ETHICA

WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

KAI HAUCKE: **Mitgift, Leistung, Anerkennung. Ein philosophischer Vorschlag für ein integrales Verständnis menschlicher Würde**

GERTRUD BRÜCHER: **Unverfügbarkeit oder Leidverminderung**

MATTHIAS SCHÖNING: **Zwischen Technokratie und Biopolitik. Zur Rekonstruktion des Begriffs Sozialtechnologie**

Diskussionsforum

Jochem Henningfeld/Heinz Jansohn: Philosophen der Gegenwart (Prof. Dr. Hans-Joachim Werner, Karlsruhe)

Nachrichten

Bücher und Schriften

Jahr 14 – 2006 – 3

Resch

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

ETHICA ist eine interdisziplinäre Quartalschrift für Verantwortung in Wissenschaft, Forschung, Lehre und Verhalten. Sie dient der Eigenart und Entfaltung von Physis, Bios, Psyche und Pneuma.

Herausgeber und Medieninhaber: Prof. Dr. Dr. P. Andreas Resch, Direktor des Instituts für Grenzgebiete der Wissenschaft (IGW)

Redaktion: Prof. Dr. Dr. Andreas Resch, Prof. Dr. Josef Römelt, Mag. Priska Kapferer

Ständige Mitarbeiter:

Prof. Dr. Alexius J. Bucher, Eichstätt (Philosophie)

Prof. Dr. Bernhard Claußen, Hamburg (Sozialwissenschaften)

Prof. Dr. Dr. Peter Fonk, Passau (Philosophische und Theologische Ethik)

Prof. Dr. Ing. Karl Goser, Dortmund (Elektrotechnik)

Prof. em. Dr. Hans Halter, Luzern (Theologische Ethik)

Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Bamberg (Christl. Sozialethik)

Prof. Dr. Adrian Holderegger, Fribourg (Moraltheologie)

Prof. em. Dr. Peter Inhoffen, Fulda (Moraltheologie)

Prof. Dr. Dr. Bernhard Irrgang, Dresden (Philosophie, Theologie)

Prof. Dr. Dipl.-Phys. Martin Kalinowski, Darmstadt, Wien; dzt. Hamburg (Physik)

Prof. Dr. Frieder Keller, Ulm (Medizin)

PD Dr. Imre Koncsik, Bamberg (Theologie)

Prof. Dr. Hartmut Kreß, Bonn (Systematische Theologie / Ethik)

Prof. Dr. Dr. h. c. mult. Hans Lenk, Karlsruhe (Philosophie, Soziologie)

Prof. Dr. Walter Lesch, Louvain-la-Neuve / B (Sozialethik, Moralphilosophie)

Prof. Dr. Jürgen Maaß, Linz (Mathematik, Didaktik, Medien)

Dr. Matthias Maring, Karlsruhe (Volkswirtschaftslehre, Philosophie)

Ao. Univ.-Prof. Dr. Gerhard Marschütz, Wien (Moraltheologie)

Prof. Dr. Dietmar Mieth, Tübingen (Sozialethik)

Prof. Dr. Hans J. Münk, Luzern (Sozialethik)

Prof. Dr. Matthias Rath, Ludwigsburg (Kommunikation, Medienethik)

Prof. Dr. Christoph Rehmann-Sutter, Basel (Biologie, Ökologie, Biomedizin)

Ao. Prof. Dr. Kurt Remele, Graz (Ethik und Christliche Gesellschaftslehre)

Prof. Dr. Dr. P. Andreas Resch, Innsbruck (Psychologie, Paranormologie)

Prof. Dr. P. Josef Römelt, Erfurt (Theologische Ethik)

Prof. Dr. Kurt Röttgers, Hagen (Philosophie)

Prof. Dr. Bruno Schmid, Weingarten (Theologie)

Dr. phil. habil. Viola Schubert-Lehnhardt, Halle (Philosophie)

Prof. Dr. Walter Schweidler, Bochum (Philosophie, Recht, Politikwissenschaften, Theologie)

Prof. Dr. Werner Stegmaier, Greifswald (Philosophie)

Prof. Dr. phil. Karsten Weber, Frankfurt / Oder; Opole (Oppeln), Polen (Wissenschaftstheorie, Technikethik, Politische Philosophie)

Prof. Dr. Gerhard Zecha, Salzburg (Philosophie)

Fortsetzung: Umschlagseite 3

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

14. Jahrgang 3 – 2006 Innsbruck: Resch

Leitartikel

KAI HAUCKE: Mitgift, Leistung, Anerkennung. Ein philosophischer Vorschlag für ein integrales Verständnis menschlicher Würde 227

GERTRUD BRÜCHER: Unverfügbarkeit oder Leidverminderung 255

MATTHIAS SCHÖNING: Zwischen Technokratie und Biopolitik. Zur Rekonstruktion des Begriffs Sozialtechnologie 303

Informationssplitter *302, 324*

Diskussionsforum

Jochem Henningfeld/Heinz Jansohn: Philosophen der Gegenwart (Prof. Dr. Hans-Joachim Werner, Karlsruhe) 325

Nachrichten

Gratulation! 330

Tagung und Fachgespräch 330

Neurowissenschaft und Menschenbild 330

Veranstaltungen im November 2006 330

Bücher und Schriften

Malte, Faber/Reiner Manstetten: Mensch – Natur – Wissen. Grundlagen der Umweltbildung (N. C. Karafyllis) 331

Günter Fröhlich: Nachdenken über das Gute. Ethische Positionen bei Aristoteles, Cicero, Kant, Mill und Scheler (J. Maaß) 332

Kurt Fleischhauer/Göran Hermerén: Goals of Medicine in the Course

of History and Today: A Study in the History and Philosophy of Medicine (A. Resch) 332

Max Baumann: Recht – Ethik – Medizin. Eine Einführung ins juristische Denken – nicht nur für Ethiker und Mediziner (K. Thomalla) 334

Oliver Rauprich / Florian Steger (Hg.): Prinzipienethik in der Biomedizin. Moralphilosophie und medizinische Praxis (K. Weber) ... 336

Ethica 14 (2006) 3, 227–254

KAI HAUCKE

MITGIFT, LEISTUNG, ANERKENNUNG

Ein philosophischer Vorschlag für ein integrales Verständnis menschlicher Würde

PD Dr. phil. Kai Haucke, geb. 1966; 1985–90 Studium der Philosophie an der Humboldt-Universität Berlin; dort 1993 Promotion in Kulturwissenschaften; 1994–95 wiss. Mitarbeiter für Ästhetik an der Bauhaus-Universität Weimar; 1995–2001 wiss. Mitarbeiter für praktische und politische Philosophie an der Universität Potsdam, dort 2002 Habilitation und 2003 Privatdozentur; 2003–05 Vertretungsprofessur für Angewandte Ethik/Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde an der Universität Potsdam.
Publikationen u. a.: *Plessner zur Einführung* (Hamburg, 2000.); *Das liberale Ethos der Würde* (Würzburg, 2003).

Würde ist ein politisch, juristisch wie philosophisch umstrittener Begriff, der vor allem in den biopolitischen Debatten der letzten Jahre zentral gewesen ist. Die gängigen Würdeverständnisse – als Mitgift, Leistung oder Anerkennung – sind, je für sich genommen, unbefriedigend, weil sie a) nicht den alltäglichen Phänomenen der Würde gerecht werden und b) nur bedingt zur Bedeutung liberaler Grund- und Menschenrechte passen, ihnen teilweise sogar widersprechen. Der hier vorgeschlagene Würdebegriff versucht über eine Integration dieser drei Ansätze das Konzept aus Abstraktionen zu befreien und ihm einen anschaulichen Sinn zurückzugeben. Würde, so die These, begründet nicht Grund- und Menschenrechte, sondern durch diesen Begriff beziehen wir diese Rechte auf Vorstellungen guten Lebens und geben ihnen damit erst einen konkreten Inhalt.

Die Stichworte „Mitgift", „Leistung", „Anerkennung" bezeichnen drei konkurrierende Konzeptionen, in denen Würde jeweils verschieden erscheint: in konservativer Sicht als etwas Gegebenes, im eher liberalen Verständnis als etwas individuell zu Erringendes bzw. (sozial-)demokratisch als etwas, das seine Wirklichkeit erst durch den Zuspruch anderer erfährt.[1] Es handelt sich, genau genommen, um eine von deutschen Rechtsgelehrten entwickelte Typisierung philosophischer Ansätze in der Absicht, die philosophisch norma-

[1] Dass in dieser typisierenden Zuordnung von Würdekonzepten zu den großen Ideologemen der Moderne der Sozialismus fehlt, ist nicht grundlos. Ernst Bloch hat auf die Spannungen zwischen „Würde" und den modernen Sozialutopien („Glück") hingewiesen und gleichwohl versucht, sie einander anzunähern. Vgl. E. Bloch: Naturrecht (1985), S. 13, 234/235, 338.

le Diversität von Positionen verfassungsrechtlich handhabbar zu gestalten.[2] Dieser juristische, im kodifizierenden Denken geschulte Blick *auf* die Philosophie mag *in* der Philosophie weitgehend ungewohnt sein. Er besitzt aber unzweifelhaft gerade durch seine Distanz auch für die philosophischen Debatten ein heuristisches Potential, wie im Folgenden deutlich werden soll. Jeder dieser drei Ansätze hat, wie ich meine, einige starke Intuitionen für sich, die unser Würdeverständnis prägen, und die wir nicht per Dekret ausgrenzen können. Eine Integration, wie ich sie hier vorschlagen möchte, wäre somit wünschenswert – zumindest dann, wenn wir den Würdebegriff für unser moralisches und juristisches Selbstverständnis als unverzichtbar ansehen. Das aber ist nicht unumstritten. Daher sind einige Vorbemerkungen zum Status des Würdekonzepts angebracht.

I. ZWISCHEN BEGRÜNDUNGSANSPRUCH UND REDUNDANZVERDACHT

Durch Artikel I, 1 des Grundgesetzes der Bundesrepublik hat in Deutschland dieser Begriff eine herausgehobene Bedeutung – mit den durchaus negativen Kehrseiten, dass der Gebrauch dieses Konzepts zuweilen diffus ist. Würde ist nicht selten eine rhetorische Leerformel, die Sachlichkeit durch Pathos ersetzt und sich oftmals in der Tabuisierung bestimmter Themen erschöpft.

Innerhalb der Jurisprudenz gibt es jedoch eine weitgehende Einigkeit über die Funktion dieses Begriffs: Würde ist demnach *die* „Staatsfundamentalnorm", erfüllt also eine die Grund- bzw. Menschenrechte *tragende* Funktion. Oder in den Worten des Philosophen ROBERT SPAEMANN: „Der Begriff der Menschenwürde ist [...] ein transzendentaler Begriff. Er bezeichnet nicht primär ein spezifisches Menschenrecht, sondern er enthält eine Begründung für so etwas wie ‚Menschenrechte überhaupt'."[3]

Dissens hingegen besteht darüber, wie man näherhin diese Begründungsfunktion zu verstehen habe. So plädiert E. W. BÖCKENFÖRDE im Einklang mit SPAEMANN dafür, die Idee der Menschenwürde als vorpositiven Grund allen Rechts zu begreifen,[4] vertritt also eine „Mitgift"-Position. H. HOFMANN, der Würde im Sinne einer sozialen Anerkennungstheorie begreift[5] und auch

[2] R. WILL: Christus oder Kant (2004), S. 1230.
[3] R. SPAEMANN: Menschenwürde (2001), S. 109.
[4] E. W. Böckenförde: Menschenwürde (2004), S. 1222 ff.
[5] H. HOFMANN: Menschenwürde (1993).

ROSEMARIE WILL, die sich auf die Diskursethik von J. HABERMAS beruft, distanzieren sich demgegenüber von religiös anmutenden, natur- und vernunftrechtlichen Vorstellungen. Sie sehen in der Idee der Menschenwürde vielmehr einen rein staatsrechtlichen Begriff.

Die Kontroverse „Diskurs vs. Substanz"[6] birgt jedoch auch einen stillen Konsens. So ist man sich darüber einig, dass eine Integration der verschiedenen Ansätze kaum möglich ist. Und man stimmt darin überein, dass eine Leistungstheorie der Würde juristisch indiskutabel sei, wohl daher, weil man meint, dass so eine rechtliche Gleichheit nicht mehr sichergestellt wäre. Das juristische Verständnis der Würdeidee in Deutschland beruht mithin auf wenigstens drei Voraussetzungen: a) der Überzeugung, dieser Begriff habe eine Begründungsfunktion; b) geht man davon aus, dass eine Integration von Mitgift- und Anerkennungsansätzen nicht möglich sei; und c) erscheint eine Leistungstheorie als völlig inakzeptabel.[7]

Diese drei Prämissen verstehen sich jedoch keineswegs von selbst. Dass ein integrales Würdekonzept sinnvoll ist und dass die Idee der Würde gerade durch die Aufnahme des Leistungsmoments einen zeitgemäßen und anschaulichen Gehalt gewinnt, soll im Weiteren skizziert werden. Dass aber der Begriff der Würde deshalb einen herausragenden Status für uns habe, weil ihm eine *Begründungsfunktion* für Grund- und Menschenrechte zukomme, das ist schon mit einem kurzen, komparatistischen Blick auf die Geschichte fragwürdig. Menschenrechtsdeklarationen wie auch liberaldemokratische Verfassungen anderer Länder kommen offensichtlich auch ohne diese Idee gut aus, die erst relativ spät, nach 1945, in diesen Kontexten an Relevanz gewinnt. Zwar ist aus der Nachkriegssituation heraus die Berufung auf Würde verständlich. Aber das ändert nichts an dem mehrfachen Verdacht, dem sich dieser Begriff aussetzt.

So erscheint *erstens* seine starke juristische Favorisierung als ein deutscher Partikularismus. *Zweitens* erweist sich der Inhalt dieses Begriffs als redundant, denn es ist nicht ohne weiteres ersichtlich, was durch ihn anderes gesagt wäre, das nicht schon mit der Rede von unveräußerlichen und ungeteilten Grund- und Menschrechten ausgesprochen ist. Dieser Idee kommt mithin weder eine Begründungsfunktion zu noch scheint sie semantisch zur Grundrechtsproble-

[6] R. WILL: Christus oder Kant (2004), S. 1232.

[7] Eine weitere Gemeinsamkeit, die ich im Folgenden nicht diskutieren werde, ist die jeweilige Berufung auf I. KANT. Der vernunftrechtliche kantsche Würdebegriff lässt sich sowohl ahistorisch im Sinne der Mitgifttheorie verwenden (Stichwort „Objektformel") als auch kommunikationsorientiert umdeuten zu einer Anerkennungstheorie.

matik etwas beizutragen, so dass schließlich, *drittens*, völlig unklar bleibt, ob der Würde-Begriff überhaupt juristisch eine klar ausweisbare Aufgabe erfüllt.[8]

Diese Verdachtsmomente sind ernst zu nehmen. Im Folgenden gehe ich davon aus, dass das Würdekonzept missverstanden wird, wenn man ihm eine Begründungslast für Grund- wie Menschenrechte auferlegt. Den Vorwurf einer semantischen Redundanz zwischen Würde einerseits und den Grundrechten andererseits halte ich hingegen für unberechtigt, schon daher, weil sich die Grund- und Menschenrechte auf ein Minimum beschränken, Würde hingegen immer auch stark emphatische Konnotationen hat, die weit über Mindeststandards hinausreichen.

Und gerade in diesem, den juristischen Bereich transzendierenden Sinngehalt des Würdebegriffs kann man eine spezifische Funktion entdecken. Wenn es gelingt, den Begriff der Würde anknüpfend an alltägliche Phänomene aus den rechtlichen und kantianischen Abstraktionen zu lösen, dann kann dieses Konzept eine wichtige Vermittlungsaufgabe übernehmen: zwischen dem systematisierten, abstrakten Recht einerseits und den Lebenswelten andererseits. Der Würdebegriff gewönne so eine erhellende oder interpretative Funktion. Durch diese Idee verstehen wir die Bedeutung von Grund- und Menschenrechten für unsere Lebensführung und werden fähig, diesen Zusammenhang stets neu zu hinterfragen. Ein solcher Gebrauch des Würdebegriffs bezieht die Grund- und Menschenrechte auf unsere Vorstellungen von gelingendem Leben, in derem Licht sie erst ihre Relevanz zeigen und in ihrer Angemessenheit beurteilbar werden.[9]

Das sind, wie ich meine, gute Gründe, den Würdebegriff nicht zu verabschieden. Da jedoch ein Begriff seinen Sinn immer nur im Zusammenhang mit vielen anderen entfaltet, gibt es naturgemäß neben der Idee der Würde weitere Konzepte, die eine solche interpretative Funktion übernehmen. „Integrität", „Freiheit", aber auch der berühmte *pursuit of happiness* sind mit dem Würdebegriff eng verwandt und lassen sich ebenso wenig rein juristisch verstehen. Der Würdebegriff ist demnach weniger exklusiv, als es seine Sonderstellung im deutschen Grundgesetz vermuten ließe. Aber das ist kein Mangel, sondern ein Gewinn. Denn die künstliche Isolation dieses Begriffs hat eher zu seiner semantischen Verarmung geführt und damit jenes bereits erwähnte rhetorische Pathos evoziert, auf das sich leicht verzichten lässt.

[8] Vgl. D. Birnbacher: Menschenwürde (1995).
[9] R. Anselm: Menschenwürde (2000), S. 223.

II. „MITGIFT", „LEISTUNG", „ANERKENNUNG" – Konzeptionelle Stärken und Schwächen

Jeder dieser drei Ansätze, so hieß es oben, enthält berechtigte Momente. Und weil, wie gesehen, der Würdebegriff durchaus eine wichtige Funktion zwischen Recht und Ethik übernehmen kann und sollte, ist es auch wünschenswert, wenn eine Integration dieser Aspekte gelänge. Zugleich jedoch ist jede dieser Positionen mit legitimen Bedenken und Einwänden konfrontiert. Ich werde daher kurz auf die Stärken und Grenzen der drei Konzeptionen eingehen, bevor ich im folgenden Abschnitt einen Vorschlag skizziere, wie man sie zwanglos so bündeln kann, dass sie ihre Vorzüge vereinigen und ihre Schwachpunkte kompensieren.

1. Mitgifttheorie

Die *Mitgifttheorie* akzentuiert die Überzeugung, dass Würde unserem individuellen und kollektiven Belieben entzogen ist, also etwas Unverfügbares oder Unantastbares darstellt. Würde ist nichts Gemachtes oder Machbares, sondern etwas, das uns als Menschen *gegeben* ist. So sehr die Betonung eines nicht relativierbaren Werts menschlicher Individuen zum Würdebegriff gehört, so ist doch der Verweis auf eine ahistorische Gabe zumindest in zweifacher Hinsicht nicht unproblematisch. *Zum einen* ignoriert er die konstitutive Geschichtlichkeit menschlichen Daseins. Einer sich zutiefst geschichtlich verstehenden Kultur wie der unsrigen erschließt sich daher der naturrechtliche Sinn dieser Gabe nicht mehr ohne weiteres.

Zum anderen ist Würde in diesem Rahmen nicht nur vorab jedem gegeben, sondern kommt jedem auch unverlierbar zu und kann keinem genommen werden. Würde ist damit ein im positiven wie negativen Sinne durch Menschen Unberührbares, was im Gegenzug bedeutet, dass eine solche Würde die Menschen in ihrem Leben nicht tangiert und ihnen gleichgültig erscheinen muss. Da sie weder in dieser Würde verletzbar sind noch Anlass haben, sie in irgendeinem positiven Sinne zu bejahen, wird eine als Gabe verstandene geschichtslose Würde paradox. Sie wäre ein Wert, den niemand schätzen kann und der daher wertlos ist.

Durch die Abstraktion von der menschlichen Geschichtlichkeit ebenso wie durch das Absehen von individuellen Interessen und Bedürftigkeiten scheint die Mitgifttheorie unter Würde eher eine Gattungseigenschaft zu verstehen, an der die Individuen, insofern sie Exemplare eines Allgemeinen sind, teilha-

ben. Individuelle Würde ist daher nichts Originäres, sondern eine Frage der Zugehörigkeit. Und in dieser Subsumtion des Individuellen unter eine Kollektivbestimmung deutet sich eine Spannung zur liberalen Verfasstheit westlicher Gesellschaften an, die später, in Abschnitt V.2., genauer betrachtet wird.

2. Leistungstheorie

Die *Leistungstheorie* artikuliert demgegenüber zwei andere Momente: *zum einen*, dass Würde etwas ist, das die Anstrengung lohnt, was sich nicht schon von selbst ergibt, sondern errungen werden muss. Und *zum anderen*: dass Würde etwas ist, das verloren gehen kann und das daher vor Verletzungen *aktiv* bewahrt werden muss. Würde ist an bestimmte Leistungen gebunden, sowohl um sie zu erlangen als auch um sie zu erhalten und zu verteidigen. Ohne den Leistungsaspekt wäre unklar, warum Würde nicht nur schlicht etwas Unantastbares *ist*, sondern auch nicht angetastet werden *soll*. Denn dieses Sollen setzt voraus, dass Würde verletzt werden *kann*. Und dies ist wiederum nur möglich, wenn Würde etwas ist, das sich gewinnen und verlieren lässt.[10]

Während in der Mitgifttheorie unterschiedslos allen Menschen Würde zukommt und damit eine universelle Gleichheit betont wird, geht die Leistungstheorie von einer Abstufung aus, so dass einige Menschen mehr Würde haben als andere. Das ist zunächst, hält man sich an die Alltäglichkeit, unproblematisch, denn nicht jeden erleben wir in seinem Handeln als in einem emphatischen Sinne würdevoll nur daher, weil er ein Mensch ist. Erst wenn man den Würdebegriff den alltäglichen Lebenszusammenhängen entwöhnt und ihn, wie in Deutschland üblich, eng mit juristischen Fragen assoziiert, wird diese Position fraglich, was erklärt, warum es unter den deutschen Juristen eine einhellige Ablehnung dieser Würdeauffassung gibt. Denn nun scheint zu folgen, dass einigen auch mehr Rechte zukommen müssten als anderen. Und diese Verletzung des rechtsstaatlichen Gleichheitsprinzips ist umso skandalöser, weil es so aussieht, als trete die Leistungstheorie für ein Recht der (individu-

[10] Die Leistungstheorie kompensiert damit ein strukturelles Problem des Mitgiftansatzes, das U. Neumann: Menschenwürde (2004), S. 59, scharf umrissen hat: „die als metaphysische Qualität verstandene Menschenwürde kann durch Handlungen gegenüber dem empirischen Subjekt nicht beeinträchtigt werden. Ist die Menschenwürde, als metaphysische Qualität, unantastbar in der faktischen Bedeutung des Wortes, dann läuft die Forderung nach dem Schutz dieser Würde notwendigerweise leer. Liegt die Würde des Menschen in seiner Gottebenbildlichkeit, dann kann sie durch eine noch so gravierende soziale Missachtung des Einzelnen nicht tangiert werden [...]. Der Ontologisierung der Menschenwürde korrespondiert eine Entnormativierung und damit ein Verlust an schützender Kraft."

ell) Stärkeren ein. Das aber widerspricht unseren gängigen moralischen Intuitionen, in denen es gerade die Schwachen sind, die moralischer Rücksicht bedürfen.

