³⁴ Ricoeur, *Jugement* (Anm. 25), 153 (Übersetzung *Dietmar Mieth*).

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd., 155.

³⁷ Vgl. *Michael Walzer*, *Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*, Hamburg 1996.

Akteur vorwiegend »prospektiv«³⁸ zu interpretieren habe. Der Eine unterscheidet die Geister, der Andere handelt kreativ. Wenn beide auf Ereignisse der Vergangenheit Hoffnung setzen, dann nicht, weil diese aus den Ereignissen selbst, die entsetzlich sein mögen, wie die Auswüchse der französischen Revolution, hervorgehen, sondern weil es Umstände geben mag, die Elemente des Ereignisses umgeformt konstruktiv weitertragen können. So schließen sowohl der politische Betrachter als auch der politische Akteur gleichsam einen ›Pakt‹ der Sympathie mit der Affirmation, in welcher eine Disposition zum Moralischen (eine Meliorisierung) steckt, und diese Sympathie kann eine universale Kommunikabilität herstellen.

Wir befinden uns hier nach Ricoeur auf der Spur einer Weise des erweiterten oder lateralen Denkens.³⁹ Diese Erweiterung übersteigt die soziologische Annäherung, und zwar im Sinne eines Austausches der Imaginationen. »Imaginieren bedeutet nicht nur, sich eine abwesende Sache vorzustellen, sondern auch, sich an die Stelle eines anderen, nahen oder entfernten, Menschen zu begeben«⁴⁰. Wenn durch die Analogie mit dem politischen Urteil die ästhetische Dimension an Bedeutung gewinnt, so lässt sich, über Ricoeur (an dieser Stelle!) und Arendt hinaus, zeigen, dass der von Kant wegen seiner Intentionalität geschmähte ›Roman‹ der Geschichte gerade auf Grund von deren narrativer Konstruktion als ästhetisches Spiel Kräfte der prospektiven Kooperation freisetzt.⁴¹ Der »moralische Pakt« (*Peter von Matt*)⁴², den jede erzählte Geschichte mit ihrem (geneigten) Leser (und dieser mit der Geschichte) schließt, entspricht auch dem moralischen Pakt, den der politisch interpretierende Betrachter auf der Suche nach Kommunikabilität ebenso herstellen muss, wie auf andere Weise der prospektiv politisch Agierende. Damit ist freilich über die ›Moral‹ als solche noch nichts Endgültiges gesagt, und jedes Vorläufige unterliegt hier nochmals dem reflexiven moralischen Urteil.

Wenn wir mit diesem Ergebnis zu unserer Eingangsfrage nach der Erhebung von Prioritäten in der konduktiven Methode der Ermittlung des

³⁸ Ricoeur, *Jugement* (Anm. 25), 156 (Übersetzung *Dietmar Mieth*).

³⁹ Vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 40.

⁴⁰ Ricoeur, *Jugement* (Anm. 25), 157 (Übersetzung *Dietmar Mieth*).

⁴¹ Vgl. dazu auch Ricoeur, *Zeit und Erzählung* (Anm. 11) und *Haker*, *Moralische Identität. Literarische Lebensgeschichten als Medium ethischer Reflexion*, Tübingen-Basel 1999 sowie *Mandry* (Anm. 4) und *Mieth* (Hrsg.), *Erzählen und Moral. Narrativität im Spannungsfeld von Ethik und Ästhetik*, Tübingen 2000.

⁴² Vgl. *Peter von Matt*, *Verkommene Söhne, missratene Töchter. Familiendesaster in der Literatur*, 3. Aufl., München-Wien 2001, 36–38.41–45.

ethisch Richtigen in anwendungsbezogenen Fragen zurückkehren, so haben wir nun an diese Stelle das dem Geschmacksurteil unter dem Allgemeinheitsanspruch entsprechende *politische* Urteil gestellt. Dieses setzt u. a. auch eine politische Öffentlichkeit und einen entsprechenden demokratisch-politischen Diskurs voraus. Die Erhebung von Prioritäten geschieht durch erweiterte Reflexivität im Sinne der Imagination, der Fantasie und des Denkens in strukturellen Entsprechungen.⁴³ Mit diesen an Arendt und Ricoeur bzw. durch sie an den Kant der *Kritik der Urteilskraft* anschließenden Überlegungen habe ich versucht, ethische Abwägungen nicht nur der subjektiven Bewertung in Frage stehender Güter zu unterstellen, welche nach erfasster Werthöhe bzw. nach erfasster Wertdringlichkeit erfolgt, sondern auch zu zeigen, dass das kommunikable Urteil in seiner politisch-geschichtlichen Dimension hier durchaus seinen Platz hat. Auch darin, und dies berührt meine Exposition bei der moralischen Erfahrung, mag die Erfahrungheit eine gewichtige Rolle spielen.

Dietmar Mieth, Prof. Dr., ist Professor für Theologische Ethik unter besonderer Berücksichtigung der Sozialwissenschaften an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen.

⁴³ Vgl. zur Idee der strukturellen Entsprechung *Mieth, Moral und Erfahrung II* (Anm. 19), 187–202 und *ders., Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik*, Mainz 1976.