3. Anerkennungstheorie

Die *Anerkennungstheorie* schließlich trägt dem Umstand Rechnung, dass Werte ihre wirksame Wirklichkeit nur in Relationen der intersubjektiven Wertschätzung haben. Ein Wert, den niemand schätzen könnte, wäre kein Wert. Die Anerkennungstheorie betont die soziale Bedingtheit der Würde. Würde ist bei aller ihr nachgesagten Erhabenheit nichts, was jenseits der menschlichen Gesellschaft läge. Sie ist aus der anerkennungstheoretischen Sicht weder einer Offenbarung noch einer statisch gedachten Natur oder einer ahistorischen Vernunft entsprungen. Ebenso hält dieser Ansatz gegenüber der Leistungstheorie Distanz und betont die Dimension der Gleichheit, die sich zuallererst in der wechselseitigen Anerkennung Geltung verschaffen könne.[11]

Es ist zweifellos richtig, dass die individuelle Würde auf soziale Anerkennung angewiesen ist und dass ein Wert, den niemand schätzen könnte, kein Wert wäre. Die Möglichkeit intersubjektiver Anerkennung ist mithin eine notwendige Bedingung. Aber Anerkennungstheorien neigen zu der Auffassung, dass Würde *nur* durch soziale Wertschätzung konstituiert werde, dass Anerkennung bereits hinreichend sei: „die Achtung vor der Würde", so ihre These, existiere „früher als diese selbst: Keine Würde ohne Achtung!"[12] Und genau darin liegt eine „Willkürlichkeitsfalle"[13]. Denn wenn man „das Individuum einlinig als Produkt der Gesellschaft begreift", dann kann „es originäre Rechte der Individuen gar nicht"[14] geben. Das, was den Einzelnen oder einer Minderheit an Rechten zugesprochen wurde, kann ebenso wieder von einer Mehrheit aberkannt werden, so dass eine demokratische „Tyrannei der Mehrheit" (ALEXIS DE TOCQUEVILLE) droht. Wie auch die Leistungstheorie setzt sich somit der Anerkennungsansatz dem Verdacht aus, ein Recht der (kollektiv) Stärkeren zu verteidigen.

In dieser kurzen Skizze von Vor- und Nachteilen der drei Würdekonzeptionen wird deutlich, dass sie sich kaum vereinbaren lassen. So wird Würde

[11] M. H. WERNER: Menschenwürde (2004), S. 204 ff.
[12] F. J. WETZ: Menschenwürde (2004), S. 229.
[13] M. KETTNER: Grenzen (2004), S. 300.
[14] R. SPAEMANN: Ungeborene (2001), S. 362.

jeweils unterschiedlich verortet – in der Gattung, dem tätigen individuellen Lebensvollzug oder auch in intersubjektiven Kommunikations- und Kooperationsprozessen. Radikal geschichtlichen Auffassungen stehen transzendental-pragmatische Idealisierungen und die ahistorische Mitgiftthese gegenüber. Für die Leistungstheorie scheint die individuelle Freiheit ausschlaggebend, während die Anerkennungstheorie eher die Gleichheit in reziproker Kommunikation betont. Und die Mitgifttheorie beansprucht, auch noch jene als Gleiche mit einzubeziehen, die zu schwach sind, ihr Leben in Freiheit selbst zu gestalten, und die keine Stimme haben, um sich im Diskurs Geltung zu verschaffen.

Angesichts dieser kontroversen Situation erscheint das hier vorgetragene integrative Anliegen kaum einlösbar. Die Kontraste werden jedoch milder, wenn man sich konkreten philosophischen Positionen zuwendet und die durchaus nützliche Ebene der groben Typisierungen verlässt. Hier zeigen sich im Detail Bemühungen, die verschiedenen Komponenten wenigstens teilweise zu bündeln, was für die Suche nach einem integralen Würdeverständnis ermutigend ist. So vertritt bspw. SPAEMANN zweifellos eine (substanzontologische) Mitgifttheorie, die aber, wenn auch nachgeordnet, durchaus eine eigene Anerkennungstheorie einschließt[15] und ebenso Momente einer Leistungstheorie[16] aufweist. Andere Autoren wie THEO KOBUSCH versuchen, die Mitgiftthese direkt durch einen „Akt der Wertschätzung"[17] oder Anerkennung zu begründen. Und selbst Diskursethiker wie HABERMAS, die Würde anerkennungstheoretisch denken, versuchen zumindest, die Intuitionen der Mitgifttheorie in ihre Konzepte aufzunehmen.[18]

III. EIN PHILOSOPHISCH-ANTHROPOLOGISCHER VORSCHLAG FÜR EIN INTEGRALES VERSTÄNDNIS MENSCHLICHER WÜRDE

Wenn wir von Menschenwürde und einem menschenwürdigen Dasein sprechen, dann impliziert das eine bestimmte ethische Vorstellung davon, was ein

[15] Vgl. R. SPAEMANN: Personen (1998), S. 193.

[16] So anerkennt SPAEMANN durchaus, dass „Würde ungleich verteilt ist". Aber ebenso gilt, „dass kein Mensch in seinem irdischen Dasein ganz ohne Würde ist". R. SPAEMANN: Menschenwürde (2001), S. 115.

[17] KOBUSCH entzieht die Anerkennungstheorie der „Willkürfalle", indem er die Beziehung zwischen Gott und den Menschen als Anerkennungsrelation beschreibt – vgl. T. KOBUSCH: Metaphysik der Freiheit (1997), S. 260/261.

[18] Vgl. J. HABERMAS: Menschliche Natur (2001).

gutes menschliches Leben ist. Und dieses ethische Ideal enthält seinerseits eine *bestimmte* Antwort auf die Frage, was ein spezifisch *menschliches* Leben ist (wobei ich „menschlich" hier nicht im Sinne einer biologischen Artbestimmung verstehe, sondern als Teil einer Alltagsontologie). Damit ist jene Verklammerung von Anthropologie und Ethik umrissen, von der ich hier ausgehe. Eine „Gattungsethik" dieser Art ist natürlich nicht neutral, denn es gibt keine ethisch indifferenten Antworten auf die Fragen, was der Mensch und was ein gutes Leben ist, weil der Fragende hier selbst in Frage steht.

Im Anschluss an eine philosophische Anthropologie, die für mich vor allem mit dem Namen PLESSNER verbunden ist, erscheint die menschliche Grundsituation als eine zu lösende *Aufgabe*, als eine Komplikation des Lebensvollzugs. Menschen müssen unter den Bedingungen einer Weltoffenheit ihr Leben selbst führen – und zwar möglichst gut. Sie sind zur Freiheit gezwungen, sie stehen unter einem „kategorischen Konjunktiv" (PLESSNER). Oder, um eine heideggersche Formulierung zu paraphrasieren: Es geht ihnen *in* ihrem Leben *um* dieses, und sie können doch nur leben, wenn sie sich zugleich *zu* ihrem Leben verhalten, womit die menschliche Existenz den eigentümlichen Charakter der Gebrochenheit und Gleichgewichtslosigkeit erhält.

Diese Selbstabständigkeit formuliert das zu lösende Problem ebenso wie die Mittel dazu: Menschen sind nur lebensfähig, wenn sie ein Mindestmaß an Balance erlangen, und sie können dies nur erreichen, indem sie selbst ihr Leben führen lernen. Würde ist in dieser Sicht nichts anderes als der *Prozess* einer gelingenden Integration.

Diese anthropologische Urszene erlaubt es nun zunächst, dem Begriff der Würde einen anschaulichen Sinn zurückzugeben.[19] Von würdigem Verhalten oder einer würdevollen Haltung sprechen wir alltäglich immer dann in einem emphatischen Sinne, wenn wir Menschen begegnen, die diese *Aufgabe* in ihrer Unvermeidlichkeit wahrnehmen und überzeugend meistern. Exemplarisch erkennen wir in ihnen, was ein gutes menschliches Leben ausmacht. Und in unserer Bewunderung und unserem Respekt *anerkennen* wir die damit verbundene eigentümliche *Leistung*.[20] Und entsprechend reagieren wir auf

[19] Ein solches an den Phänomenen orientiertes Verständnis von Würde ist vor allem für HELMUTH PLESSNER leitend gewesen – vgl. K. HAUCKE: Würde (2003). Aus einer rein soziologischen Sicht heraus auf die Grundrechtsproblematik ist NIKLAS LUHMANN ohne direkten Bezug auf PLESSNERS Konzept in vielerlei Hinsicht zu analogen Beschreibungen von Würdephänomenen gekommen – vgl. N. LUHMANN: Grundrechte (1999). Für beide ist Würde ein Problem individueller Selbstdarstellung. In jüngster Zeit ist es ANTON LEIST, der auf diesem Wege einen systematischen Würdebegriff zu entwickeln sucht – vgl. A. LEIST: Menschenwürde (2004).

[20] Die Rede von einer unausweichlichen Aufgabe, einem Lebensernst, von Leistung und

Würdelosigkeit, der wir verachtend begegnen, und auf Entwürdigungen und Demütigungen, die uns entsetzen und denen wir uns widersetzen.

Der Rekurs auf die *conditio humana* hat aber nicht nur den Vorteil, dass wir den dürren Abstraktionen der gängigen Würderhetorik einen anschaulichen Sinn abgewinnen können, sondern in diesen alltäglichen Würdephänomenen finden sich jene Momente, mit denen eine zwanglose Verknüpfung von Mitgift-, Leistungs- und Anerkennungstheorie der Würde möglich wird. Würde erscheint hier

erstens als eine Auf-*Gabe*, vor der Menschen stehen, der sie nicht ausweichen können, und die ein Problem ist. „Keiner lebt, weil er das will. Aber nachdem er lebt, muss er es wollen."[21] In dieser Beschreibung des Menschlichen bleiben die Intuitionen der Mitgifttheorie erhalten: das Moment der Gabe, die nicht in unserer Macht steht, und die wir annehmen müssen; das Unverfügbare, auch das Kategorische.

Zweitens: Weil diese Aufgabe unvermeidlich ist, fordert sie unsere ganze Leistungskraft ein. Sie muss gemeistert werden, besser oder schlechter, mehr oder weniger gelungen. Würde, ist nichts, was uns anstrengungslos zufällt. Im menschlichen Leben gelingt nichts ohne Lernen. Selbst das bloße Überleben ist bereits eine Leistung, und das gute Leben erst recht. Hier also, in der tätigen Antwort auf die gestellte anthropologische Aufgabe, findet die *Leistungstheorie* ihren Platz. Die Tätigkeit selbständiger Lebensführung ist, folgt man PLESSNER oder auch LUHMANN, eine spielerische Darstellungsleistung, daher intersubjektiv wahrnehmbar und sozial kommunikabel.

Drittens: Durch diesen expressiv-darstellerischen Charakter kommt die *Anerkennungstheorie* in diesem Szenarium zu ihrem Recht. Die bewundernde Achtung vor dem Würdevollen, die Verachtung des Würdelosen, die Ächtung von Demütigungen und schließlich der elementare, in all diesen Anerkennungsweisen anwesende Respekt vor einer minimalen Würde – diese Anerkennungsformen beziehen sich auf die Bewertung individueller Leistungen angesichts einer Aufgabe, die sich Menschen stellt.

Meisterschaft erweckt vielleicht den Eindruck, dass Würde sich auf ein mühevolles, anstrengendes Dasein reduziert, was unverständlich werden ließe, inwiefern ein würdevolles Leben noch ein gutes oder gelingendes wäre. Zur Würde gehört neben den genannten Momenten die gelassene Heiterkeit, die Fähigkeit, dem Lebensernst spielerisch zu begegnen. Und es ist HELMUTH PLESSNER gewesen, der diesen Spielcharakter menschlicher Würde herausgestellt und den Schauspieler als paradigmatisches Modell gelingender Lebensführung begriffen hat – vgl. K. HAUCKE: Würde (2003).

[21] E. BLOCH: Naturrecht (1985), S. 15.

Und eben darin unterscheidet sich die wohlverstandene Anerkennung von bloßer *Zuerkennung*. Anerkennung in diesem Sinne konstituiert nicht die Würde, sondern ist *geschuldeter* Respekt vor jener Leistung aktiver Lebensführung, die jeder Mensch in seinem Leben erbringen muss. Wir schätzen Würde, weil sie gut ist. Aber sie ist nicht nur daher gut, weil wir sie schätzen. Anerkennung bezieht sich auf etwas, das ihr selbst vorausliegt. Obgleich somit individuelle Würde nicht *durch* intersubjektive Anerkennung hervorgebracht wird, ist ihre Förderung und Bewahrung massiv auf eine intersubjektive Anerkennung angewiesen. Eine Relation hingegen, in der die Würde völlig mit dem Akt einer Wertschätzung zusammenfiele, ist für Zuerkennung, nicht aber für Anerkennung charakteristisch. Zuerkennung deklariert einen konventionellen Wert, der daher auch nicht jene Unverfügbarkeit aufweist, wie sie für unser Verständnis von Würde essentiell ist.

Würde ist also, um den hier unterbreiteten Vorschlag zusammenzufassen, ein tätiger, aktiv zu vollziehender Integrationsprozess, so dass sich pointiert sagen lässt: Integrität ist nichts anderes als eine Integrationsleistung. Ein solches anthropologisches Verständnis von Würde als unumgängliche Aufgabe einer möglichst guten Lebensführung erlaubt es einmal, dem Begriff der Würde einen anschaulichen Sinn zurückzugeben. Zudem gestattet dieser Ansatz, wie gesehen, eine Integration jener drei Bestimmungsweisen menschlicher Würde. Darüber hinaus jedoch wird eine enge Verwandtschaft, eine Übersetzbarkeit von Würde und Integrität erkennbar, was den Vorteil hat, das sich die deutsche Betonung der Würde durchaus mit den liberalen Traditionen Westeuropas und Nordamerikas semantisch in Verbindung bringen lässt. Dieser Vorschlag bleibt zunächst noch weitgehend formal. Sein Inhalt erschließt sich, wenn man zum einen danach fragt, *was* Menschen in ihrer Lebensführung jeweils zu integrieren haben (IV.1.). Zum anderen gewinnt dieses Würdekonzept an Kontur, wenn man es *ideengeschichtlich* betrachtet (IV.2.).

IV. WAS IST WÜRDE? INHALTE EINES INTEGRATIVEN WÜRDEBEGRIFFS

1. Systematische Inhalte der Integration

Mit dem Stichwort „Integration" sind mehrere systematische Dimensionen berührt. *Anthropologisch* geht es um einen Ausgleich der Antagonismen von Körper, Seele und Geist – und zwar ist dieser Ausgleich Aufgabe wie auch in-

dividuelle Leistung, die auf soziale Anerkennung angewiesen ist. *Soziologisch* handelt es sich um das Problem der individuellen Bündelung verschiedenster sozialer Rollen, die sich vor allem in funktional ausdifferenzierten Gesellschaften multiplizieren und nicht bereits kulturell oder institutionell aufeinander abgestimmt sind. *Handlungstheoretisch* hingegen bezieht sich Integration auf das Problem der Willensfreiheit.

Menschen haben eine Fülle von Wünschen, die sich ergänzen, gegenseitig neutralisieren, aber auch widersprechen, d. h. nicht gleicherweise, nicht gleichzeitig und nicht alle handlungswirksam werden können. Wünschen und Wollen treten somit auseinander. Hinzu kommt, dass diese verschiedensten Sehnsüchte, Begierden und Hoffnungen sich auf unterschiedlichen Ebenen und Stufen nochmals reflektieren können. Und um das Bild zu vervollständigen: Es geht bei alledem nicht nur um die Integration eigener Wünsche und Volitionen, sondern immer auch um die der anderen. Viele unserer wesentlichsten Wünsche schließen andere explizit ein oder sind doch in ihrer Bildungsgeschichte nicht ohne die Wünsche anderer Menschen denkbar.

Daher ist prinzipiell unklar, was menschliche Individuen jeweils „eigentlich" wollen, woraus eine Gefährdung ihrer Handlungsfähigkeit resultiert. Ohne eine minimale, sozial ermöglichte, durch die Individuen zu leistende integrale Ordnung ihrer Wünsche, ist menschliches Handeln nicht möglich, woraus der kategorische Zwang zur Freiheit resultiert. „Willensfreiheit" ist analog zu „Würde" und „Integrität" ein unumgängliches Problem und so mit diesen Konzepten nicht nur auf einer ideologisch-politischen Ebene semantisch eng verwandt. Sie ist etwas, das wir nicht schon haben, sondern integrativ erreichen müssen, etwas, das wir wieder verlieren können, das aber erstrebenswert ist, weil in der Ausbildung eines eigenen Willens eine Zufriedenheit mit uns selbst liegt.[22]

Schließlich fließen all diese Aspekte in der *ethischen* Frage nach dem guten Leben zusammen, die sich daran entscheidet, wie es den Einzelnen gelingt, mit sich selbst, den anderen wie auch dem Unvermeidlichen in Übereinstimmung zu leben und somit jene Gestimmtheit zu erringen, aus der eine dauernde Zufriedenheit mit dem eigenen Leben entspringt. Im besten Fall, wenn die vielen Umstände, die nicht in unserer Macht stehen, günstig sind, wird so das Leben ein gutes oder gar glückendes sein. Aber der stets wieder zu findende Einklang mit sich selbst hilft auch unter widrigen Bedingungen, die mehr oder minder zu jedem menschlichen Leben gehören. Denn ob die Integration

[22] H. FRANKFURT: Willensfreiheit (2001), S. 77 ff.

geglückt ist, ob wir Integrität, Würde und Willensfreiheit tatsächlich haben, das zeigt sich nicht nur in Not und im Leiden. Sondern sie sind es auch, die im Unglück eine Festigkeit verleihen können, durch die eine Lebensbejahung weiter möglich bleibt. So bewundern wir die Gefasstheit des Trauernden und die Würde des sich nicht beklagenden Armen weit mehr als jenes fröhliche Glück, das anstrengungslos zufällt.

Das bislang vorgestellte Würdeverständnis ist anthropologisch und insofern der Intention nach universell. Die Aufgabe der Integration in ihren verschiedenen Dimensionen stellt sich demgemäß *allen* Menschen, denen ein grundlegender Respekt gebührt, weil sie diese schwere Aufgabe immer schon auf die eine oder andere Weise gelöst haben. Und doch, so wurde bereits gesagt, lassen sich Fragen nach dem Menschen und dem guten Leben weder allgemein stellen noch neutral beantworten. Nicht alle Kulturen kennen einen universalen Begriff des Menschen, und nicht allen stellt sich das Leben als Problem selbständiger *individueller* Lebensführung dar oder als persönliche Bündelung sozialer *Rollen* bzw. als Frage nach der *Willens*freiheit. Zwar kann man die Vielfalt menschlicher Kulturen als verschiedene Antworten auf die anthropologisch gestellte Aufgabe beschreiben. Aber eine solche Sicht ist nicht nur nicht neutral, sondern kann sich sogar im Konflikt mit den jeweiligen Selbstverständnissen befinden. Was den einen als Willensfreiheit beschäftigt, ist einem anderen die Suche nach Gott, und was dieser als Rolle spielt, ist jener möglicherweise eine heilige Berufung.

Selbst ob sich das menschliche Leben angemessen als Integration verstehen lässt und, falls ja, auf welche Weise, ist nicht unumstritten. So erscheint bspw. einigen die Einheit von Körper, Seele und Geist als tiefes Übel, so dass gerade die Abtrennung und Exklusion, nicht aber deren Vereinigung zum Strebensziel wird.[23] Aber auch wenn das Leben als integrativer Prozess verstanden wird, bleibt ein weiter Spielraum geschichtlicher Möglichkeiten. Denn Integration kann formal als ein hierarchischer Prozess verstanden werden, in dem bestimmte Momente andere dominieren, etwa die Vernunft den Körper oder eine soziale Rolle andere. Integration kann aber ebenso ein Ausbalancieren

[23] Man denke an das suggestive Bild des ARISTOTELES im *Protreptikos*: „Wie man nämlich berichtet, dass öfters in Tyrrhenien die Gefangenen dadurch gefoltert werden, dass man die Leichname an die Lebenden anbindet, und zwar so, dass Gesicht gegen Gesicht gerichtet ist und Glied mit Glied zusammengeheftet wird, so scheint auch die Seele ausgespannt und an alle wahrnehmenden Glieder des Leibes angeklebt zu sein." ARISTOTELES: Protreptikos (1993), S. 85.

sein, keine Hegemonie, sondern eine Gewaltenteilung, in der alle Aspekte in ihrem Wert bejaht und gegeneinander ausgespielt werden.

In dieser Fülle an historischen und systematischen Möglichkeiten ist das hier skizzierte Verständnis menschlicher Würde nur eines neben vielen anderen Selbstbildern, die Menschen haben können. Aber es ist insofern ein besonderes und doch universales Konzept, weil es bemüht ist, der Fülle des Menschenmöglichen gerecht zu werden und sie anzuerkennen – als je verschiedene und doch respektable Leistungen, mit der Gebrochenheit menschlichen Lebens umzugehen. Und mehr noch: Diese Auffassung von Würde ist nicht nur selbst geschichtlich und damit kontingent, sondern bejaht die Geschichtlichkeit und Pluralität menschlichen Daseins.

Obgleich seit Ende des 19. Jahrhunderts das Bewusstsein von der Geschichte als einem offenen Prozess zu einer kulturellen Selbstverständlichkeit des Westens geworden ist, tun wir uns schwer, dies auch für Begriffe wie Würde, Integrität und Freiheit gelten zu lassen. Die Befürchtungen, dass eine historistische Sicht uns hier in den Relativismus führt und alles in Beliebigkeit auflösen könnte, sind stark, stärker als die Angst vor der Unglaubwürdigkeit ahistorischer Normen und Werte in einer sich zum geschichtlichen Wandel bekennenden Gesellschaft. Weil in meinem Vorschlag die Leistungstheorie zu ihrem Recht kommt, gehört die Geschichtlichkeit bereits zum *normativen* Gehalt dieses Würdebegriffs: individuell wie auch sozial ist Würde eine kulturelle Errungenschaft, die bewahrt werden muss, weil man sie im geschichtlichen Prozess verspielen kann. Gerade ein konsequent geschichtliches Würdeverständnis verhindert einen Relativismus – eine Chance, die durch die in Deutschland vorherrschende Konzentration auf Mitgift- resp. Anerkennungstheorien verschenkt wird.

2. Ideengeschichte eines integrativen Würdebegriffs

Dass es in dem vorgeschlagenen Konzept menschlicher Würde nicht einfach um eine allgemeingültige Form geht, sondern sich hinter den Begriffen von Würde, Integrität und Freiheit eine ganz bestimmte Vorstellung guten Lebens verbirgt, zeigt sich schon daran, dass diese Konzepte, soziologisch gesehen, auf moderne Gesellschaften passen – mit offener sozialer Strukturierung, pluraler, horizontaler Funktionsdifferenzierung und gewaltenteiligen institutionellen Arrangements. Aber auch ideengeschichtlich verweist dieses Würdeverständnis auf eine spezifisch bürgerlich-liberale Traditionslinie, für die eine skeptische Rezeption der aristotelischen Lehre von der tugendhaften Mitte

charakteristisch ist. So ist es für A. A. C. SHAFTESBURY, den frühen Verteidiger einer „right Division and Balance of Power"[24], eine Enthusiasmen wie Einseitigkeiten vermeidende „integere Gemütsstimmung [....] (von der die Integrität ihren Namen hat)"[25], die einen dauerhaften Einklang mit sich selbst ermöglicht. Auch in der Theorie moralischer Gefühle von ADAM SMITH kehrt diese Idee einer Maßethik wieder: als Tugend der Selbstbeherrschung und in der Figur des unparteiischen Zuschauers. Indem wir lernen, uns in der Gesellschaft Fremder zurückzunehmen, mäßigen wir unsere Affekte und gelangen so zu jener temperierten Seelenstimmung, von der Glück wie dauerhafte Lebensfreude abhängen.[26] ERNST TUGENDHAT würdigt SMITH ausdrücklich dafür, dass er „der Rede von der Mitte mit Hilfe seines Begriffs eines unparteilichen Betrachters zum ersten Mal einen präzisen Sinn gegeben hat."[27]

In Deutschland findet dieser Sinn für Maß und Gewaltenteilung, dem alles Radikale und Enthusiastische fremd ist, eine Aufnahme bei C. M. WIELAND,[28] hinterlässt noch in I. KANTS Bemerkungen zum *sensus communis* seine Spuren,[29] wird dann wieder deutlicher in F. SCHILLERS Versuchen, zwischen Neigung und Pflicht zu vermitteln – durch Anmut,[30] späterhin im Spiel, dem er das Menschsein anvertraut.[31]

In PLESSNERS Begriff der Würde erreicht diese Linie das 20. Jahrhundert: Nur spielerisch

> „gewinnt der Mensch die Ruhe der Seele und vermag an dem Ideal der edlen Mitte, der Ausgewogenheit und des Ausgleichs, welches die Alten μεσότης nannten, sich aufzurichten, nur so die Auswirkung aller dem Sinn der Existenz gehörenden Kräfte und Gegenkräfte zu kultivieren, denen lebensfeindliche oder geistfeindliche Moralisten mit ihrer Verneinung jene Energie der Verdrängung zuführen, die dann um so dämonischer nach Luft verlangt. Die Konkordanz, die Einstimmigkeit zwischen Geist und Leben ist nicht ein Freibrief der Raserei, sondern die Bürgschaft der menschlichen Würde, die nur durch Maßlosigkeit zerstört werden kann. Maß und Begrenzung ist das Höchste für menschliches Streben."[32]

Und in der skeptischen Philosophie von ODO MARQUARD ist diese Tradition eines integrativen Würdeverständnisses nach wie vor präsent. Nur durch Mit-

[24] A. A. C: SHAFTESBURY: Sensus communis (1992), S. 63.
[25] A. A. C. SHAFTESBURY: Tugend und Verdienst (1998), S. 119, vgl. S. 95, 120.
[26] Vgl. A. SMITH: Ethische Gefühle (1994), S. 26, 444.
[27] E. TUGENDHAT: Ethik (1993), S. 292.
[28] Vgl. C. M. WIELAND: Agathon (1996), S. 368 ff., 539 ff., 554 u. ö.
[29] Vgl. I. KANT: Urteilskraft (1902 ff.), 293 ff.; ders.: Anthropologie (1902 ff.), S. 201, 228 ff.
[30] Vgl. F. SCHILLER: Anmut (1994).
[31] Vgl. F. SCHILLER: Ästhetische Erziehung (1965).
[32] H. PLESSNER: Grenzen (1981), S. 130/131.

te, Maß und Gewaltenteilung gibt es die Freiheit des bürgerlichen Individuums: *sola divisione individuum*.[33] Und bei MARQUARD lebt jenes weite, bei SHAFTESBURY zu findende Verständnis von Gewaltenteilung, das die politisch-rechtsstaatliche Trennung als Teil eines umgreifenden Ethos versteht, welches in alle Bereiche des Lebens ausstrahlt. Die Wirklichkeit selbst erscheint als in sich plural, voller Absoluta, angereichert mit verschiedenen Geschichten und einer Vielfalt hermeneutischer Verständnisse, durchzogen von einer Fülle an Üblichkeiten, Traditionen und Kulturen, auch einer Teilung ökonomischer Mächte durch marktwirtschaftliche Konkurrenzen. Und nicht zuletzt ist es eine skeptische Gewaltenteilung der Philosophie in Philosophien, in der dieses liberale Ethos der Würde zum Ausdruck kommt.

Der hier unterbreitete Vorschlag versteht sich als Fortführung dieser liberalen, skeptischen Sicht. Daher ist es konsequent, dass ein integratives Verständnis menschlicher Würde auch methodisch-reflexiv eine Integration unterschiedlicher Ansätze einschließt, die sich, gemäß der von MARQUARD bejahten intellektuellen Gewaltenteilung, wechselseitig kompensieren und in ihren Stärken ergänzen.

V. WER HAT WÜRDE?

Je nachdem, *was* man inhaltlich unter Würde versteht, wird die Antwort auf die Frage, *wer* Würde habe, anders ausfallen. Dennoch hat die extensionale Frage politisch wie juristisch Vorrang, auch wenn sie systematisch der intentionalen nachgeordnet ist. Sie ist es, die die öffentlichen Auseinandersetzungen um bestimmte Konzeptionen von Würde am stärksten motiviert. Und die Kontroversen zwischen Mitgift-, Leistungs- und Anerkennungstheorien betreffen nicht nur abstrakte Konzepte, sondern sind in Bezug auf viele konkrete Fragen, etwa der Abtreibung, mit ganz bestimmten Positionen verbunden. Daher kann man begründet den drei genannten Ansätzen politische Etiketten wie „konservativ", „liberal" und „(sozial-)demokratisch" zuordnen, auch wenn das bei dieser grobkörnigen Typisierung zweifelsohne etwas plakativ erscheinen muss. Und erst hier bei der Frage nach dem Umfang von verschiedenen Würdekonzepten wird deutlich, inwiefern Begriffe wie Würde, Integrität, Freiheit oder Glück zwischen den Lebenswelten und der Rechtssphäre vermitteln können, ohne dass sie selbst unmittelbar eine rechtsbegründende Funktion haben müssten.

[33] O. MARQUARD: Individuum (2004).

In der Regel gehen *Leistungs-* und *Anerkennungstheorien* von einem relativ engen Verständnis der Extensionalität aus. Würdeträger sind etwa nur jene Individuen, die selbständig ihr Leben führen können (Leistungstheorie), oder nur solche, die zu reziproker Anerkennung fähig sind[34]. Diese stark restriktiven Bestimmungen lassen sich teilweise durch Zusatzargumente lockern, indem man nicht die Reziprozität, sondern die Aufnahme in Kommunikationsprozesse von Anerkennungsgemeinschaften betont. Ob eine Leistungstheorie ebenso mit nachträglichen Argumenten einen größeren Kreis an Individuen einbeziehen könnte, ist aber eher fraglich.

Mitgifttheorien hingegen neigen zu einer Überdehnung des Würdebegriffs. Denn wenn Würde ein Geschenk ist, dann sind individuelle Interessen und Fähigkeiten allenfalls zweitrangig. Der hohe Wert dieser Gabe wird durch den Gebenden begründet. Die Schöpfung ist gut, weil Gott gütig ist. Die Menschen aber sind ausgezeichnet. Sie besitzen nicht nur *Bonitas*, sondern *Dignitas*, da sie von Gott geschaffen und sein Ebenbild sind.[35] Worin diese Ähnlichkeit näherhin besteht, ob in Vernunft, Willensfreiheit, im Besitz einer unsterblichen Seele oder auch schlicht darin, auserwählt zu sein, bleibt für Auslegungen offen, zumal dieser Gott fordert, dass man sich kein Bildnis von ihm mache – *Deus absconditus*.

Als Antwort auf diese Schwierigkeiten, aber auch als Anpassung an eine liberale, säkularisierte Öffentlichkeit ist das so genannte Gattungsargument üblich geworden. Jedes Mitglied der biologischen Art *Homo sapiens* sei Würdeträger, da die typischen Exemplare dieser Spezies über jene „göttlichen" bzw. würderelevanten Eigenschaften verfügen wie Selbstachtung, Moralfähigkeit, Freiheit usw.[36] Würde haben demnach auch empfindungslose menschliche Föten oder Menschen im Dauerkoma, weil sie durch den Reproduktionszusammenhang der Art mit allen anderen Mitgliedern verwandtschaftlich verbunden sind.[37] Die Arttypik, so der Gedanke, bilde eine Norm, die auch für jene gilt, die sie nur ungenügend erfüllen. Und im Rahmen einer Mitgifttheorie ist dieses Argument durchaus stringent. Denn wenn Würde primär eine Frage der Abstammung ist, sind Zugehörigkeiten zu Gott, einer sittlichen Gemeinschaft oder auch einer biologischen Art bedeutsamer als individuelle Qualitäten.

Auch in der Frage der Extensionalität scheint es mithin schwierig, Maß zu halten. Eng gefassten Würdekonzepten stehen sehr weite gegenüber, und ob

[34] Vgl. M. Seel: Glück (1999), S. 260.
[35] Vgl. H. Baranzke: Würde der Kreatur (2002), S. 53 ff.
[36] Vgl. R. Spaemann: Menschenwürde (2001), S. 116.
[37] Vgl. R. Spaemann: Personen (1998), S. 255 ff.

der vorgeschlagene integrative Ansatz überzeugt, hängt nicht zuletzt davon ab, inwiefern er auch hier eine Mitte zu treffen vermag. Denn gemessen an der klassischen und rechtlich nach wie vor gültigen Auffassung, dass Würde, Integrität und Freiheit sich auf alle *geborenen* Menschen beziehen, sind die drei genannten Würdeverständnisse entweder *zu* eng bzw. *zu* weit – und zwar in einem qualitativen Sinne, weil der Zusammenhang zwischen Geburt, Würde, Freiheit und anderen Begriffen weder zufällig noch empirisch, sondern semantischer Art ist.

1. Geburt

In einer noch ständischen, sich durch Abstammung definierenden Gesellschaft war die symbolische Umcodierung der Geburt zum Sinnbild individueller Unabhängigkeit (Entbindung) und Gleichheit (Nacktheit) intuitiv überzeugend für den sich emanzipierenden Dritten Stand. Das phänomenale Datum der Geburt konnte zum selbstverständlichen Kriterium werden, das über die Zugehörigkeit zur moralisch-rechtlichen Gemeinschaft entschied – solange zumindest, wie das Geschehen von Zeugung und Niederkunft weitgehend technischer Manipulation entzogen war. Mit den heutigen Möglichkeiten der Biomedizin werden solche naturgegebenen Zäsuren rar, wird der Zeitpunkt der Geburt zu einer Variablen wie auch die Grenzen der menschlichen Art durch Genomveränderungen verschoben werden können. Daher ist es wichtig zu sehen, dass das Phänomen des Geborenwerdens niemals nur ein Kriterium, sondern immer auch eine komplexe Metapher menschlicher Freiheit war.

Die Geburt symbolisiert zum einen eine Distanz der Individuen gegenüber sozialen Unterschieden. Diese Emphase der Freiheit wird jedoch zum anderen ebenso gemäßigt. Denn keiner wird geboren durch eigenen Willen; keiner wählt seinen Leib, seine Zeit, seine Eltern, seinen Namen; und als Neugeborene sind wir existentiell auf die Zuwendung anderer angewiesen. In diesem Sinne verdanken wir unser Leben wie unsere Freiheit nicht uns selbst, können wir erst selbständig werden in einem Netz von Bindungen und Bedingungen, wird vor diesem unverfügbaren Hintergrund die Rede von einer *Unveräußerlichkeit* bestimmter Rechte erst verständlich. Ob wir eine offene Zukunft haben oder ob sie etwa durch Traumatisierungen verengt wird, das hängt auch und entscheidend von den Umständen ab, unter denen wir aufwachsen, mit denen wir leben müssen. Menschliche Freiheit gibt es nur als bedingte Freiheit.

Dieses Zusammenspiel von Freiheit und Bedingtheit, das sich im Bild vom Geborensein bündelt, gerät außer Balance, wenn man den Würdebegriff zu

sehr dehnt oder einschränkt. Enge Konzepte vernachlässigen zumeist die Seite der Bedingtheit und menschlichen Bedürftigkeit zugunsten einer Vorstellung von unbestimmter, natur- wie geschichtsloser Freiheit. Ihre Leitbilder sind etwa das geniale künstlerische Schaffen oder ein idealer Diskurs, dessen Teilnehmer transzendental frei sind. Weite, mit dem Gattungsargument arbeitende Ansätze begreifen hingegen die Würde aus einer Determination durch Zugehörigkeit und Herkunft. Sie orientieren sich an der Idee einer edlen, ehrwürdigen Abstammung, vor der jede selbständige menschliche Leistung verblasst.

Beide Positionen sind im Extrem mit bürgerlicher Freiheit unvereinbar. So ist etwa die Idee einer unbedingten Freiheit nicht nur absurd, sondern auch gefährlich. Denn begrifflich ist sie ein Unding, weil es eine Freiheit von niemandem zu nichts wäre.[38] Praktisch aber zerreißt sie das Geflecht zwischen Begriffen wie Integrität, Glück, Freiheit, Würde und Geburt, wenn sie zum Leitstern des Handelns wird. Diese unbestimmte Freiheit kann, wie G. W. F. Hegel mit Blick auf den revolutionären Terror schrieb, nur die „Furie des Zerstörens"[39] sein, die allein in der Vernichtung endlicher Individuen ihre Wirklichkeit hat.

2. Das Gattungsargument

Angesichts solcher Konsequenzen erscheint das Gattungsargument eher moderat und ist nicht nur bei Mitgifttheoretikern beliebt, will es doch möglichst viele und vor allem schwache Individuen in den Schutzraum der Moral aufnehmen: „Alle Wesen haben Menschenwürde, für die gilt, dass sie *Einzelwesen einer Gattung sind, deren Exemplare normalerweise Moralgemeinschaften ausbilden und diese ihre moralisch-normative Gattungsnatur wertschätzen.*"[40] Aber auch diese Position hat problematische, nur weniger augenfällige Konsequenzen, zumal die mit ihr verbundenen Intentionen zweifelsohne ehrenhaft sind.

Die Schlüssigkeit von Gattungsargumenten setzt voraus, dass das Typische und Normale höher zu bewerten ist als das Individuelle und Besondere, dass die Herkunft über die individuelle Gegenwart und Zukunft entscheidet, dass das, was zumeist vorkommt, Maßstab sei für alle anderen. Das aber ist nicht

[38] Vgl. P. Bieri: Freiheit (2003), S. 50 ff., 230 ff.
[39] G. W. F. Hegel: Rechtsphilosophie (1981), S. 43.
[40] M. Kettner: Grenzen (2004), S. 315.

selbstverständlich. Soziologisch gesehen passen solche Abstammungsargumente gut in traditionale Gesellschaften. Hier zählt das Herkommen mehr als der Lebensweg der Einzelnen; hier dominieren Gemeinschaften, Gesellschaft und Individualität hingegen sind marginal. Nur dort, wo Familienstrukturen, Stand, Zunft, aber auch Religionszugehörigkeit für die soziale Strukturierung ausschlaggebend sind, ist dieses Argument ohne weiteres plausibel. Und nur unter diesen Bedingungen lässt sich dieses Muster problemlos generalisieren, so dass alle Menschen als Kinder des einen Gottes oder als Verwandte der einen privilegierten Art erscheinen.

Wenn nun dieses Prinzip auf moderne Verhältnisse übertragen wird, dann verliert es an Überzeugungskraft, mehr noch: wird es moralisch zweifelhaft, weil es der bürgerlichen Freiheit des Individuums widerspricht. Machen wir zum besseren Verständnis dieses Einwandes ein Gedankenexperiment. Nehmen wir eine Familie, deren typische Mitglieder seit mehreren Generationen als Kleinkriminelle Karriere machen und daher den entsprechenden Behörden gut bekannt sind. In diesem biologischen und sittlichen Verwandtschaftszusammenhang gibt es eine gewisse Tradition und auch bestimmte Vorstellungen von Familienehre, wie man sie etwa von Mafia oder Yakuza kennt. Die Exemplare dieser Familie sind also typischerweise Kleinkriminelle, die, ebenso typisch, diese Typik wertschätzen.

Nun, nehmen wir weiter an, gibt es aber ein Einzelwesen namens Bernd, das zwar zur Familie gehört, aber „aus der Art schlägt" und untypischerweise Polizist werden will und dies auch gegen alle Drohungen erfolgreich durchsetzen kann. Nach dem oben zitierten Gattungsargument wäre diese emanzipatorische Leistung jedoch nichtig. Denn Bernd kommt aus einer Familie, deren Exemplare normalerweise kleinkriminell sind, entsprechende Verbände bilden und dies wertschätzen. Deshalb gilt auch für ihn als Mitglied dieser Familie, dass er all seiner Individualität zum Trotz qua Zugehörigkeit Zeit seines Lebens als Kleinkrimineller anzusehen ist – d. h. vom Zeitpunkt seiner Zeugung an bis über den Tod hinaus.

Wie soll man diese Folgerung nennen? Bernd wird stigmatisiert und verurteilt allein aufgrund seiner Abstammung. Was er wirklich getan hat, spielt keine Rolle. Jeder Verdacht gilt bereits als erwiesen, weil normalerweise die Leute aus dieser Familie eben Kleinkriminelle sind und hartnäckige obendrein, da sie über Generationen hinweg einen gewissen Stolz entwickelt haben. Das Prinzip, nachdem Bernd zu einem Kleinkriminellen erklärt wird, ist kein anderes, als das, wonach alle Individuen der menschlichen Art qua Spezieszugehörigkeit Würde haben sollen. Zwar ist Kleinkriminalität keine moralisch

wertvolle Eigenschaft und die hier betrachtete Familie ist dem Umfang nach gering im Vergleich zur menschlichen Art. Doch kann man das Beispiel abändern und von moralisch verwerflichen, aber dennoch arttypischen Eigenschaften der Menschen sprechen wie Morden, Kriege führen, Vergewaltigen, einander demütigen usf. – alles „Erbsünden", zu denen keine andere, uns bekannte Spezies fähig ist, und die daher ebenso gut wie Moralfähigkeit, Vernunft und Freiheit zur *differentia specifica* taugen. Wenn im Guten von der Arttypik auf alle Individuen geschlossen werden kann, dann auch im Bösen. „Nehmen wir das Gute an von Gott, sollen wir dann nicht auch das Böse annehmen?"[41]

Das Gattungsargument und die aus ihm folgende These, dass alle menschlichen Individuen Würde haben, widerstreiten somit grundlegenden rechtsstaatlichen Prinzipien wie etwa der individuellen Zurechenbarkeit von Schuld und Verdienst. Es ist, um es deutlicher zu sagen, in seiner Anwendung auf moderne bürgerliche Verhältnisse seiner Struktur nach ein Sippenhaftargument. Versteht man das bürgerlich-liberale Rechtssystem nicht nur als eine soziale, durch etwaige Äquivalente ersetzbare Funktion, sondern als institutionelle Verkörperung eines Ethos, das bestimmte Vorstellungen von Würde, Integrität, gutem Leben und Freiheit einschließt, dann käme in der Mitgifttheorie und dem ihr eigenen Gattungsargument ein religiöses Ethos zum Ausdruck, das nur bedingt zum liberalen Rechtsstaat passt.

Visionen unbedingter Freiheit und die eher konservative Idee einer durch Abstammung übergebenen Würde sind somit Antipoden, die gerade wegen ihrer Gegensätzlichkeit Wesentliches teilen. So verliert sich in der Kette der Vorfahren eine individuelle Würde und Zurechenbarkeit ebenso wie sich die Idee einer individuellen Verantwortung auflöst, wenn alles unbedingt wäre. Und obgleich die Leitbilder beider sehr verschieden sind – möglichst umfassende Emanzipation einerseits, das demutsvolle Einfügen in einen Abstammungszusammenhang andererseits –, so findet man doch am Ende der langen Reihe, dort, wo alles begann, die Vorstellung einer unbedingten Freiheit wieder: *creatio ex nihilo*.

3. Angewiesenheit auf Lebensführung als minimale Würde

Im Folgenden möchte ich skizzieren, dass das vorgeschlagene integrative Würdeverständnis auch in der Frage der Extensionalität eine ausgewogene Mitte formuliert. Zunächst jedoch präsentiert sich dieser Ansatz zweideutig.

[41] Buch Ijob 2, 10.

Da er die Leistungstheorie aufnimmt, scheint er einerseits nur mit einer sehr restriktiven Auslegung verträglich zu sein. Andererseits aber ist er explizit anthropologisch, geht er davon aus, dass sich die Aufgabe der Lebensführung *allen* Menschen stellt, so dass hier der Eindruck entsteht, der Umfang des Würdebegriffes werde zugleich sehr eng und dann auch wieder sehr weit bestimmt.

In anthropologischen Mensch-Tier-Vergleichen geht es in der Regel nicht um die biologischen Differenzen zwischen verschiedenen Spezies. Begriffe wie Pflanzen, Tiere, Menschen sind keine biologischen Artbegriffe, sondern Momente einer Alltagsontologie. Wenn daher davon die Rede ist, dass die Aufgabe der Lebensführung sich *allen* Menschen stellt, dann ist der Umkreis der hier gemeinten Individuen wesentlich *kleiner* als im so genannten Gattungsargument, denn nicht alle Exemplare der Art *homo sapiens* sind in diesem Sinne auch Menschen. Im Gegenzug aber umfasst dieser Würdebegriff weit *mehr* Individuen als bloß jene, die exklusive Eigenschaften wie Vernunft, Moralfähigkeit oder Selbstachtung haben.

Wenn man Würde als Antwort auf eine sich unvermeidlich stellende Aufgabe möglichst guter Lebensführung begreift, als einen aktiv zu leistenden Integrationsprozess, dann kann die Frage der Extension nicht unabhängig von bestimmten individuellen Eigenschaften beantwortet werden. Denn auch wenn Würde keine Selbstherrlichkeit sich autark und autonom wähnender Individuen meint, kommt es dennoch auf die Einzelnen an – denn es ist ihr Leben, das geführt werden muss. Würde können demnach nur jene Individuen haben, die auf das gestellte Problem auch antworten, d. h. die diese Anforderung überhaupt *wahrnehmen* können und dies in ihrem Verhalten ausdrücken. Im elementarsten Sinn bedeutet dies, dass nur jene ein Minimum an Würde haben können, die in ihrem Leben Führung *brauchen* und diese Bedürftigkeit leiblich zeigen, die also eine sich nicht schon von selbst ergebende Integration tatsächlich benötigen. Im Rahmen einer Konzeption, die Würde nicht als bloße Gabe, sondern als eine Auf-Gabe versteht, werden mithin nicht nur Gattungs-, sondern auch Potentialitätsargumente sinnlos.

Nun sind nicht alle Exemplare der menschlichen Spezies existenziell auf Lebensführung angewiesen. Stammzellen nicht, empfindungslose Föten ebenso wenig wie irreversibel Komatöse. Neugeborene aber wie auch geistig Behinderte sind es hingegen in fragloser Weise. Denn sie sind nur lebensfähig, wenn sie dauerhafte Zuwendung von anderen Individuen erfahren, die ihrerseits vor der Aufgabe der Lebensführung stehen. Sein Leben führen *zu müssen*, ist daher in dem hier vorgeschlagenen integralen Ansatz jenes Minimum,

um sinnvollerweise von der Würde menschlicher Individuen sprechen zu können.

Natürlich ist die Notwendigkeit individueller Lebensführung eines, und sein Leben auch selbständig führen *zu können* ein anderes. Und auch zwischen jenen, die diese bereits elaborierten Fähigkeiten besitzen, gibt es Unterschiede. Nicht jedem gelingt die mehrdimensionale Integration gleichermaßen, und nur wer diese Aufgabe ein Stück weit überzeugend gelöst hat, ist offen für die Bedürftigkeit anderer, kann sie in ihrer Lebensführung unterstützen und damit selbst an Würde gewinnen. Gerade in der sorgenden, oft privaten Hinwendung an andere, aber ebenso in der Übernahme einer öffentlichen Verantwortung für andere liegt ein souveräner Abstand gegenüber dem eigenen Leben, der als gesteigerte, mitunter auch als repräsentative Würde anschaulich wird.

Dennoch bleibt ein Verdacht, der sich gerade aus der Phänomennähe eines solchen Würdeverständnisses ergibt. Zwar ist der umschriebene Kreis, wer alles Würde habe, relativ groß und schließt die Schwachen keineswegs aus. Aber die hier vertretene konzeptionelle Abhängigkeit zwischen Würde und Leistung scheint dennoch in bestimmten Fällen widersprüchlich zu sein – dann nämlich, wenn wir es mit Individuen zu tun haben, die ihr Leben durchaus selbst führen können, aber dies auf eine moralisch verwerfliche oder sogar juristisch nicht tolerierbare Weise tun. So sind Grausamkeiten zweifelsohne entwürdigend wie auch würdelos. Und dennoch soll der Täter Würde haben und ihm daher ein minimaler Respekt zustehen.

Schwierig ist ein solcher Fall natürlich nur für eine Konzeption, die darauf besteht, dass Begriffe wie Würde einen anschaulichen Sinn haben müssen. Denn dann reicht es nicht mehr aus zu sagen, er habe dennoch so etwas wie Würde, weil er vernünftig sei oder voll zurechnungsfähig. Denn all das sind Eigenschaften, die das Getane noch verabscheungswürdiger erscheinen lassen, d. h. nicht den Respekt vor ihm begründen können. Dass in einem Rechtsstaat eine solche Person dennoch Anspruch auf einen fairen Prozess hat, bliebe dann, ethisch gesehen, unverständlich.

Demgegenüber könnten abstrakte, um die Phänomene unbekümmerte Würdebegriffe hier immer noch sagen, man achte genau genommen nicht den Einzelnen, sondern ein abstraktes Prinzip, etwa die Menschheit in ihm; oder auch: dass man sich nicht mit einem Mörder gemein machen wolle, dass man es sich als Rechtsgemeinschaft schuldig sei, die eigenen Regeln einzuhalten, selbst dann, wenn es dieser Mensch anders verdienen würde. Allerdings haben all diese Überlegungen analoge Probleme wie das Gattungsargument. Denn

der liberale Rechtsstaat adressiert *individuell*, und wenn jemand trotz seiner Verbrechen beanspruchen kann, fair behandelt zu werden, dann daher, weil es ihm zusteht und er ein individuelles Recht darauf hat. Und genau dieses nicht in einer Menschheit oder einer Rechtsgemeinschaft, sondern individuell begründete Recht wird durch solche Argumente negiert.

Ich glaube nun, dass sich aus dem vorgestellten Würdeverständnis durchaus ein guter ethischer Grund ergibt, warum wir auch Verbrecher als Personen mit Würde respektieren sollten. Dazu müssen wir nicht nur auf die schreckliche Tat blicken, sondern sie im Zusammenhang des jeweiligen Lebens sehen, in den sie gehört. Es dürfte dann schwer fallen, das ganze Leben auf diese eine Tat hin festzulegen und sie als restlosen Wesensausdruck der gesamten Person zu verstehen. Dieses Leben zeugt wie jedes andere auch von der menschlichen Schwierigkeit, sein Leben führen zu müssen. Vor der wie auch immer unvollkommenen Leistung dieser Person Respekt zu haben, hebt weder die Schwere der Tat auf noch entschuldigt sie. Denn es widerspricht nicht der Verwerflichkeit einer Tat, wenn man sie vor dem Hintergrund der Mühen jedes menschlichen Daseins betrachtet. Hinzu kommt, dass viele Täter selbst Opfer gewesen sind und oftmals unter weit widrigeren Bedingungen klarkommen mussten als viele andere. Der Respekt, den ein Rechtsstaat auch noch dem Verbrecher zollt, ist mithin nicht nur der Form halber zugestanden, sondern durchaus etwas, das er *verdient*, das *ihm* geschuldet ist. Und mitunter, denkt man an die besonderen Härten eines Lebens, kann über diese minimale Achtung hinaus auch Mitleid oder Gnade angebracht sein.[42]
Begreift man Würde als eine Aufgabe, als zu erbringende Integrationsleistung, dann wird der ethische Sinn dieser rechtsstaatlichen Achtung verständlich. Der besondere Respekt vor all jenen, die ihr Leben führen müssen, bindet das Recht an eine Mäßigung, damit es nicht hart und ungerecht wird. Diese Zurückhaltung im Urteil über andere ist jedoch nicht mehr allein rechtlich motiviert. Sie entspricht jenem Ethos der Mitte, in der Würde als ein zu balancierender Ausgleich erscheint, als eine bestimmte liberale Vorstellung guten Lebens.

Menschenwürde ist ein großes Wort. In ihm schwingt das Erhabene mit, das Bild vom aufrechten Gang, in dem der Mensch über alle Natur hinausgehoben ist in seinem unvergleichlichen und darin maßlosen Wert. Solche Assoziationen, so mag man befürchten, könnten verloren gehen, wenn man Würde als

[42] Vgl. M. Nussbaum: Toleranz (2000).

Problem beschreibt, als eine Aufgabe, ein erst noch zu erringendes Maß, das niemals abschließend erreicht werden kann, sondern Provisorium bleibt.

Aber wir müssen unsere gängigen Bilder nicht aufgeben, sondern sie nur genauer anschauen. Dann erkennt man in ihnen mühelos die Züge des hier vorgetragenen Würdebegriffs. Denn das Erhabene ist nicht nur das über allen Anfechtungen Stehende, sondern ebenso das Exponierte und dem Schrecken Ausgesetzte. Es ist wesentlich ein ambivalentes Gefühl, in dem sich Lust mit Unlust mischt, ohne endgültig zu triumphieren.[43] Und ebenso wenig widerstreitet der gerade stolze Rücken dem krummen Holz der Humanität.[44] Der Mensch ist das Rätsel der Sphinx: Auch der aufrechte Gang will gelernt sein, ist nichts, was wir zeitlebens schon hätten und ohne Anstrengung bewahren könnten. Auf zwei Beinen zu gehen, ist balanciertes Fallen.[45] Das Menschliche ist hinfällig, was ihm die Erhabenheit nicht nimmt. Denn es wird erst vor diesem Hintergrund zur bewundernswürdigen Leistung.

Zusammenfassung

HAUCKE, KAI: **Mitgift, Leistung, Anerkennung. Ein philosophischer Vorschlag für ein integrales Verständnis menschlicher Würde.** ETHICA 14 (2006) 3, 227–254

Individuelle Würde ist weder eine göttliche Gabe noch eine bloße Leistung einiger weniger noch verdankt sie sich intersubjektiver Anerkennung. Würde ist aus der Sicht einer philosophischen Anthropologie die unumgängliche Aufgabe einer möglichst guten Lebensführung, vor die Personen gestellt sind und der sie sich nicht entziehen können, sondern auf die sie antworten müssen – mehr oder weniger gelungen, mehr oder weniger aus eigener Kraft. Der Zwang zur Lebensführung verlangt eine Integration von Körper – Seele – Geist; von sozialen Rollen; von Wünschen und Bestrebungen, eigener wie der anderer. Ethisch gesehen fließen all diese Aspekte in der Frage nach dem guten Leben zusammen. Integrität ist eine Integrationsleistung. Aus dieser Be-

Summary

HAUCKE, KAI: **Endowment, achievement, recognition. A philosophical proposal for an integral understanding of human dignity.** ETHICA 14 (2006) 3, 227–254

Individual dignity is neither a divine gift nor gained by the specific achievement of a few, nor is it the result of interpersonal recognition. Dignity, in the view of philosophical anthropology, means the indispensable demand to lead one's life as well as one can. Persons are inevitably faced with this demand, which needs to be answered – sometimes more or less successful, sometimes more or less by one's own efforts. The coercion of leading one's life requires an integration of body, mind and soul; an integration of social roles; of desires and endeavours of one's own or of others. From an ethical point of view all these aspects meet in the question of a good life. Integrity is nothing else but the effort to achieve integration. Out of such a concept of dignity we

[43] Vgl. C. PRIES: Erhabene (1995).
[44] Vgl. C. M. WIELAND: Agathon (1996), S. 537/538; vgl. I. KANT: Geschichte (1902 ff.), S. 23.
[45] Vgl. A. SCHOPENHAUER: Welt (1988), S. 406.

stimmung des Würdebegriffs ergibt sich eine Antwort auf die Frage, wem alles Würde zukommt, die Neugeborene und geistig Behinderte einschließt, embryonale Stammzellen u. a. jedoch als nichtpersonal begreift.

are able to circumscribe who possesses dignity – now it is no longer limited to those endowed with reason and self-awareness, but extended to those who confront the difficulty to lead their own life.

Freiheit	freedom
Gutes Leben	good life
Integration	integration
Integrität	integrity
Menschenrechte	human rights
Personalität	personality
Philosophische Anthropologie	philosophical anthropology
Würde	dignity

Literatur

ANSELM, REINER: Menschenwürde als regulatives Prinzip der Bioethik. In: Nikolaus Knoepffler/Anja Haniel (Hg.): Menschenwürde und medizinethische Konfliktfälle. – Stuttgart; Leipzig: Hirzel, 2000, S. 221–226.

ARISTOTELES: Protreptikos, eingl., übers. und komm. von Ingemar Düring. – Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993.

BARANZKE, HEIKE: Würde der Kreatur? Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik. – Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002.

BIERI, PETER: Das Handwerk der Freiheit. – Frankfurt a. M.: Fischer, 2004.

BIRNBACHER, DIETER: Mehrdeutigkeiten im Begriff der Menschenwürde. In: *Aufklärung und Kritik*, Sonderheft 1, Erlangen/Nürnberg, 1995, 4–13.

BLOCH, ERNST: Naturrecht und menschliche Würde. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985.

BÖCKENFÖRDE, ERNST-WOLFGANG: Bleibt die Menschenwürde unantastbar? In: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Bonn, Oktober 2004, 1216–1227.

FRANKFURT, HARRY: Willensfreiheit und der Begriff der Person. In: Ders.: Freiheit und Selbstbestimmung, hg. von Monika Betzler und Barbara Guckes. – Berlin: Akademie, 2001, S. 65–83.

HABERMAS, JÜRGEN: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.

HAUCKE, KAI: Das liberale Ethos der Würde. Eine systematisch orientierte Problemgeschichte zu Helmuth Plessners Begriff menschlicher Würde in den *Grenzen der Gemeinschaft*. – Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, nach der Ausgabe von Eduard Gans, hg. und mit einem Anhang versehen von Horst Klenner. – Berlin: Akademie, 1981.

HOFMANN, HASSO: Die versprochene Menschenwürde. In: *Archiv des öffentlichen Rechts*, 118, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993, 353–377.

KANT, IMMANUEL: Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin: de Gruyter, 1902 ff.

– Kritik der Urteilskraft, Bd. V, S. 165–486.
– Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Bd. VII, S. 119–333.
– Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Bd. VIII, S. 17–31.
KETTNER, MATTHIAS: Über die Grenzen der Menschenwürde. In: Ders. (Hg.): Biomedizin und Menschenwürde. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004, S. 292–323.
KOBUSCH, THEO: Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997.
LEIST, ANTON: Das Verhältnis von Menschenwürde und Lebensrecht. In: E. Klein / C. Menke (Hg.): Menschenrechte und Bioethik. – Berlin: Berliner Wissenschaftsverlag, 2004.
LUHMANN, NIKLAS: Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie. – Berlin: Duncker & Humblot, 1999.
MARQUARD, ODO: Sola divisione individuum. In: Ders.: Individuum und Gewaltenteilung. – Stuttgart: Reclam, 2004, S. 68–90.
NEUMANN, ULFRID: Die Menschenwürde als Menschenbürde – oder wie man ein Recht gegen den Berechtigten wendet. In: Matthias Kettner (Hg.): Biomedizin und Menschenwürde. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004, S. 42–62.
NUSSBAUM, MARTHA: Toleranz, Mitleid und Gnade. In: Rainer Forst (Hg.): Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend. – Frankfurt a. M.: Campus, 2000, S. 144–161.
PLESSNER, HELMUTH: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus (1924). In: Ders.: Gesammelte Schriften in 10 Bdn., hg. von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker, Bd. V. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981, S. 7–133.
PRIES, CHRISTINE: Übergänge ohne Brücken. Kants Erhabenes zwischen Kritik und Metaphysik. – Berlin: Akademie, 1995.
SCHILLER, FRIEDRICH:
– Über die ästhetische Erziehung des Menschen. – Stuttgart, Reclam, 1965.
– Über Anmut und Würde. In: Ders.: Kallias oder über die Schönheit / Über Anmut und Würde, hg. von Klaus L. Berghahn. – Stuttgart: Reclam, 1994, S. 67–136.
SCHOPENHAUER, ARTHUR: Die Welt als Wille und Vorstellung I, Werke in 5 Bdn., hg. von Ludger Lütkehaus. – Zürich: Haffmans, 1988, Bd. 1.
SEEL, MARTIN: Versuch über die Form des Glücks. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999.
SHAFTESBURY, Third Earl of, Anthony Ashley Cooper:
– Sensus Communis: Ein Versuch über die Freiheit von Witz und Laune, Abhandlung II der *Charakteristicks*. In: Ders.: Standard Edition, Sämtliche Werke, ausgewählte Briefe und nachgelassene Schriften, hg., übers. u. kommentiert von Wolfram Benda, Wolfgang Lottes, Friedrich A. Uehlein und Erwin Wolff, Bd. I, 3, Ästhetik. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1992.
– Eine Untersuchung über Tugend und Verdienst, Abhandlung IV der *Charakteristicks*. In: Standard Edition, Bd. II, 3, Praktische und politische Philosophie. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1998.
SMITH, ADAM: Theorie der ethischen Gefühle. – Hamburg: Meiner, 1994.
SPAEMANN, ROBERT:
– Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas" und „jemand". – Stuttgart: Klett Cotta, 1998.
– Über den Begriff der Menschenwürde. In: Ders.: Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns. – Stuttgart: Klett Cotta, 2001, S. 107–122.

– Haben Ungeborene ein Recht auf Leben? In: Ders.: Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns. – Stuttgart: Klett Cotta, 2001, S. 361–366.
TUGENDHAT, ERNST: Vorlesungen über Ethik. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993.
WERNER, MICHA H.: Menschenwürde in der bioethischen Debatte – Eine Diskurstopologie. In: Matthias Kettner (Hg.): Biomedizin und Menschenwürde. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004, S. 191–220.
WETZ, FRANZ JOSEF: Menschenwürde als Opium fürs Volk. Der Wertstatus von Embryonen. In: Matthias Kettner (Hg.): Biomedizin und Menschenwürde. – Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 2004, S. 221–248.
WIELAND, CHRISTOPH MARTIN: Geschichte des Agathon. – Stuttgart: Reclam, 1996.
WILL, ROSEMARIE: Christus oder Kant. Der Glaubenskrieg um die Menschenwürde. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Bonn, Oktober 2004, 1228–1241.

PD Dr. phil. Kai Haucke, Dorfstr. 10, D-14547 Beelitz OT Busendorf
KaiHaucke@aol.com

Ethica 14 (2006) 3, 255–301

GERTRUD BRÜCHER

UNVERFÜGBARKEIT ODER LEIDVERMINDERUNG

Gertrud Brücher, Priv. Doz. Dr. phil., Studium Philosophie, Politikwissenschaft, Geschichte, Französisch in Frankfurt a. M., Heidelberg und Straßburg. Promotion in Frankfurt a. M. 1986 in Politikwissenschaft, habilitiert 2001 im Fach Philosophie an der FernUniversität Hagen mit der Venia Friedenswissenschaft und Sozialtheorie.
Veröffentlichungen: Frieden als Form. Zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus (Opladen: Leske und Budrich, 2002); Menschenmaterial. Zur Neubegründung von Menschenwürde aus systemtheoretischer Perspektive (Opladen: Budrich, 2004); Postmoderner Terrorismus. Zur Neubegründung von Menschenrechten aus systemtheoretischer Perspektive (Opladen: Budrich, 2004).

I. UNVERFÜGBARKEIT

Im Zuge der wiederbelebten Leitkulturdebatte, die ein spezifisches Menschenrechtsverständnis gegen echte oder vermeintliche Verwässerungen desselben durch fremdkulturelle Einflüsse konturiert und verteidigt, lassen sich thematische Engführungen auf den bio- und den sicherheitspolitischen Bereich nicht mehr gegeneinander abschotten. Vordergründig betrachtet sind die Probleme und Aufgaben sehr verschiedene. Im einen Fall müssen die Rechte eines menschlichen (ungeborenen) Lebewesens gegen die Rechte eines (lebenden) Kranken auf Heilung gegeneinander abgewogen werden.[1] Im Falle der sicherheitspolitischen Sorge um Leben und Wohlleben der Bürger geht es im tatsächlichen oder vermeintlichen Ausnahmezustand um ein Abwägen des Lebens von Schutzbefohlenen gegen das Leben derer, die als Kollateralschäden im Bereich der Neben- und Folgewirkungen militärischer Operationen einkalkuliert werden müssen.[2] Die Aufnahme der Menschenwürde-Formel

[1] Wir übergehen hier Positionen, die in sich widersprüchlich sind. Das Argument z. B., im Frühstadium seiner Entwicklung sei der Mensch noch kein Mensch, dementiert sich selbst. Strittig ist offensichtlich nicht, dass es sich bei den für Forschung begehrten Blastozyten und Föten um menschliche handelt, denn andernfalls entfiele das ethische Problem der Vernutzung.

[2] Es geht aber auch bereits um den Schutz der friedliebenden Bürgerschaft vor Gewaltbereiten, die nach einer Studie des *Instituts national de santé et de la recherche médicale* (Inserm) im vergangenen Jahr schon im Mutterleib aufgespürt werden können und sollen. Familiäre

in den Verfassungstext der Bundesrepublik Deutschland 1945, in die allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen und schließlich der DDR-Verfassung 1968 war mit der Absicht erfolgt, den bio- und sicherheitspolitischen Exzessen praktizierter Eugenik, Euthanasie, militärischer Intervention und Antiterrorkampf – dieser richtete sich gegen „jüdische" Anarchisten und Sozialisten – von Seiten des Nationalsozialismus, unwiederholbar zu machen. Diese Exzesse beruhten auf einer exzessiven Interpretation des menschlichen Lebens als ein der Abwägung bedürftiges relatives Gut.[3]

Sätze wie diese sind zu oft formuliert worden und haben infolgedessen ihren Informationswert eingebüßt – nicht aber die Bedeutung. Da beide, Überraschungseffekt und Zuschreibung von Bedeutung in einer Kultur aufs Engste miteinander zusammenhängen, deren Wertverständnis am Neuen, am Wandel und Veränderbaren orientiert ist, wird der moralische Wert dessen in Mitleidenschaft gezogen, worüber informiert werden soll. Dieses Kurzschließen der beiden Vorzugspositionen des Überraschenden und Guten verdankt sich dem entzauberten Forschrittsparadigma, das nicht länger naiv als Steigerung des Guten, sondern nur noch als Experiment mit Alternativen vertretbar ist. Steht so viel auf dem Spiel, wie der novellierte bio- und sicherheitspolitische Umgang mit Leben und Tod, genauer, die Neuverteilung von Tötungsverbot und Tötungserlaubnis, so bedürfte es einer Lektüre, die gegen solche fremdbestimmten Aversionen gefeit ist. Diesem allgemeinen Stimmungsbild einer gegen Alarmismus in jeder Form immunen Zeit, deren Empörungspotential auf Null gesunken ist, entspricht das allseitige Vertrauen in sehr einfache Lösungen. Bezogen auf unsere Problematik sind dies Lösungen, die eine verfassungsrechtlich zementierte Stoppregel nur für Nicht-Demokratien – was immer darunter im Einzelnen verstanden werden mag – erforderlich halten.[4] Soweit nur der normative Status von Menschenwürde und Menschenrechten

Vorbelastung und „latente Gewaltbereitschaft" im frühkindlichen Alter und im embryonalen Zustand sind zu registrieren und der Frühbehandlung – in welcher Form auch immer – zuzuführen. Gegen diese Formatierungsideologie hat sich ein Internet-Forum „Pasde0deconduite.ras.eu.org" konstituiert.

[3] Ein systemtheoretischer Versuch, das Problem „des Menschen" zu fassen, führt bei WERNER BERGMANN (Der externalisierte Mensch (1994), S. 92ff.) zum Schluss, dass nicht erst den Menschenrechten, sondern bereits „dem Menschen" qua semantischer Figur die Funktion zukommt, genau das zu verhindern, wofür heute der Holocaust steht.

[4] Frieden und Demokratie können heute nicht mehr als Konstitutionsverhältnis betrachtet werden (siehe L. SCHRADER: Die Theorie des Demokratischen Friedens (2006)); dasselbe gilt für den Zusammenhang von Demokratie und Humanität bezogen auf die Phänomene Lager (G. AGAMBEN: Homo sacer (2002), S. 127ff.), Folter (Abu Ghraib, Guantanamo), Euthanasie, ungesetzliche Tötungen und rechtswidrigen Freiheitsentzug.

korrigiert werden soll, und zwar im Sinne einer Interpretation derselben als beliebig auslegbares und änderbares positives Recht, handelt es sich um einen Scheinkompromiss. Denn die Positivierung einer überpositiven Norm lebt von einer Paradoxie, deren Auflösung wiederum nur möglich ist im Rahmen einer überpositiven oder einer positiven Norm. Für die Menschenwürde-Formel stellt sich dieses Problem in einer provokativen Zuspitzung wie folgt dar: Im Sinne von MATTHIAS HERDEGEN würde das Anspruchs- und Anforderungsprofil der Menschenwürde jeweils im diskursethischen Verfahren immer wieder neu überprüfter Geltungsansprüche festgelegt.[5] Wenn heute die Organgewinnung durch Zwangsschlachtung von fünf Menschen zur Rettung von zwanzig Menschen – um ein Beispiel von REINHARD MERKEL[6] anzuführen – noch nicht konsensfähig ist, so sind die Bedingungen ganz andere, wenn die Würde-Formel als bedingungsfreier Lebensschutz auf jene Menschen beschränkt wird, die nicht unter Terrorverdacht stehen. Die Auflösung der Paradoxie „die überpositive Norm wird positiviert" ersetzt in diesem Fall nur die eine durch eine andere überpositive Norm: Nicht mehr das Leben des Individuums ist unantastbar; nunmehr ist das Votum der Diskursgemeinschaft unantastbar. Mit RENÉ GIRARD[7] aber könnte man dazu bemerken, dass letztere Norm nur die Normativität des Faktischen einer Gesellschaft wiedergibt, die ihre Integrationsprobleme gewöhnlich mittels Opfern von Sündenböcken löst.[8]

Wie aber lässt sich aufgrund einer bloßen topographischen Veränderung eine säkulare metaphysikkritische Position annehmen, wenn an die Stelle der „Heiligkeit des menschlichen Lebens" nur die „Heiligkeit der Diskursgemeinschaft" getreten ist? Wir wollen uns angesichts dieser heillosen Verstrickung bloß umdirigierter Heiligung von diesem Thema, ob und wie weit die Positivierung des Überpositiven trägt, zunächst entfernen. An Stelle sich selbst intransparenter Entparadoxierungsbemühungen soll das zum Gegenstand gemacht werden, was das meiste Kopfzerbrechen bereitet, nämlich die Paradoxie selbst. Diese lautet „Positivierung eines Überpositiven". Wie immer man sich dem Gemeinten der Grundrechtsformeln nähert und wie immer man

[5] M. HERDEGEN (Maunz/Dürig (2003), Art. 1 Abs. 1 Rdn 29) beruft sich in diesem Punkt auf die Habermassche Diskursethik.

[6] R. Merkel: Können Menschenrechtsverletzungen Militärinterventionen rechtfertigen? (2004), S. 126.

[7] R. Girard: Der Sündenbock (1998).

[8] Die Sündenbock-Problematik tritt gegenwärtig im Rahmen einer Kulturkampfrhetorik in den Hintergrund, die wieder zu sozialdarwinistischen Legitimationsstrukturen zurückfindet. Im Extremfall werden Ausschließen, Ausgliedern, Abstoßung zu „soziomoralischen Gesetzen" erklärt, ohne die politisch-kulturelle Integration nicht möglich sei. Siehe jetzt wieder K. O. HONDRICH: Kampf der Kulturen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 13.05.2006, Nr. 88, S. 6.

deren Sinn zeitgerecht zu modifizieren sucht, man verfängt sich notwendig in der selben Paradoxie. Diese kann auch gelesen werden als Verfügbarmachen (Forschungsfreiheit) eines Unverfügbaren (Lebensschutz).

Offensichtlich handelt es sich bei der Art und Weise, in der die Menschenwürde bisher und besonders dezidiert von E. W. BÖCKENFÖRDE[9] ausgelegt wurde, um jene grundrechtlich zum Ausdruck gebrachte *Intention*, die unvermeidliche rechtsspezifische Paradoxie zu Gunsten des konkreten in seiner leib-seelischen Integrität stets gefährdeten Menschen aufzulösen. Diese strukturell sedimentierte Absicht ist nicht mehr bekundet, wo bestimmte Akteure – interpretationsmächtige, kommunikativ kompetente Funktionsträger – befugt sind, „Unverfügbarkeit", „Überpositivität", „Heiligkeit" nach Belieben zu adressieren.

1. Die Paradoxie der Frage nach dem Menschen

Betrachtet man die Paradoxie als Problem ersten Ranges, dann scheidet die naheliegende Lösung aus, angesichts der regimebedingten Verbrechen der Vergangenheit ein Unverfügbares zu akzeptieren und zu kodifizieren. Denn auch eine unzweideutige ethische Position gerät in nämliche Paradoxie, wenn bedacht wird, dass jedes Sprechen und Schreiben über ein Unverfügbares dieses insofern zum Verfügbaren macht, als immer mit ausgesprochen werden muss, was am Menschen der Verfügung entzogen werden soll. Als leib-seelische Einheit lässt sich der Mensch nicht auf eine seiner existentiellen Dimensionen verkürzen. Er lässt sich aber auch nicht als das Insgesamt dieser Dimensionen begreifen, wenn selbige etwas sein sollen, was in den verschiedenen Einzeldisziplinen entdeckt, entlarvt, beobachtet und manipuliert werden kann. Zunächst aber ist die Paradoxie von Verfügung und Unverfügbarkeit beim Menschen einfach auf das Problem zurückzuführen, dass jede Bestimmung des Menschen Unterscheidungen zu Hilfe nehmen muss, die den Menschen verfehlen, weil sich alles, was an ihm beschrieben werden könnte, im Zirkel unterscheidenden Bezeichnens[10] verfängt.

Bei I. KANT taucht derselbe Sachverhalt als Immanenz der Vorstellung auf. Diese bringe nur immer wieder Vorstellungen hervor und führe nie aus Vorge-

[9] E. W. Böckenförde: Die Würde des Menschen war unantastbar (2003).

[10] An dieser Stelle setzt die Systemtheorie ein, indem sie das Anschlussgeschehen sich zum selbstreferenziellen System verdichten sieht (N. Luhmann: Soziologische Aufklärung 5 (1990); ders.: Die Tücke des Subjekts (1995)).

stelltem heraus. Subjekt ist der Begriff, der am Menschen diese Immanenz der Vorstellung hervorhebt und damit eine Erkenntnisschranke gegenüber dem markiert, was jenseits dieser subjektiven Weisen des Vorstellens sein könnte. Es ist ein winziger Schritt zur Verabsolutierung dieser nicht transzendierbaren Immanenz der Vorstellungswelten zum *Idealismus*, *Materialismus* und *Konstruktivismus*. Der erste Immanentismus betrachtet alles, inklusive den Menschen, unter dem Aspekt seiner Sinnvermittlung; der zweite interpretiert diesen Sinn in Abhängigkeit (als Epiphänomen) von objektiven Bedingungen, über die nur die positiven Wissenschaften zu informieren vermögen. Der dritte fokussiert auf den reinen Vorgang der Produktion von Vorstellung und Sinnstiftung als gestaltendes Moment einer Wirklichkeit, die in den hochindustrialisierten oder sog. spätkapitalistischen Gesellschaften auf Schritt und Tritt Spuren ihres Konstruiertseins aufweisen. Diese Konzentration auf das, was zugänglich ist und was man wissen kann, der Versuch mithin, die in der Aufklärung begonnene Metaphysikkritik fortzuführen und zu vollenden, katapultiert den Menschen aus der Reflexion über den Menschen heraus. An dessen Stelle rücken objektives Weltgeschehen, Gesetzmäßigkeiten und Konstruktionsprinzipien.

Nun stellt sich nicht erst für die dritte Position des Konstruktivismus, sondern bereits für Idealismus und Materialismus/Naturalismus die viel diskutierte Frage, ob nach Vorstellungen gestaltete Welt nicht jenen berühmten Umschlag von Quantität in Qualität verursache, sodass am Ende das Sein oder sogar das Kantische Ding an sich nichts anderes mehr sei als ein Ergebnis *operativer Schließungen* oder *konfirmierter Kondensationen* oder aus dem *Anschließen von Operationen an Operationen desselben Typs gewonnene Eigenwerte*, wie es die Systemtheorie beschreibt. Prototypisch tritt uns der sich selbst programmierende, der lernende Computer gegenüber als machend Gemachtes oder gemachtes Machen. Liest man die Kybernetik zweiter Ordnung,[11] die den Beobachter mit aufnimmt in das unterscheidend zustandegebrachte Zustandebringende und setzt somit Kybernetik und Kritik der Kybernetik insofern in eins, als es nicht mehr bloß um Vorstellung und Veränderungen des Seienden, sondern um das Sein selbst geht, das jenseits dieser Selbstreproduktion gemachten Machens nichts ist, dann wird der Mensch in einer neuen Weise Gegenstand der Wissenschaften.

Was jetzt am Menschen hervorgehoben wird, kann der Begriff des Subjekts nicht mehr zum Ausdruck bringen, weil die Schnittstelle, an dem dieses vor-

[11] Wegweisend ist HEINZ VON FOERSTER: Sicht und Einsicht (1985).

mals ein Objekt zu fassen bekommen hatte, mehr trennt als den Produzenten vom Produkt seiner Vorstellung (Idealismus), seiner Wirkmechanismen (Materialismus, Naturalismus) und seiner Operationen (Konstruktivismus). Diese Jenseitigkeit des Menschen bezogen auf selbstreproduktive Vorstellungen (Anschlussgeschehen des Bewusstseins), selbstreproduktive Wirkmechanismen (organisches, physikalisches Anschlussgeschehen) und selbstreproduktive Operationen (handelnd zustandegebrachtes soziales Anschlussgeschehen) kann innerhalb der Systemtheorie in verschiedenen Richtungen gedeutet werden. Für alle Richtungen steht fest, dass der Mensch, indem er immer nur in der Umwelt des sozialen, des psychischen oder organischen Systems auftaucht, weil er mehr ist als Rollenträger, als Inhalt eines Bewusstseins oder bloßer Körper, in genau dieser Jenseitigkeit eine Bedeutung gewinnt, die es selbst der Systemtheorie nicht mehr gestattet, nur Systemisches in den Blick zu nehmen.

Der Abschied vom Humanismus bedeutet dann nur noch, eine Tradition nicht fortzusetzen, die mehr gesagt hatte, als wissenschaftlich vertretbar ist, wenn Mitmenschlichkeit, Unmenschlichkeit und Menschlichkeit als richtige oder ungemäße Kommunikation bzw. Interaktion, als gesundes oder pathologisches Bewusstsein oder sogar als intaktes oder (genetisch, hirnphysiologisch) defizientes Organisches erscheinen. PETER FUCHS[12] sucht diese Leerstelle, die der Mensch hinterlässt, operativ zu nutzen, ohne aus ihr wieder eine Bestimmung eigener Art machen zu wollen. Und in Anlehnung an die Bemerkung N. LUHMANNS[13], dass das Wort „Mensch" noch kein Mensch sei, schlägt er vor, den Menschen als Medium der Gesellschaft einzuführen. Dieser Begriff signalisiert ein Vorausgesetztsein „des Menschen" in jeder Kommunikation über den Menschen und jedem Sich-Bewusstwerden des Menschseins und natürlich auch jedes körperlichen Leidens, das weniger ist als eine die Möglichkeit von Kommunikation und Bewusstsein strukturierende Bedingung. „Der Mensch" ist nicht identisch mit dem transzendentalen Subjekt.[14] Er ist in dieser Funktion eines Mediums gesehen aber auch nicht einfach das empirische Subjekt, zu dem empirische Soziologie und Psychowissenschaften den Menschen gemacht haben. Was der Begriff des Mediums zum Ausdruck zu bringen sucht, ist die Tatsache, dass selbst ein ausgedünnter, schließlich

[12] P. FUCHS/A. GÖBEL (Hg.): Der Mensch (1994), S. 15f.
[13] N. LUHMANN: Wie ist Bewusstsein an Kommunikation beteiligt? (1988), S. 901.
[14] Dieses wird indes immer nur als transzendentale Subjektivität in der Husserlschen Lesart verstanden, wie sie in den Einzeldisziplinen – Psychologie, Psychoanalyse, Psychiatrie, Soziologie, Sozialpsychologie – rezipiert worden ist.

zur Leerstelle ausgemergelter Begriff des Menschen nicht das zu bewirken vermag, was LUHMANN[15] beabsichtigt, wenn er den Verzicht auf „Menschenbilder" anmahnt, mit denen man bisher nur schlechte Erfahrungen gemacht habe. Nicht erst der Band von PETER FUCHS und ANDREAS GÖBEL, „Der Mensch – das Medium der Gesellschaft?" (1994), dementiert die Möglichkeit eines solchen Verzichts, denn dieser Band ist ja zunächst eine Reaktion auf eben diese Resistenz eines Menschenbildes selbst in einem Theorieentwurf, der die Externalisierung oder Exkommunikation desselben zu einem Grundanliegen macht. Der unsichtbar gewordene oder der Sicht entzogene Mensch verschwindet ja nicht; vielmehr verhält es sich in der Theorie wie im wirklichen Leben. Im Schweigen über den Menschen lebt dieser nur um so mehr als Gerücht wenn nicht gar als Gespenst fort. Betrachtet man die Formel Mensch nur noch als einen Einheitsbegriff oder einen Rahmenbegriff für „unübersehbare Komplexität"[16], so transformiert sich dieser Verzicht in eine Bestimmung eigener Art und verdichtet sich unweigerlich in ein Bild, das sich der Mensch von sich selbst macht.

Dasselbe gilt für die Positionsbestimmung des Menschen im Formenkalkül G. SPENCER BROWNS (1979).[17] Verschiebt man den Menschen von der Seite des Bestimmten und Bezeichneten auf die Seite des Unbestimmten, Nicht-Bezeichneten – in der Sprache SPENCER BROWNS vom *marked state* zum *unmarked state*, dann kristallisiert sich daraus ein Bild, das aus der Nichterreichbarkeit des Menschen durch Kommunikation und Bewusstmachungsprozesse und erst recht durch die Erhaltung seiner organischen Funktionen erwächst. Diese Negativbestimmung wendet sich insofern ins Positive, als sie auf den Menschen bezogene Operationen als Grenzziehungen sichtbar macht. DIRK BAECKER[18] sucht hier den Anschluss an M. HEIDEGGER, bei dem das Denken des Seins als Denken des sich Entziehenden formuliert war. Systemtheoretisch markiert es als „Bewusstsein und Kommunikation von Grenzziehungen" ein Sein oder einen existenziellen Ort des Menschen, der gewollt oder ungewollt ethische Implikationen entfaltet. Diese werden offen ausgesprochen, wo die Medienfunktion des Menschen in der Unterbrechung selbstreproduktiver Systemoperationen gesucht wird. Systemtheoretische Begriffe wie „Interdepen-

[15] N. Luhmann: Die Tücke des Subjekts (1995), S. 167f.
[16] Ders., ebd., S. 269.
[17] Zur Einführung siehe F. LAU: Die Form der Paradoxie (2005); T. SCHÖNWÄLDER/K. WILLE/TH. HÖLSCHER: George Spencer Brown (2004).
[18] D. Baecker: Die Kybernetik unter den Menschen (1994), S. 66.

denzunterbrechung", „Kontingenzunterbrechung" beschreiben eine zugleich ontologische[19], logische und moralische[20] Implikation.

Dieses theoretische Weiterleben des Menschen auch nach der Luhmannschen[21] Einsicht, dass alles, was an diesem beobachtet werden kann, den Anspruch auf Selbstfundierung, darauf, Subjekt psychischer, sozialer und organischer Operationen zu sein, dementiert, ist nicht die Folge humanistischer Nostalgie. Vielmehr bewegt sich systemtheoretisches Raisonnieren unweigerlich in diese Richtung, wenn die immanenten Konsequenzen der Exklusion des Menschen weiter verfolgt werden. Denn jede Beschreibung von Systemprozessen zeichnet in ihrer Umwelt einen Komplementärbegriff des Menschen. Dies bringt den Menschen wieder ins Spiel. Denn wenn auch der Mensch mehr ist als Psychisches, Soziales und Organisches, so lässt sich doch nicht leugnen, dass er auch all dies sei. Selbst in den Fällen, in denen diese Zwangsläufigkeit nicht bedacht wird – und das mag der größte Teil systemtheoretischer Analysen sein – vollzieht sich innerhalb der Theorie – systemtheoretisch gesprochen – ein *re-entry* des Menschen. Das bedeutet, der in die Umwelt verbannte Mensch tritt in die Unterscheidung von System und Umwelt wieder ein und zwar in Form eines Menschenbildes, das bestimmte Handlungen bevorzugen und andere ablehnen lässt und das letzten Endes Legitimitätsstrukturen begründet.

Hier nun bürdet sich die Systemtheorie allerdings, wie Kurt Röttgers[22] zu bedenken gibt, wieder die Probleme des Humanismus auf. Diese bestehen darin, den nur auf Seiten des Systems wiedereinführbaren Menschen bestimmen zu müssen. Da die Umwelt den nicht bestimmten, den bloßen Reflexionswert markiert, wechselt der Mensch, zum Thema gemacht, auf die Seite anschlussfähiger Operationen. Er wird zum Gegenstand eines Diskurses; er wird damit in das soziale System inkludiert. Damit muss er jedoch nicht notwendig sei-

[19] Dirk Beacker (1994) konzentriert sich auf ontologische Implikationen des Formenkalküls und damit auf den Ort oder den Platz, der dem Menschen in der Systemtheorie eingeräumt wird. Als Kybernetik und Kritik der Kybernetik in einem (Kybernetik 2. Ordnung) ist für diesen Platz kennzeichnend, dass der Mensch ihn wechseln kann. Diese Möglichkeit erwächst der Tatsache, dass der Mensch dort am meisten anwesend ist, wo er abwesend ist, d. h. in der Operation der Grenzziehung, die als bewusste (Distanzierung), als kommunizierte (Einspruch, Kritik) – und man muss hinzufügen – als gelebte (Selbstverteidigung oder Aufopferung für Andere) in Erscheinung tritt.

[20] Diese behandeln im Band von P. Fuchs/A. Göbel: Der Mensch (1994) vor allem Rudolf Stichweh: Fremde, Barbaren und Menschen. Vorüberlegungen zu einer Soziologie der ‚Menschheit', S. 72ff.; Werner Bergmann: „Der externalisierte Mensch. Zur Funktion des „Menschen" für die Gesellschaft, S. 92ff..; Manfred Schneider: „Der Mensch als Quelle", S. 297ff.

[21] N. Luhmann: Die Tücke des Subjekts (1995), S. 155ff.

[22] K. Röttgers: Die theoretische Auferstehung des Menschen (2005), S. 286f.

nen Umweltstatus verlieren. Denn der Status ist eine Zuschreibung im Diskurs über den Menschen. Eine solche Entparadoxierung gelingt ständig, wo Bestimmungen, auf denen der Anschlusswert des Themas „Mensch" beruht, die Nichtbestimmbarkeit als unüberwindliche Schranke festhalten. Man begegnet ihr z. B. beim Arztbesuch, der beim Patienten nicht das Gefühl aufkommen lässt, nicht mehr als Mensch, sondern nur noch als organisches Funktionsganzes wahrgenommen zu werden. Wie wenig selbstverständlich eine solche Begegnung allerdings ist, zeigt sich an der geläufigen Unterscheidung von Mediziner und Arzt, die den funktionalistischen vom menschlichen Blick auf den Menschen trennt.[23]

Den Umweltstatus des Menschen unangetastet zu lassen – und das bedeutet, „Menschsein" als „unanalysierte Abstraktion" allen Thematisierungen desselben zugrunde zu legen –, arbeitet der Exklusion bestimmter Menschen entgegen. Denn das Inklusions-/Exklusions-Schema, Diskriminierung und Ausschluss bestimmter Menschen aus sozialen Systemen, bedarf als rechtfertigende Grundlage eines Begriffs des Menschen, der denselben als gesellschaftliches Wesen denken lässt. Weil *der Mensch* inkludiert ist, muss er manche Exemplare exkludieren, nämlich all diejenigen, die dem Inklusionsschema (Ideale, Normen, Erwartungshaltungen) nicht entsprechen. Ist aber der Mensch im Prinzip exkludiert, weil immer auch jenseits aller Bestimmungen und damit unerreichbar, dann trennt den sozial Integrierten vom sozial Exkludierten nur etwas Äußerliches: Geld, Status, Alter, Gesundheit, Ethnizität. Aber auf der Ebene seines Menschseins bleibt er diesem nah.

Nämliche Logik lässt sich freilich in überkommenen Semantiken, in religiösen der Gottebenbildlichkeit des Menschen oder der subjektphilosophisch begründeten Menschenrechte nicht anders entfalten. Was es zu entdecken oder zu bewahren gilt, ist nichts Neues, sondern es ist die uralte Menschlichkeit, um die jede Epoche wieder neu ringen und die immer wieder in gerade aktuelle Sprachbilder hinübergerettet werden muss. Die Systemtheorie steht heute diesbezüglich vor einer Weiche: Interpretiert sie dieses Nichtbestimmbare als Bestimmungsbedürftigkeit und begibt sich damit wieder in die anthropologische Tradition, dann ist ein postmodernes Bild des Menschen als eines Projekts eingehandelt, das manchen herausgehobenen funktional spezifizierten „Beobachtern" *plain pouvoir* erteilt, angefangen bei der Definition

[23] Es wäre falsch, diesen funktionalistischen Blick nur individuell zuzurechnen. Er entsteht, wo empirische Wissenschaften ihre eigene Metamorphose in Menschen- und Weltbilder nicht als eigenen Forschungsbereich wieder aufnehmen. Siehe zu diesem Problem wegweisend KURT HÜBNER: „Die Wahrheit des Mythos" (1985).

von Menschsein über die Bestimmung idealen Menschseins bis hin zu den anthropotechnischen Modellierungen dieses Menschseins. Was folgt nun daraus, wenn offensichtlich nicht gelingen kann, was LUHMANN anstrebt, nämlich auf ein Menschenbild zu verzichten? Die Antwort kann nur sein: man muss dieses Bild zeichnen und das soll im Folgenden im Schnittpunkt der Unterscheidung von Unverfügbarkeit und Leidvermeidung versucht werden.

2. Menschenbild und Gesellschaftsstruktur

Die systemtheoretische Art der Betrachtung ist weit davon entfernt, bloße oder schlechte Theorie zu sein, die das wirkliche Leben in das Prokrustesbett ihrer Terminologie zwängt. Vielmehr stellt sie den begrifflichen Apparat für ein weitgehend etabliertes Bild des Menschen als das eines fragmentierten Wesens zur Verfügung. Tatsächlich vollzieht sich die Exklusion *des* Menschen in der modernen funktional ausdifferenzierten Gesellschaft vor aller Augen, seitdem die Unterscheidung von Affirmation und Kritik an Boden verloren hat und mit ihr eine Perspektive, die nach einem Platz des Menschen jenseits funktionaler Bezüge suchen ließ. Was J. HABERMAS als *Lebenswelt* dem *System* gegenübergestellt hatte, zielte auf das alternative Milieu sozialer Bewegungen, in dem der Mensch nicht etwa anschließend an vormoderne, sondern konform modernen Menschenbildkonstruktionen kommunizierbar sein sollte. Die besondere Perspektive auf den Menschen im lebensweltlichen Kontext teilte mit dem systemischen Kontext die Semantik des Menschen als eines aufgeklärten sich selbst bestimmenden Subjekts. Was Erstere von Letzterer trennte, war lediglich die kritische Distanz und damit die Kontrollfunktion, die gegenüber den Funktionssystemen ausgeübt werden sollte. Die Systemtheorie hingegen als die intellektuelle Herausforderung von Kritischer Theorie und hier anschließender Habermasscher Diskursethik hatte immer schon gesehen, dass die Kritik aus Voraussetzungen schöpfte, die sie insoweit nicht zu beschaffen und zu kontrollieren vermochte, als das Verständnis des Menschen als sich selbst in der Intersubjektivität verwirklichendem Subjekt von eben jener Wirklichkeit bestimmt war, in dem dieses zu wirken vermag.

Die Kritik an gesellschaftlichen Praktiken des Umgangs mit Menschen bezog seine Plausibilität aus dem im alternativen Milieu – oder alternativen planwirtschaftlichen Gesellschaftssystem – vorgelebten Menschsein. Die dort verwirklichte wurde zum einzig noch als modern anzuerkennenden – nicht metaphysikverdächtigen – Gradmesser für Menschlichkeit. Für all diejenigen,

die den hier zu beobachtenden Konformitätsdruck als Argument gegen den Anspruch verwirklichten Subjektseins nutzten, oder für diejenigen, die Kritik allein als Gegenbegriff zur Affirmation zu schwach empfanden, hatten schon vor der „Wende" nach einer Sprache gesucht, die nicht mehr auf die Wirklichkeit einander in Schach haltender funktional differenzierter Gesellschaft und auf massiver Unterstützung gegründeter Gegengesellschaft sozialer Bewegungen angewiesen war. Diese neue Semantik des Menschen antizipierte die Zeit der Weltgesellschaft, die in ihrer Macht nicht mehr durch zwei alternative Entwürfe des modernen Projekts kontrolliert, sondern die in rücksichtsloser Manier ein einziges Praxismodell verwirklichten Menschseins im Schnittpunkt der Unterscheidung von Funktionsträger und Funktionsempfänger mit gewaltlosen und gewaltsamen Methoden durchzusetzen beginnt.

Solange noch an Gesellschaftskritik orientierte Semantiken die Tradition der Ethik fortgeführt und damit die Sorge um den Menschen gewissermaßen monopolisiert hatten, konnte die Systemtheorie guten Gewissens ihre Analysen der funktionalen Gesellschaftsform vorantreiben, ohne auf die Ethik weiter einzugehen in Anbetracht der Tatsache, dass sich die Ethik im Gegensatz zu Recht, Erziehung, Politik, Wirtschaft und Wissenschaft nicht in ein eigenes Funktionssystem auszudifferenzieren vermochte. Die unmenschlichen Züge dieses Gesellschaftssystems treten erst zu Tage, nachdem dessen interne Differenzierung in Funktionssysteme und alternative Bewegungen im alternativlos gewordenen Liberalismus verschwunden ist. Nunmehr obliegt es der Systemtheorie als postmoderner – nicht auf der Differenz von Affirmation und Kritik fußender – Theorie, eine Ethik aus dem Inneren ihres Modells herzuleiten.

3. Menschenbild und Unverfügbarkeit

Die Exkommunikation des Menschen in der Systemtheorie widerspricht dem tradierten Bild vom Menschen als gesellschaftlichem Wesen; sie entspricht aber dem im Alltagsbewusstsein vorherrschenden Bild gesellschaftlicher Integration ausschließlich in dem Maße, in dem ein Mensch an den Funktionssystemen partizipiert, sei es als Arzt oder Patient, als politisch Gewählter oder als Wählender, als Produzent oder Konsument, als Richter oder Verurteilter, als Lehrender oder Lernender. Inkludiert ist der Mensch als Funktionsträger und als Funktionsempfänger; als solcher verfügt er über Rechte und Pflichten. Das galt im bisherigen Rechtsstaatsverständnis auch für Extremformen von Demenz und Delinquenz. Selbst im Falle individueller Entmündigung stand

der Betroffene nicht außerhalb des Rechtssystems, ihm wurde nicht der Status eines Vogelfreien zugeteilt. Wenn in diesem Bereich Grundrechtsänderungen die Inklusion *des Menschen* in das Rechtssystem antasten und Typendifferenzierungen vornehmen, die zwischen noch-nicht-menschenrechtsgeschützten und nicht-mehr-menschenrechtsgeschützten Menschen unterscheiden lassen, dann ist damit etwas ganz Wesentliches bewirkt. Es ist nämlich unweigerlich die Voraussetzung für die Integration eines Menschen durch Zugehörigkeit zu den *Funktionsempfängern* suspendiert. Es ist damit aber insofern noch weit mehr eingehandelt, als die moderne im Begriff der Menschenwürde komprimierte Ethik untergraben wird, die kritische Distanz zu gewohnheitsmäßigen oder modischen Vorstellungen von dem, was gut und richtig ist, ermöglicht. Ohne kritische Distanz keine Ethik, die in der moralischen Kommunikation die Funktion eben dieser Kritik erfüllt, indem sie die Kriterien des moralischen oder moralisierenden Beobachtens reflektiert. Solche Kriterien wiederum lassen sich nur benennen, wenn ein Teil des moralisch Vorzuziehenden in die freie Verfügung der gewohnheitsmäßigen oder modischen Betrachtung gestellt und ein Teil dieser Verfügung entzogen und als nicht disponierbar festgelegt wird. Ethik setzt einen Unterschied zwischen Moral und Moralität. Sie garantiert damit, dass die Unterscheidung von Verfügbarem und Unverfügbarem nicht angetastet wird. Denn mit dieser Unterscheidung würde die Ethik die Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit zerstören.

Das Grundproblem ist mithin zunächst ein formallogisches und erst nachträglich ein wertethisches. Bevor die Frage beantwortet werden kann, welche „Werte" für „unser" Gesellschaftssystem und mithin für alle einzelnen Funktionssysteme unaufgebbar sind, muss deutlich sein, welche Logik sich hinter einem Wertverständis verbirgt, das nicht in den Funktionserfordernissen ökonomischen Wirtschaftens, den Standort sichernder Wissenschaften, das Leistungsniveau anhebender Sozialisationseinrichtungen, die operative Flexibilität sprich Einsatzfähigkeit erhöhender Sicherheitspolitik, aufgeht. Die Frage, ob ein Festhalten an Unverfügbarem – wie immer dieses konkretisiert werden mag – in einer modernen kontingenzbewussten Kultur überhaupt noch vertretbar ist, oder ob nicht die Diskussion über diese Frage „Unverfügbarkeit" als gesellschaftliche Konstruktion offen legt, tritt jetzt in den Hintergrund. Und ein nagender Zweifel artikuliert sich in der Frage, ob „unsere" Werte – mit Toleranz, Lernwilligkeit und Innovationsfähigkeit gleichgesetztes „Kontingenzbewusstsein" – und das hartnäckige Festhalten an einem Unverfügbaren überhaupt vereinbar sind. Denn Letzteres würde bedeuten, Tabus zu schützen und damit die mit „Enttabuisierung" identifizierte Aufklärung zu verraten.

Betrachtet man dieses Problem jedoch von der Nähe, dann zeigt sich die emotional zunehmend aufgeheizte Wertedebatte als der wiederkehrende immer gleiche Versuch, durch formallogische Vorentscheidungen die Richtung des Diskurses in einer bestimmten Weise zu beeinflussen. Die Frage nämlich, ob es sich bei der moralischen und/oder rechtstheoretischen Figur der Unverfügbarkeit nicht überhaupt um einen Anachronismus handelt, der durch die schrankenlose Verfügung kompetenter, fachlich und juristisch ausgewiesener Spezialisten über das von ihnen zur Erfüllung ihrer besonderen Funktionen erforderliche „Material" ersetzt werden müsste, verweist auf eine Paradoxie. Steht die Verfügung des Unverfügbaren zur Disposition, so kann die primär zu lösende Aufgabe nicht darin bestehen, einen Willensbildungs- und Entscheidungsprozess in Gang zu setzen, der festlegt, was davon im Einzelnen betroffen sein könnte und sollte – die Arbeitskraft, der Körper von wem und in wessen Entwicklungsstadium bzw. in welcher moralisch-rechtlichen Verfassung. Zunächst muss deutlich sein, dass weder die Verteidigung von noch der Angriff auf irgendwelche „Werte" stattfindet, dass vielmehr an den überkommenen Modus der Paradoxieauflösung gerührt werden soll.

In beiden wertethischen Haltungen, dem Bestreben, Tabus zu überwinden und zu brechen, ebenso wie im Bestreben, Tabus zu schützen, handelt es sich um unterschiedliche Weisen der Entparadoxierung. An die Unterscheidung von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit kann nämlich gar nicht Hand angelegt werden; sie ist eine Bedingung möglichen Nachdenkens über „Werte". Ein ideologisch motivierter Versuch der Entdifferenzierung, der gegenwärtig im Namen der Freiheit – Verteidigung „unserer Werte" am Hindukusch und Verteidigung unbehinderter Forschung – im Gange ist, verteilt nur die Werte anders und schafft nicht Unverfügbares aus der Welt. Die Diskussion über den angeblichen Anachronismus einer Kultur, die an Unverfügbarem festhält, zielt nur auf den besonderen Gegenstand, der in dieser Kultur der Verfügung entzogen werden soll. Sie zielt auf die leib-seelische Integrität, deren Schutz in einer Semantik der „Heiligkeit des Lebens" oder der „Menschenwürde" und „Menschenrechte" symbolisiert ist. Die Verfügung von ehemals Unverfügbarem lässt das Schema selbst unbeschadet. Denn bei diesem Unverfügbaren kann es immer nur um die Interpretation, die Konkretisierung desselben gehen und nicht um den – schier unverfügbaren – Platz, den dieses im logischen Schema als die andere Seite (Reflexionswert) des Verfügbaren (Designationswert) einnimmt.

Dieser Blick hinter die formallogischen Kulissen der Wertedebatte regt an, die Diskussion anders zu führen und darüber zu streiten, was es bedeutet und

welche Konsequenzen zu erwarten sind, wenn man unter dem postmodernen Leitmotiv der Entdifferenzierung von Verfügbarem und Unverfügbarem nur den Gegenstand austauscht, der der Verfügung entzogen wird: Um die Enttabuisierung des „menschlichen Lebens" für einen jeweils zu bestimmenden guten Zweck (Sicherheit, Leidminderung) rechtfertigen zu können, muss das Votum der sachverständigen Funktionsträger der Verfügung entzogen sein, da andernfalls nicht mehr entschieden werden könnte. Da weder in der einen (vormodernen und modernen) noch in der anderen (postmodernen) Form der Entparadoxierung gelingen kann, was das Aufklärungsparadigma der Enttabuisierung verspricht, nämlich die Umwandlung alles Unverfügbaren in Verfügbares, scheint dieser Schluss zwingend. Zugleich gewinnen wir eine Vorstellung von dem, was „Unverfügbares" als Wert (Designationswert/positiver Wert) im Kontrast zum „Verfügbaren" als Antiwert (Reflexionswert/negativer Wert) bezeichnet.[24]

Wir stoßen hier auf die formallogischen Hintergründe einer immer wieder neu an den unterschiedlichen Themen aktualisierten ethischen Grundwahrheit. Diese äußert sich in juristischen und rechtsphilosophischen Zusammenhängen als Einsicht, dass das Rechtssystem inhuman werden muss, sobald rechtspositivistisches Denken ins Extrem getrieben und das bedeutet, die Unterscheidung von Recht und Gerechtigkeit, von Gesetz und Recht in ihrer Unaufhebbarkeit geleugnet werden. Die tendenzielle Entdifferenzierung ist nicht einfach dem fehlenden Unrechtsbewusstsein bestimmter Juristen und Amtspersonen anzulasten. Sie findet bereits über den Köpfen der Systemmitglieder statt als ein Effekt der Ausdifferenzierung des Rechts, das als gesellschaftliches Funktionssystem die Maximen seiner Rechtsschöpfung in eigener Regie programmatisch erarbeitet.[25] Die menschenverachtende Verordnungspraxis des Nationalsozialismus hat die Rechtsphilosophie der unmittelbaren Nachkriegszeit dazu veranlasst, Vorkehrungen gegen die radikale Entdifferenzierung des „Recht ist Recht" zu treffen. Die Einfügung der Gottesformel in den Grundgesetzteil und der Verweis auf naturrechtlich verankerte Menschenwürde und Menschenrechte stehen genau in diesem Zeichen, die formallogischen

[24] Da es sich um eine Zwei-Seiten-Form handelt, kann die Präferenz auch umgedreht werden, ohne dass der metaphysische Charakter – das Festhalten an einem Unverfügbaren/Heiligen – überwunden werden könnte. Ist die Verfügbarkeit der positive Wert (Forschungsfreiheit) und die Unverfügbarkeit der negative (Embryonenschutz), dann wechselt das Tabu nur seinen Gegenstand.

[25] Die Folge dieses entdifferenzierten Rechtsbewusstseins, das im absoluten Befehlsgehorsam gipfelt, hat Hannah Arendt (1964) in ihrer Abhandlung über den Prozess Eichmanns in Jerusalem klassisch formuliert.

Voraussetzungen für inhumane Entartungen der juristischen Praxis einen Riegel vorschieben. Dies geschieht der Tendenz nach, indem das Rechtssystem an der effizienzsteigernden Verabsolutierung seiner Code-gesteuerten Wahrnehmung gehindert wird, die die mitmenschliche Umwelt in rechtskonformes und abweichendes Verhaltens, in Bürger und Delinquenten schematisiert.[26]

Ähnliches lässt sich für einen entdifferenzierten Subjektbegriff sagen, wie er sich im Zuge der Verselbständigung empirisch arbeitender psychologischer und soziologischer Wissenschaften gegenüber der Philosophie zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts durchgesetzt hat. Seine erkenntnistheoretische und ethische Tiefendimension bezieht der Subjektbegriff bei KANT aus der Unterscheidung von empirischem und transzendentalem Subjekt, deren Unaufhebbarkeit genau das aufbewahrt, was wir eben an der Differenz von Gesetz und Recht beschrieben haben. Da der Mensch nur als empirischer vorstellend vergegenwärtigt werden kann, aber nicht in dem, was diese Vergegenwärtigung ermöglicht, finden Macht und Machen eine natürliche Grenze im „transzendentalen Subjekt" versinnbildlicht. Wir haben hier eine auf den Menschen bezogene Symbolformel für das Zugleich eines am Menschen (Leib, Gemüt, Verfassung, Charakter) Verfügbaren und eines Unverfügbaren vor uns. Der entdifferenzierende Gebrauch des Subjektbegriffs im Sinne einer empirischen Subjektivität, die den Idealen selbstverwirklichten Menschseins nahe kommt, hat der Subjektsemantik die von MICHEL FOUCAULT, GILLES DELEUSE oder JACQUES DERRIDA kritisierten Züge verliehen. Für das im Funktionsträger realisierte Subjekt ist der Andere wesentlich ein Objekt seiner Funktionserfüllung. Auch für die Systemtheorie scheint wieder der entdifferenzierende oder differenzerhaltende Gebrauch ihrer Leitunterscheidungen bestimmend zu werden.

4. Der systemtheoretische Untergrund des Gegenwartsbewusstseins

Der Einfluss posthumanistischer Menschenbildkonstruktionen zeigt sich nicht zuletzt an der Art und Weise, in der Positionen mit Etiketten wie „alt" oder „neu" versehen werden. Historisch betrachtet ist die utilitaristische Po-

[26] Bei GUSTRAV RADBRUCH ist diese „Störung", diese „Interdependenzunterbrechung", wie sie heute im Blick auf formallogische Voraussetzungen bezeichnet werden, durch die Einsicht bewirkt, dass es etwas Höheres gebe als bloß menschliches Recht. Siehe dazu jetzt CHRISTOPH M. SCHEUREN-BRANDES (2006). Dieser Verweis auf göttliches Recht wird heute vielfach als bloßes Glaubensgut trivialisiert und damit in seiner formallogischen Bedeutung verkannt. Der Widerspruch zum säkularen Legitimitätsdenken gründet meist auf einem ontologisch bis konkretistischen Verständnis, das fragen lässt, worin Realität, Inhalt, material verstandene Essenz dieses überpositiven oder Metarechts bestehen könnten.

sition, die sich für eine Entgrenzung von Unverfügbarem und Verfügbarem stark macht, nicht moderner als jene Positionen, die sich auf dem Boden einer transzendentalphilosophischen Ethik für ein Unverfügbares einsetzen. Was Erstere allein dem Zeitgeist nahe bringt, ist die Übereinstimmung mit einem posthumanistischen Menschenbild auf dem Feld jener ethisch-praktischen Konsequenzen, die sich für das Handeln ergeben. Auf den ersten Blick mag der eminente Einfluss utilitaristischen Denkens in den Ethikkommissionen unverständlich scheinen, denn wer könnte dem hohen Anspruch genügen und seinen eigenen partikularen Standpunkt verlassen, um eine universal gültige Definition dessen zu liefern, was als „aufgeklärtes Selbstinteresse" handlungsleitend sein soll? Anders ist es um ein posthumanistisches Profil bestellt, das als argumentative Außenseite eines Selbstreferenzmodells – wie PETER SLOTERDIJK[27] betont – mit der Luhmannschen Systemtheorie einen Einschnitt, eine *epoché* markiert. Das bedeutet, dieses Modell beruft sich nicht mehr auf jenen ominösen unbeteiligten Beobachter in der Eigenschaft eines Subjekts, das sich selbst als Objekt der Frage behandelt, unter welchen Voraussetzungen für Außenstehende sichtbare Eigenschaften und ab welchem Zeitpunkt seiner Entwicklung „der Mensch" Mensch genannt werden soll. Das posthumanistische Menschenbild sieht sich im Einklang mit den systemtheoretischen Axiomen, wenn am Menschen ein Selbst thematisch wird, bei dem der Beobachter als konstituierender Bestandteil des von ihm Beobachteten gewürdigt, wenn das Subjekt mithin durch das System ersetzt ist. Erst von dem Moment an, wo sich die ethische Reflexion auf das kybernetische Denken all jener Disziplinen einlässt, denen es um Steuerung und Veränderung geht, kann eine Position im gesellschaftlichen Streit um den Primat im Schema von Unverfügbarkeit und Leidverminderung bezogen werden.

5. Systemtheoretisches und posthumanistisches Menschenbild

Geht es um die ethische Reflexion aktueller Moralvorstellungen, so sind bei unserem Thema die moralischen Implikationen eines kybernetischen Menschenbildes angesprochen, das die Kritik der Kybernetik in der Weise in sich aufgenommen hat, dass Beobachtender und Beobachtetes zu einer Einheit verschmelzen. Was liegt näher, als diese Verschmelzung zu einem Selbst in einen Begriff des Menschen münden zu lassen, der in seinem Sein oder Wesen immer nur das ist, was sich zwischen beobachtendem und beobachteten

[27] P. SLOTERDIJK: Der Anwalt des Teufels (2000), S. 4.

Menschen abspielt. Aktuelles Menschsein ist ein Durchlaufstadium kontinuierlichen Konstruierens desselben. Dieses Paradigma ist so geartet, dass Reglements an sich, also Beschränkungen des menschlichen Selbstexperiments des Anachronismus geziehen werden müssen, weil das Erkenntnissubjekt fehlt, das ideales Menschsein festlegen könnte.[28] An die Stelle der „Idealität" rückt das „Projekt" als das Ergebnis projizierter Möglichkeiten, deren Verwirklichung neue Möglichkeiten des Mensch-Seins, neues Projektdenken provoziert.

Was hier vonstatten geht, wiederholt tatsächlich den am Subjektbegriff beobachteten Gestaltwandel, der Subjekt mit privilegiertem Subjekt hatte in eins setzen lassen. Wird das wandlungsfähige Selbst des Mensch als selbstreferenzielles System begriffen, dann fallen den Repräsentanten projektiven Seins, jenen den Wandel herbeiführenden Funktionsträgern, Verfügungsrechte über das von ihnen zur Funktionserfüllung benötigte Material zu. Geht es bei dieser Erfüllung nun jedoch um die zur Selbstpotentialisierung gesteigerte Selbstverwirklichung „des Menschen", dann wird der Mitmensch zum Menschenmaterial.

Diese Logik verbindet sich mit den ökonomischen Imperativen der Konkurrenzfähigkeit auf dem Weltmarkt so hervorragend, dass jede auch noch so stichhaltige Kritik gegen Windmühlen anzukämpfen scheint. Das rechtfertigt jedoch nicht, keine Position zu beziehen. Handelt es sich bei dieser Logik nämlich um eine verquere, die gegen die sie selbst tragenden „Gesetze der Form" (SPENCER BROWN[29]) verstößt, dann mag es nur eine Frage der Zeit sein, bis von der Systemtheorie dasselbe gesagt wird, wie vor ihr von Scholastik und Subjektphilosophie, nämlich dass sie an ihren eigenen Widersprüchen zugrunde gegangen sei. Diese Widersprüche sind aber gar keine Widersprüche *der* Scholastik, *der* Subjektphilosophie, und sie werden auch keine *der* Systemtheorie sein. Denn jede dieser kulturtragenden Richtungen kennt eine differenzerhaltende und eine entdifferenzierte Art und Weise, die eigenen Leitunterscheidungen zu handhaben. Und für alle gilt auch die nämliche Beobachtung, dass Letztere Verfügungsrechte oder Herrschaftsansprüche über andere Menschen legitimiert und Erstere diese Legitimation erschwert, indem sie dieser eine Erkenntnisschranke in den Weg stellt. Wo die Leitunterschei-

[28] Auch ist es nicht möglich, das als Projekt begriffene Wesen in seiner Prägekraft auf das medizinisch-technische System zu begrenzen. Das posthumanistische Menschenbild arbeitet sich in den sicherheitspolitischen Bereich vor. Siehe zur Herausbildung eines postmodernen Pazifismus G. BRÜCHER: Pazifismus als Diskurs (2005).

[29] S. BROWN: Laws of Form (1979).

dungen System-Umwelt, Selbstreferenz – Fremdreferenz heute als nivellierte handlungsbestimmend in Erscheinung treten, dort wird stets für die Autorität von Spezialisten geworben, die über jene zur Selbsthervorbringung des Menschen erforderlichen Bio-, Psycho- und Sozialtechniken bereits verfügen und die diese noch effizienter einsetzen wollen und sollen.

6. Selbstwidersprüche des posthumanistischen Menschenbildes

Der Mensch kann nicht als Einheit, als ganzer Mensch, beobachtet werden, da Beobachtung Unterscheidungen zu Hilfe nehmen muss, die dieses Eine asymmetrisieren und damit allenfalls zwei Teile sichtbar werden lassen. Ist deshalb unvermeidlich, dass er bei allen Versuchen, ihn in seinen psychischen, organischen, biochemischen, hirnphysiologischen Determinanten zu beschreiben, in die Umwelt derselben entweicht, so trifft das Selbst der experimentierenden Wissenschaften nicht dasjenige des Menschen, sondern immer nur die Selbstbezüglichkeit der Operationen des eigenen Systems. Es ist auffällig, dass ein utilitaristisches Plädoyer für die Lockerung wenn nicht gar Befreiung der experimentellen Forschung von moralisch-rechtlichen Beschränkungen um des großen Zieles willen, die Menschheit vom Leiden zu befreien, den Direktiven eines Menschenbildes folgen muss, das seine Konturen aus dem Wissen um die mangelnde Steuerbarkeit hochkomplexer Systeme bezieht.[30] An die Stelle der Leidverminderung tritt das Ziel der Selbstpotenzialisierung. Dass Neben- und Fernwirkungen auf eine überkomplexe Umwelt nicht kontrolliert werden können, wird im posthumanistischen Menschenbild nämlich gar nicht mehr zum Argument gegen das verabsolutierte Machbarkeitsprinzip, gilt das Menschliche doch nur noch als ein interimistisches Stadium im Prozess der Evolution, die durch unwillkürliche (natürliche) ebenso wie durch willkürliche (technisch ausgelöste) Schübe in Gang kommt. Gegenargumente greifen deshalb kaum noch von Außen, aus der Perspektive eines anderen Menschenbildes, sondern nur aus dem Inneren eines Konsistenzgebots, gegen das zu verstoßen jede Theorie und weltanschauliche Lehre früher oder später die Plausibilität und damit „Modernität" kostet. Deshalb mag es wichtig sein darauf hinzuweisen, das das Selbstreferenzmodell einen der Beobachtung entzogenen Menschen kaum zum Projekt erklären kann.

[30] Siehe H. Willke: Strategien der Intervention (1987), S. 333ff.

Ist systemtheoretisches ein Denken „auf der Höhe der Zeit", dann ist der durch die Kybernetik legitimierte Zugriff der Funktionssysteme auf den Menschen längst durch theoretische Überbietungen der Kybernetik zweiter Ordnung wieder rückgängig gemacht. Begriffe wie „Limitationalität" oder „Kontingenzunterbrechung" retten ein mit der Menschenwürde-Formel gemeintes Unverfügbares in die postmoderne Zeit hinüber. Denn diese Begriffe deuten auf ethische Konsequenzen einer Theorieentscheidung, die den Menschen in die Umwelt sozialer, psychischer und organischer Systeme verbannt hatte. Das Selbst, um dessen Potenzialisierung willen die leib-seelische Integrität des Menschen enttabuisiert werden soll, zeigt sich nun als das Selbst selbstreferenzieller Systeme. Da der Mensch aber immer mehr ist als an ihm beobachtbare systemische Regelmäßigkeiten, kann er kaum noch für selbstreproduktive Aufgaben der Funktionssysteme – als Material der Reproduktionsmedizin oder als Kollateralschaden humanitärer Interventionen oder Antiterrorkriege – „benutzt" werden.

Die offenkundigen Einschränkungen und Einseitigkeiten von „Bild" und „Wahrnehmung" bestätigen einmal mehr den Menschen als undurchschaubare Komplexität. Der als Funktionsträger auftretende Mensch vermag innerhalb der eigenen Person nicht das Funktionssystem dem Menschen so vorzuordnen, dass daraus eine Befugnis abgeleitet werden könnte, die Mitmenschen als „bloße" oder als „nur" Menschen den Selbsterhaltungsinteressen des Systems, das er zu repräsentieren vermeint, unterzuordnen. Wohlgemerkt interessieren uns diese Überlegungen hier in ihrem Bezug zur Abwägungsproblematik, in der Leben gegen Leben steht.

„Unverfügbarkeit" aufgrund „Unbeobachtbarkeit" wäre ein erster Hinweis auf ethische Schlussfolgerungen, die sich aus einem system- und differenztheoretischen Ansatz ergeben. Um dies deutlich zu machen, genügt es nicht die Annahme zu formulieren, bei allen Erkenntnisfortschritten gebe es immer einen noch unerkannten Rest. Denn mit diesem empirischen Argument ist das Unbeobachtbare als Noch-nicht-Beobachtetes trivialisiert, von der Sach- in die Zeitdimension auf eine Weise verschoben, dass daraus kein rechter Grund für den Verzicht auf weitergehende Verfügungen über „den Menschen" ersichtlich wird. Dieses „Weitergehende" bezieht sich nicht mehr bloß auf die uralte Frage der politischen Philosophie, wie weit staatliche Funktionsträger gehen dürfen, um ihren Aufgaben der Gefahreneindämmung und -abwehr gerecht werden zu können (Todesstrafe, Folter, Luftsicherheitsgesetz, militärischer Interventionismus). Was heute ansteht, ist letztlich die Überwindung der Menschenwürdeformel als semantisch-verfassungsrechtlicher Merkposten für

die Unaufhebbarkeit der Differenz von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit. Allein darum kann es gehen und jede Präzisierung dessen, was der Verfügung entzogen werden soll, lässt sich nur im Hinblick auf diese einzige Frage rechtfertigen, weil jede Ethik in dieser Differenz von Geformtem und Ungeformtem, markiertem und unmarkiertem Bereich, Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit fundiert ist. Dieses Fundierungsverhältnis ist eine logische, wie SPENCER BROWN behauptet, sogar eine mathematische Gewissheit.

In diesem Punkt versöhnt der differenztheoretische Standpunkt sehr unterschiedliche Traditionen, indem er den Blick von den kulturspezifischen und weltanschaulichen Semantiken weg und auf die Formlogik unterscheidenden Bezeichnens richtet. Damit kann sichtbar gemacht werden, dass religiöse, anthropologische, historisierte und naturalistische Moral vom ethischen Aussagegehalt nicht im Hinblick auf ihre Lehre, sondern nur im Hinblick auf ihre Formtypik irreduzierbar sind: Es gibt alle einschlägigen Morallehren in einer zweifachen Ausführung: einer solchen, die um den Kern der Unaufhebbarkeit ihrer Leitunterscheidung Verfügungsrechte von (starken, kompetenten, raffinierten) Menschen über ihre Artgenossen beschneidet, und in einer Variante, die um den Kern tendenzieller und progredienter Entdifferenzierung ihrer Leitunterscheidung die Verfügung bestimmter Menschen über ihre Artgenossen rechtfertigt. Noch kürzer gesagt: Alle Morallehren gibt es in einer Ausführung, die Tötungsverbot und ein Versklavungsverbot zementiert, und in einer Ausführung, die gute Gründe für eine Lockerung derselben nennt und infolgedessen Tötungsverbot und Tötungslizenz, Versklavungsverbot und Versklavungslizenz aufteilt. Die körperliche Unversehrtheit gewinnt vor diesem Hintergrund einzig aus dem Grund jene Schlüsselstellung in jeder Morallehre, weil der Körper dasjenige am Menschen ist, was sich dem Zugriff der Mitmenschen am wenigsten entziehen kann.

Die ethischen Schlussfolgerungen sind zunächst negativer Art und beziehen sich auf Schranken legitimer Eingriffe in die leib-seelische Integrität von Menschen. Da nun aber das Nicht-dürfen aus dem Nicht-können abgeleitet wird, nämlich der Unbeobachtbarkeit „des Menschen", unterliegt dieser Ansatz auf den ersten Blick einem naturalistischen Fehlschluss, indem er ein Sein zur Grundlage von Aussagen über ein Sollen macht. Im Falle der Abwägungsproblematik lassen sich diese beiden Seiten der Unterscheidung von Sein und Sollen jedoch recht besehen gar nicht gegeneinander isolieren, denn es sind real existierende Menschen, die eine Befugnis zur Abwägung von Leben gegen Leben daraus beziehen, dass sie in sich selbst den Funktions- und mithin den Träger und Repräsentanten von Sollensprinzipien gegen ihr bloßes

Mensch-Sein ausspielen und daraus jene Befugnis zur zweckgebundenen Instrumentalisierung ihrer Mitmenschen ableiten.

Denkt man den Menschen in dieser Weise als Umwelt all jener Systeme, die als Kürzel für das dienen, was am Menschen beobachtet werden kann – psychische Mechanismen und Auffälligkeiten, Aktions- und Reaktionsmuster, soziale Interaktionsgepflogenheiten, die auf gesellschaftlichen Status und auf Rollen hindeuten, bei bestimmten Emotionen blinkende Synapsenverbindungen, physische und vor allem physiognomische Eigenheiten, die soziale Kontakte erleichtern oder erschweren, die Gefährlichkeit assoziieren lassen usw. – , dann stärkt dieses Menschenbild Abwehrrechte. Freiheit wird mehr als „Freiheit von" und weniger als „Freiheit für" im Sinne von Anspruchsrechten interpretiert. Kritisch betrachtet könnte man nun sogar schlussfolgern, dass Menschen nur noch Rechte geltend machen könnten, in Frieden und unbehelligt von den Manipulations- und Gestaltungswünschen ihrer Mitmenschen zu leben, dass damit aber auch jene Rechte auf Hilfe und Unterstützung, kurz, auf Leidensminderung, hinfällig würden, die eben jene Eingriffe in die leibseelische Integrität notwenig zu machen scheinen.

7. Kontingenzbewusstsein und Leidverminderung

Insofern haben wir es bei der Titelunterscheidung von Unverfügbarkeit und Leidverminderung tatsächlich in gewisser Weise mit einem Ausschließungsverhältnis zu tun, dessen Sprengkraft einer übergeordneten Ethik bedarf, die innerhalb dieser tödlichen Gemengelage aus Abwehr- und Anspruchsrechten den Schaden möglichst gering und den Nutzen für die Menschen möglichst groß sein lässt. Geben Unterscheidungen nicht auf den ersten Blick zu erkennen, welche ihrer beiden Seiten den positiven und welche den negativen Wert bezeichnen, ist mithin die Präferenzstruktur nicht primär evident und dennoch unbezweifelbar, dass es sich nicht um eine bloße Aufzählung handelt, sondern eine Unterscheidung gemeint ist, dann verursacht die semantische Figur eine Irritation. Der Grund für diese Wirkung liegt in der Tatsache, dass Vorzugspositionen Teil moralischer Kommunikation sind. Mit dieser Feststellung berühren wir ein Thema, das gewissermaßen zwischen Moralphilosophie und Soziologie angesiedelt ist.[31] Deutlicher ist dieses Zwischen bezeichnet, wenn

[31] Siehe zu den Etappen der Befreiung der Sozialphilosophie aus der Umklammerung durch moralisierenden Neukantianismus und moralfreier Soziologie K. Röttgers: Kategorien der Sozialphilosophie (2002), S. 64ff.

man die Richtungen angibt, in denen Inklinationen der Frage- und Themenstellungen die stärkere Orientierung an einer der beiden Disziplinen verraten: Steht die Unterscheidung unter einem sozialphilosophischen Vorzeichen, dann lassen sich ethische Probleme nicht ausklammern. Das scheint anders im Falle einer Annäherung an die Soziologie, wenn die Menschenwürde betreffende Themen mit systemtheoretischen Mitteln traktiert werden. Benennt man jedoch den Gegenstand, dem angenähert oder der um der Objektivität wissenschaftlicher Erkenntnisse willen auf Distanz gebracht werden soll, dann tritt ein Einziges in den Vordergrund, nämlich die Kontingenz wertethischer und empirisch-analytischer Konstruktionen. Das aus Wertrelativismus und Pluralismus hervorgegangene Kontingenzbewusstsein verschränkt die disziplinären Zugangswege und beschränkt die Universalisierbarkeit präskriptiver Normen auf die vom Rechtssystem errichteten Grenzen und das in der Massenkommunikation herauskristallisierte „Gute".

Geht es um die Frage, ob ein Unverfügbares postuliert oder ein bloßer Appell an die Menschen gerichtet werden soll, dafür zu sorgen, das Leiden der Mitmenschen zu verringern, dann liegt die Antwort auf der Hand. Denn der erste Wert ist prohibitiver Natur und widerstrebt infolgedessen dem modernen Kontingenzbewusstsein. Der zweite Wert verweist auf ein Aufgabenfeld, das in die Zuständigkeit der Subsysteme fällt, ganz unmittelbar in dasjenige des medizinisch-technischen Systems, mittelbar in den Bereich aller übrigen Systeme, die für Sicherheit, Wohlstand, Bildung und Zukunftschancen Sorge tragen. Leidminderung durch medizinische Hilfe und Vorsorge, durch Friedenssicherung, durch Bedürfnisbefriedigung und die Erforschung von Bedingungen, die eine stete Optimierung dieser Leistungen möglich machen, tritt in der modernen Gesellschaft in Gestalt spezifischer Systemprogramme in das öffentliche Bewusstsein und nicht in Gestalt von Normen oder Werten, die sich in Bezug auf ihre Geltungsgründe zu rechtfertigen hätten.

Damit wäre die Ausgangsfrage nach der Präferenzstruktur unserer thematischen Unterscheidung wieder anders beantwortet. Im langen Nachkriegsstreit zwischen affirmativer und kritischer Soziologie wurde die von Th. Hobbes für das politische System aufgezeigte Problematik der Unterordnung des menschlichen Lebens unter die Bestandserfordernisse des Staates um des Überlebens der Menschen willen für alle übrigen Subsysteme durchgespielt. Es wurde offensichtlich, dass ein nicht mehr religiöser, sondern anthropologischer Moral verpflichtetes Legitimitätsdenken in letzter Konsequenz Rechte und Ansprüche nur in Übereinstimmung mit den Bestandsinteressen jener mächtigen Instanzen geltend machen ließ, die selbige zu sichern und zu gewähren in

der Lage sind. Der Abschied von der mittelalterlichen Ordo-Konzeption, nach der die Ordnung aller Dinge (von Gott) gegeben und nicht vom Menschen gemacht ist, suspendiert die Grundlage für ein Widerstandsrecht. Denn wie wollte man dem widerstehen, ohne dessen Leistungen Leben kurz und ekelhaft sein müsste, wie HOBBES den Naturzustand schildert. Fordert ein System, um die Erfüllung seiner Funktionen gewährleisten zu können, das Leben einzelner Menschen, so können Einsprüche gegen dieses Anerbieten im Falle gelockerter Rechtsvorschriften mit dem Argument zurückgewiesen werden, dass der Widerstand Leistende sein bisheriges Leben und Wohlleben jenen Einrichtungen verdankt, deren Kompetenz er nun zu beschneiden sucht. Dass diese Logik heute nicht an der Sicherheitspolitik Halt macht, sondern Weiterungen erfährt, wie sie vor dem Ende des kapitalistisch-kommunistischen Systemantagonismus nicht denkbar waren, zeigt sich an Themen wie Terrorismusbekämpfung, Embryonenverbrauch, Sterbehilfe, Freiheit der Wissenschaft und Wirtschaft. Letztere fordern und müssen geradezu einen unbegrenzten Ressourcenverbrauch fordern, um sich gegen die nunmehr weltweite Konkurrenz behaupten zu können.

Solche Entwicklungen scheinen zunächst nur die Peripherie ethischer Fragestellungen zu tangieren und zwar insofern, als sie ein Äquivalent für die blockierenden Wirkungen des Systemantagonismus suchen lassen. Dabei denkt man immer zunächst an Kontrollen. Welche übergeordnete Administration aber will Experten überwachen, deren Tätigkeit aufgrund überlegener Kenntnisse Außenstehenden intransparent bleibt. Diese entscheidende Frage, wer Experten sachverständig zu kontrollieren in der Lage sein könnte, gibt die modernisierte Fassung der aufklärerisch-vernunftphilosophischen Frage wieder, wer die Erzieher erziehen könnte. Selbiges Modell von Kontrolle, in dem eine höherstufige Vernunft gegen die in ihrer Unzulänglichkeit erkannten Repräsentanten einer bloß herrschenden Vernunft zum Einsatz kommt, ist freilich illusionär und deshalb längst jenem zweiten Kontrollmodell gewichen, in dem die blockierende Wirkung der systemfremden Vergleichsgesichtspunkte als Humanitätsgewinn einfach deshalb verbucht wird, weil die ungestörte Entfaltung der Eigenlogik und damit der Macht behindert wird.

Auf den ersten Blick scheint dem OTFRIED HÖFFE[32] zu widersprechen, wenn er an die Einsicht der experimentellen Wissenschaften appelliert, sich gemäß der Wissenschaftstradition seit FRANCIS BACON auf ein Humanitätsgebot ver-

[32] O. HÖFFE: Aufgeklärtes Eigenwohl. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 19.05.2003, Nr. 92, S. 8.

pflichten und dessen Einhaltung von der philosophischen Ethik als zuständiger Wissenschaft kontrollieren zu lassen. Wie diese freiwillige Unterwerfung unter das höhere Wissen ethischer Experten in einer Weltlage motiviert sein könnte, in der, wie HÖFFE schreibt, im „Konkurrenzsystem ‚Wissenschaft' geringere moralische Skrupel einen Wettbewerbsvorteil erbringen", bleibt nämlich im Dunkel. Denn „berufs- und standesethische Regeln", gegen die zu verstoßen mit Achtungsentzug bestraft wird, ahnden nur Betrugsmanöver. „Betrug" aber bezeichnet ein Verhalten, das systemeigene Standards verletzt hat. Aus dem „Eigeninteresse", die Reputation unter Kollegen nicht zu verlieren, lässt sich kein Argument dafür ableiten, weshalb die ethischen Standards abweichend von der Praxis der Subsysteme nicht mehr systemimmanent erarbeitet, sondern von außen, von den Experten der philosophischen Ethik, übernommen werden sollen. Andererseits reagiert HÖFFE mit seinem Appell auf eine gesellschaftliche Praxis zu allerlei Themen eingesetzter Ethikkommissionen, die von der philosophischen Ethik ein Expertenwissen erwartet, das weniger als „höhere Vernunft" und mehr als subsystemische Gegenmachtbildung wirkt. Hier macht sich allerdings störend bemerkbar, dass es sich bei der Ethik eben nicht um ein Subsystem eigener Art handelt, sondern dass vielmehr philosophische Fachvertreter mit den „berufs- und standesethischen Regeln" bestimmter Subsysteme sympathisieren oder diesen gegenüber kritische Distanz wahren.

Mit diesen Überlegungen zum Verhältnis von subsystemischem Präferenzcode und dem, was für den Menschen gut ist, nähern wir uns von der Soziologie her der im engeren Sinne ethischen Fragestellung, die im weiten Feld der Thematik über Menschenwürde und Menschenrechte aufgespannt ist. Da es in diesem Beitrag zunächst darum geht, die Fruchtbarkeit der differenztheoretischen Methode für die Beantwortung ethischer Fragen zu testen, ist dieser Zugriff von der Peripherie aus schon Teil der Antwort. Denn diese Methode nutzt eine Unterscheidung weniger zur kontrastierenden Gegenüberstellung zweier Entitäten wie Sein und Sollen. Sie verrechnet nicht die Differenz als solche, sondern die Differenz der Begleitumstände, die erst den Unterschied machen. Diese Begleitumstände sind in einem nachmetaphysischen ethischen Diskurs in gewissem Sinne durch die Annahme *kontingenter Sollensprinzipien* ebenso wie die *Kontingenz empirischer Hypothesen* über ein Sein determiniert. Dieses Kontingenzbewusstsein hat erst das bewirken können, was LUHMANN sehr nüchtern als Ursache für die Ablösung genuin ethischer Fragestellungen durch Systemprogramme angibt: Gut ist wirtschaftlich rentables Handeln, weil es kein gutes Leben ohne Wohlstand gibt; gut ist ein die Machtverhältnis-

se klärendes Handeln, weil es keinen Frieden ohne Gewaltmonopol und ohne Sicherheit vor Feinden gibt; gut ist ein die Verrechtlichung vorantreibendes Handeln, da es keine Gerechtigkeit ohne Rechtsstaat gibt; gut ist ein die Leistung steigerndes Erziehungs- und Bildungssystem, weil die Erfüllung aller genannten Funktionen für die Verteidigung des Standortes im internationalen Kräftemessen erforderlich ist.

Die Präferenz wechselt aber sofort von der Leidverminderung zur anderen Seite der Unverfügbarkeit, wenn berücksichtigt wird, in welchem Verhältnis der Begriff des Systems zu dem des Menschen steht. Die These dieses Beitrages lautet nun, dass ein weniger moralphilosophischer, sondern differenztheoretischer Umgang mit der Unterscheidung von Sein und Sollen die Probleme des modernen säkularen Menschen- und Weltbildes so weit verschärft, dass sich das Kontingenzbewusstsein gewissermaßen auf dem Zenit seiner Entfaltung aufzuheben beginnt. Um dies deutlich zu machen, müssen wir noch einmal auf die methodische Abweichung zurückkommen. Bei der Gegenüberstellung von Sein und Sollen wird weniger auf die Differenz der Maßstäbe, mithin die Differenz zwischen empirischer Validität und präskriptiver Norm, hingewiesen. Was verrechnet wird, sind weniger getestete und bestätigte Wirklichkeit auf der einen und Wünschbarkeiten sowohl im Sinne von Verbots- als auch von Erlaubnisnormen auf der anderen Seite. Verrechnet werden nun die Begleitumstände, die Annahmen über die Wirklichkeit und Annahmen über die gewünschte Wirklichkeit in einem bestimmten Licht erscheinen lassen. Wir haben oben bereits einen Begleitumstand herausgearbeitet, nämlich ein Menschenbild, das es nicht mehr erlaubt, das Sein des „bloßen" Menschen gegen das vom Funktionsträger repräsentierte Sollen auszuspielen. Gilt der Mensch als „undurchschaubare Komplexität", dann gewinnen Rechte und Pflichten im Zeichen dieses Menschenbildes ein Profil, das einem Menschenbild unvergleichbar ist, das den Subjektstatus hervorhebt. Da sich das Subjekt in Abgrenzung von einem Objekt profiliert, ist der andere Mensch, von der kognitiven Struktur dieses semantischen Begleitumstandes her gesehen, dem Urteil dessen unterworfen, der sich als selbstverwirklicht und als selbstbestimmt wahrnimmt. Im günstigen Fall wird ein anderer Mensch als Subjekt honoriert – dann fällt er in die Kategorie eines „Wir". Zumeist aber wird ihm die Stellung eines Objekts von Betreuung, Bildung, Disziplinierung, Veränderung, Therapierung, Zivilisierung und Bekämpfung zugewiesen.

Ein differenztheoretisches Menschenbild hingegen, das den Menschen nicht im Medium der Unterscheidung von Subjekt und Objekt ortet, sondern als das ausgeschlossene Dritte jeder Unterscheidung denkt, die zur Bezeich-

nung/Bestimmung des Menschen Verwendung findet, sind die kognitiven Voraussetzungen, unter denen Menschen einander begegnen, grundverschieden. Der Andere ist vom epistemischen Status frei, den er von seinen Mitmenschen zugewiesen bekommt – Subjekt oder Objekt. Während die Subjektkonzeption epistemischen und moralischen Rang zusammenzieht, sind beide im Falle der differenztheoretischen Konzeption entzerrt. Denn achten Menschen einander nur in dem Maße, in dem sie als selbstbestimmtes, selbstverwirklichtes Subjekt wahrgenommen werden, so erfolgt dies gewöhnlich nach standardisierten Richtlinien, die fixe Erkennungszeichen für das bereitstellen, was auf den ersten Blick als „autonomes, selbstverwirklichtes Subjekt", als „Westler" typisiert werden kann. Epistemisches und moralisches Schema im Menschenbild zu entzerren bedeutet hingegen, die Beobachterposition nicht mit einer moralischen Vorzugsposition und Überlegenheit auszustatten, sodass der Andere seinen Wert (Subjekt oder Objekt resp. „gefährliches Subjekt") vom Beobachter (Subjekt von Beobachtung) bezieht.

Den Menschen als undurchschaubare Komplexität jenseits beobachtungsrelevanter Unterscheidungen anzusiedeln, nimmt dem Beobachter jede moralische Vorzugsposition. Ein Beobachter ist nicht mehr das Subjekt von Erkennen und Handeln; er ist nur der Aktor, der eine Unterscheidung macht. Beobachten verleiht keinen Subjektstatus, sondern markiert nur eine System- im Sinne einer Selbstreferenz, für die alles, was jenseits der Grenze selbstreferenzieller Operationen als Fremdreferenz sichtbar wird, immer und notwendig nur Umwelt sein kann. Ein in der eigenen Umwelt auftauchender Mitmensch bleibt in seinem Wert und in seinem Existenzrecht vom Schema unberührt, dessen sich ein Beobachter bedient, um etwas unterscheidend bezeichnen zu können.

Dieses Entzerren von epistemischer und moralischer Dimension im Menschenbild erlaubt es, nicht nur die polemogenen, sondern die grausamen Seiten moralischer Kommunikation aus der Umklammerung durch verharmlosende Diskurse zu befreien. Diese lassen Vorurteile und Feindbilder auf psychische Anomalien, auf Abwehrmechanismen zurückführen, deren destruktive Auswirkungen durch Therapie und Aufklärung gesamtgesellschaftlich zu bewältigen in Aussicht gestellt wird. Wer aber nimmt den Weg zum Therapeuten, der in sich Spuren eines keimenden Moslemhasses entdeckt? Und wo sind die Massenmedien, die „Aufklärung" und „Vergangenheitsbewältigung" nicht ausschließlich an jenen Gruppen exerzieren, die längst als Opfer von Verfolgung und Ermordung anerkannt sind? Mit Verachten, Verfolgen und Vernichten von Andersartigkeit konstituieren sich Gemeinschaften, die eben diesen

Mechanismus der Selbstbehauptung und Selbststabilisierung zu dissimulieren verstehen, indem sie sich niemals an Menschen und Menschengruppen vergreifen, an denen sich vergriffen zu haben, ganze Epochen als unmenschlich haben verurteilen lassen. Es sind immer wieder neue und dieses Mal erwiesenermaßen „schuldige Terroristen" bzw. „potentiell schuldige Schläfer" und es sind garantiert selbstbestimmte Sterbewillige und garantiert noch nicht leidende Menschen im Frühstadium ihrer Entwicklung, die als das ganz Andere in eine nicht mehr menschenrechtsgeschützte Kategorie zu fallen beginnen, welche den grenzenlosen Kampf und ein grenzenloses Vernutzen erlauben.

8. Kontingenzsteigerung und Ethik

Ist Kontingenz steigerbar? Wenn ja, folgt daraus ein Zuwachs an Toleranz, Pluralität, oder folgt daraus nur Unsicherheit? Kontingenzbewusstsein gilt jedenfalls als Ausweis einer pluralistischen und wertrelativistischen Gesinnung, die an der eigenen in erster Linie die Wandlungsfähigkeit und damit auch die Offenheit für fremdkulturelle Einflüsse hervorhebt. Betrachtet man dieses Bewusstsein als Epigramm nicht nur eines multikulturellen, sondern auch eines experimentellen gesellschaftlichen Projektdenkens, dann kann dem Sein kein Sollen mehr gegenübergestellt werden. Dieser Schritt hin zur Entdifferenzierung von Sein und Sollen ist gewissermaßen irreversibel getan, seitdem zur moralischen und logischen Kontingenz die ontologische hinzugetreten ist. Sollen ist Sein-Sollen als sich selbst genügende Hervorbringung und Selbsthervorbringung.

Mit der Kontingenz moralischer Maximen sind wir seit der Überlagerung der religiös begründeten durch eine anthropologisch fundierte Moral vertraut. Was gut ist für den Menschen, leitet sich als Idee und Hoffnung bisher aus dem Idealbild eines mündigen und selbstbestimmten Subjekts her. Da Subjektsein aber nicht nur als Freiheit ermöglichende transzendentale Kategorie, sondern auch als ganz konkrete Vorstellung empirischer Subjekte gemeint ist, bleibt moralische Kontingenz diesem Verständnis vom Menschen eingeschrieben. Ähnliches gilt für die logische Kontingenz eines niemals absoluten, sondern stets irrtumsanfälligen Wahrheitsverständnisses. Dabei bleibt mit Ernst Tugendhat die begrenzte Möglichkeit der diskursethischen Bemühungen hervorzuheben, das Kontingenzbewusstsein in Schranken zu weisen und der reinen Beliebigkeit einen Riegel vorzuschieben. Jürgen Habermas[33] konstruiert

[33] J. Habermas: Wahrheit und Rechtfertigung (1999), S. 272.

ein „erkenntnisanaloges Verständnis von moralischem Wissen", in dem theoretische und praktische Vernunft und damit Wahrheit und Moralität in einem überprüfbaren Geltungsanspruch wieder zusammengedacht sind. TUGENDHAT[34] hingegen bezweifelt die Möglichkeit einer semantischen Zugangsweise zur Moralphilosophie mit dem Argument, man könne doch nicht im Ernst glauben, dass durch eine Analyse, wie man über Gutes und Schlechtes redet, ein Kriterium darüber zu gewinnen sei, was gut und schlecht ist.[35]

Wenn wir uns nun offensichtlich auch mit der moralischen und der logischen Kontingenz abzufinden haben und demnach mit konjunktur-, womöglich sogar modeabhängigen Vorstellungen von einem Guten und Bösen ebenso wie von sich überschlagenden Revisionen wissenschaftlicher Erkenntnisse, so schien doch bisher die ontologische Differenz ein fester Anker und Haltepunkt inmitten aller Unwägbarkeiten. Dieser sichere Boden unter den Füßen ruhte auf dem Fundament einer zweifachen Überzeugung: Ob etwas ist oder nicht ist, lässt sich ermitteln, indem Interessenlage und Geistesverfassung überprüft werden. Beide Unterscheidungen, die *ideologiekritische* zwischen Sein und Schein sowie die *therapeutische* zwischen Normalität und Anormalität/Irresein, versetzten in die Lage, die Verunsicherungen durch das nicht nur irrtumsanfällige, sondern Irrtümer produzierende empirisch-analytische Verfahren zu verkraften. Auch wenn morgen als widerlegt gelten wird, was heute „wissenschaftlich erwiesen" ist, so blieben doch immer noch die kritischen Intellektuellen, die hinter den verbrämten die wahren Interessen, und es blieben die Psychiater, die hinter den Wahrnehmungen den Wahn aufspüren. In beiden Fällen aber ist es die Autorität von Avantgarde und Therapeuten, die einem Abdriften des Kotingenzbewusstseins in anarchische Deregulierungen einen Riegel vorgeschoben hatte. Das bloß transitorische Expertenwissen und die konjunkturabhängige moralische Kommunikation, die ihre Kriterien aus den Denkverboten der *political correctness* bezieht, führte gesamtgesellschaftlich nicht zur Fundamentalkritik an den Grundfesten der westlich-abendländischen Kultur, weil selbige Kritik, wo sie vereinzelt aufgetreten war, rasch durch ein

[34] E. TUGENDHAT: Probleme der Ethik (1984), S. 60.

[35] Dasselbe Argument ließe sich in leicht abgewandelter Form gegen den vorliegenden Versuch anführen, die Systemtheorie für die ethischen Probleme der Menschenwürde und Menschenrechte in einer über die funktionalistischen Analysen LUHMANNS (Soziologische Aufklärung 5 (1990)) hinausgehenden Weise nutzbar zu machen. Denn wie ließe sich aus der Beobachtung der theoriegeleiteten Reflexion (Ethik) auf die Bedingungen, unter denen in der Gesellschaft Achtungskommunikation (Moral) vonstatten geht, ein Kriterium für Menschenwürde ableiten? Nicht aus der Funktion der Ethik für moralische Kommunikation, sondern ausschließlich aus den erkenntnistheoretischen Implikationen des Formenkalküls scheint dies möglich.

Machtwort des Platzes verwiesen werden konnte.[36] Das Kontingenzbewusstsein ist erst in dem Augenblick ausgereift, in dem die Unsicherheit des „auch anders möglich sein Könnens" die ontologische Unterscheidung ergreift, sodass eine vormoderne Heimsuchung durch „Beobachtungen des Unbeobachtbaren"[37] das Spirituelle bis Spiritistische in das Innere der exakten Wissenschaften holt und von dort aus ein Werk der Zersetzung betreibt.

Dieser Kulminationspunkt und eine dadurch ausgelöste Selbstüberwindung der Moderne, die in ein postmodernes Milieu entdifferenzierter Leitunterscheidungen hineinzieht, ist aus dem schlichten Grund die Stunde ethischer Reflexion, weil nunmehr Gesundheit (Normalität) und Transparenz (Öffentlichkeit/Offenlegung der Interessen) nicht mehr die verlorene moralisch-logische Letztgewissheit zu kompensieren vermögen. Alle gesellschaftlichen Diskurse, ob religiös-konfessioneller, humanistisch-säkularer oder szientistischer Couleur geraten in einen Strudel moralisierender Rezeption. Das hängt mit dem Vakuum zusammen, das die im Rückgang begriffene Orientierungsfunktion der therapeutischen und ideologiekritischen Unterscheidungen hinterlässt. Sobald moderne Substitute für die Unterscheidung von gut und böse als kontingent enttarnt sind und damit der Vorzugscharakter des Normalen und des Transparent/„Aufgeklärten" nicht mehr unzweifelhaftes Sein von Nicht-Sein trennt, legt sich das Fiktive und Imaginäre über alles Reale und Sichere wie ein Firnis, für dessen Beseitigung die Methoden fehlen. Die zunehmende Aggressivität, mit der weltanschauliche Besitzstandswahrung betrieben wird, ist das sicherste Zeichen einer um sich greifenden Verunsicherung.[38]

In dieser Situation ist ein Austesten neuer Denkansätze reizvoll. Dies müssen allerdings Ansätze sein, die das moderne Kontingenzbewusstsein nicht unterschreiten, sondern auf dem Niveau seiner konsequentesten Ausformulierung reflektieren. Wo dies getan wird, dort zeigt sich die Paradoxie einer Wertordnung, die der Kontingenz aller Werte den Rang einer Letztgewissheit zuerkennt. Denn als Axiom taugt Kontingenz schon deshalb kaum, weil es, auf sich selbst angewandt, verschwindet. Wenn alles auch anders möglich ist und damit als bloße Konstruktion evident, so trifft dies für eben diese Über-

[36] So gelang es HABERMAS über Jahre, die französischen Poststrukturalisten, die ihn links überholt hatten, mit dem ideologiekritischen Analyseinstrument als „Neue Rechte" zu stigmatisieren, um auf diese Weise Übersetzung und Abdruck im Suhrkamp-Verlag zu verhindern.

[37] O. JAHRAUS/N. ORT: Beobachtungen des Unbeobachtbaren (2000).

[38] Siehe dazu JUDITH BUTLER: Kritik der ethischen Gewalt (2003), die unter Bezugnahme auf TH. W. ADORNOS Moralanalyse im zeitgenössischen Wertediskurs ein Moment ethischer Gewalt insofern erblickt, als die kämpferische, Gewaltmittel einschließende Moralisierung einem sittlichen Ethos gilt, der anachronistisch geworden ist.

zeugung zu, die eben noch zum Herzstück dessen erklärt worden war, was dem westlichen Wertebewusstsein in Form unverbrüchlicher Menschenrechte und einer unantastbaren Menschenwürde gegenübergetreten war. Auch das in seinem Kern als Kontingenzbewusstsein beschreibbare westlich-abendländische Weltbild zeigt sich nun als der Versuch, die Paradoxie „notwendiger Kontingenz" aufzulösen. Da Kontingenz die andere Seite der Notwendigkeit bezeichnet, kann sich Kontingenz niemals in Notwendigkeit verwandeln. Deshalb bietet der Etikettenschwindel eine Versuchung, der kaum zu widerstehen ist. Die Menschenrechte werden nun zum Gradmesser für die Übereinstimmung mit dem kulturbedingten „way of life„ der von jenem „auch anders sein Können" zeugt.

Als verfassungsrechtliche Topoi bezeichnen Menschenwürde und Menschenrechte aber dem Menschen als Menschen entgegenzubringende Achtung und zuzuerkennende Rechte. Markieren sie nicht mehr die Seite der Notwendigkeit, sondern wechseln auf die der Kontingenz über, so verlieren sie gänzlich jeglichen Sinn. Denn wird der Begriff des Menschen ebenso wie die seinem Menschsein zukommenden Rechte gleichsam verhandelbar, zu einer kontingenten Zuschreibung von Diskursgemeinschaften, dann tritt die Frage ganz in den Hintergrund, ob das in der Präambel zum Ausdruck gebrachte Rechtsverständnis ein positives oder ein überpositives ist. Das im Rechtssystem verwirklichte Kontingenzbewusstsein schützt dann ohnehin nicht mehr alle Menschen, sondern nur noch diejenigen, die sich die Gesellschaft – das in Massenmedien und Funktionssystemen konstruierte „man" – zu schützen vornimmt. Aus Menschenrechten sind nun unter der Hand Bürgerrechte geworden.

Die Frage kann demnach nicht sein, ob die zusammen mit ihrem von Metaphysik geläuterten Axiom sich selbst verabschiedenden Formeln der Menschenwürde und der Menschenrechte nur durch einen Theorieansatz gerettet werden können, der von der paradoxen Konstitution derselben ausgeht. Die Frage kann lediglich sein, wie die Wiederbegründung dieser ethischen Minimalformeln moderner aufgeklärter Gesellschaften im Einzelfall gelingen könnte. Kurt Röttgers[39] scheint den ersten Teil der Frage in seiner Besprechung der beiden Bände,[40] die das angesprochene Problem an den aktuellen

[39] K. Röttgers: Die theoretische Auferstehung des Menschen (2005).

[40] Es handelt sich um eine Besprechung meiner beiden Bände zum Thema, „Menschenmaterial. Zur Neubegründung von Menschenwürde aus systemtheoretischer Perspektive" und „Postmoderner Terrorismus. Zur Neubegründung von Menschenechten aus systemtheoretischer Perspektive". In: ETHICA 13 (2005) 3, 281ff.

Themen sicherheits- und biopolitischer Herausforderungen abzuarbeiten suchen, zu bejahen. Offen bleibt indes, wie die Nichtkontingenz, das Nicht-Verhandelbare honoriert werden kann, ohne in fundamentalistische Begründung abzugleiten.

II. LEIDVERMINDERUNG

Ausgehend von dieser äußerst fruchtbaren zugleich Würdigung und Distanzierung von Vorstößen in Richtung einer *theoretischen Auferstehung des Menschen angesichts praktischer Prozesse der Entdifferenzierung*[41], soll im Folgenden auf die beiden Alternativen im Umgang mit jener Paradoxie noch genauer eingegangen werden, in die sich jeder Diskurs über Menschenwürde und Menschenrechte dann verstrickt, wenn als Begriffskern die leib-seelische Integrität anerkannt ist. Die vielfältigen und einander widersprechenden Bedürfnisse müssten unter dieser Voraussetzung als nachrangig erklärt werden, als etwas, das die zunächst leere Formel der Integrität mit Inhalt füllt und damit jenes Anforderungsprofil der Grundrechtsnormen zeichnet, das von der politischen Programmatik aufgegriffen und umgesetzt werden kann.

1. Zur Bedingung möglicher Leidverminderung

Die Unterscheidung eines Begriffskerns von einem Begriffshof ist ein probates Mittel, um innerhalb der Menschenwürdeformel eine Präferenzstruktur zu etablieren, die erst in die Lage versetzt, mit dem unüberschaubaren und in sich widersprüchlichen Menschenrechtskatalog umzugehen. Was diese Differenz von Kern und Hof zu regeln hat, ist zunächst das Verhältnis, in dem Abwehr- und Anspruchs- oder Verfügungsrechte zueinander stehen. Die beiden von Hartmut Kress[42] zum Kern gezählten Schutz- und Freiheitsrechte geben diesen Zwiespalt wieder. Das erste akzentuiert Anspruchs- und Verfügungsrechte. Denn um Schutz gewährleisten zu können, bedarf es Macht und Einfluss, die durch Freiheitsbeschränkung bei den Schutzbefohlenen und Machtunterworfenen erkauft werden. Das zweite akzentuiert Abwehrrechte. Bezogen auf die Abwägungsproblematik im sicherheitspolischen Kontext werden diese von Reinhard Merkel[43] umrissen: „Wer das *Recht* eines Helfers behauptet,

[41] K. Röttgers: Die theoretische Auferstehung des Menschen (2005).
[42] H. Kress: Menschenwürde (2005), S. 231.
[43] R. Merkel: Können Menschenrechtsverletzungen Militärinterventionen rechtfertigen? (2004), S. 125.

Unschuldige zu töten, um viele andere Unschuldige zu retten, behauptet damit zugleich eine *Pflicht* der Getöteten, ihr Leben zugunsten anderer zu opfern".

MERKEL nennt damit beim Namen, worum es eigentlich bei der Debatte um Begriffskern und Begriffshof geht, nämlich um die Abwägung des einen Menschenlebens gegen das andere. Nur in diesem Fall kommt das demokratische Mehrheitsprinzip an die Grenze seiner Problemlösekapazität. Das ist bei der Kontroverse um die Priorität Embryonenschutz vs. Forschungsfreiheit nicht anders. Denn eine thematische Zuspitzung erfährt hier die Differenz von Abwehr- und Verfügungsrechten allemal, wenn hingenommen werden muss, dass im Begriff des Menschen weder qualitative noch quantitative Differenzierungen konsensfähig sind. Das so einleuchtende Argument, eine Gesellschaft sei humaner, die um einer möglichen Heilung leidender Kranker willen mit größter Wahrscheinlichkeit noch nicht leidende Blastozyten resp. Föten resp. Embryonen resp. Säuglinge[44] für eine wissenschaftlich medizintechnische Vernutzung freigibt, setzt genau das voraus, was die aufsteigende Linie vom unsichtbaren zum sichtbaren Menschsein nicht möglich sein lässt, nämlich den Leidensvergleich innerhalb einer Vergleichsgruppe, der die Vergleichenden selbst nicht angehören. So scheint es keinen zweifelsfreien Rückschluss vom Desiderat der Leidverminderung zum Leidensvergleich zu geben und damit zu einem Kriterium, das sich unabhängig vom Votum des betroffenen Leidenden aufdrängt.

Sobald Leidverminderung gegen das Konstruieren einer Grenze menschlicher Verfügungsgewalt ausgespielt wird, drängt sich der Leidensvergleich als nicht einlösbares übergeordnetes Desiderat auf. Und weil dies so ist, entsteht der Verdacht, dass es sich letztlich weniger um einen Vergleich und mehr um einen Tausch handelt: Da immer nur die Betroffenen selbst Auskunft über ihr Leiden zu geben vermögen, enthüllt sich die Suche nach einem Vergleichsgesichtspunkt, der den Einspruch potenziell Behandelter, zweckgebunden Verwerteter, benutzter, vernutzter oder als Kollateralschäden in Kauf genommener Exemplare der Gattung Mensch zu übergehen erlaubt, als bloßer Leidenstausch. Und da die Gemeinsamkeit zwischen dem Beobachter des Leidens und dem beobachteten Leidenden bloße Konstruktion, wenn nicht gar pure Projektion ist, dürfte es nahe liegen zu sagen, dass dieser Tausch in der Regel

[44] Was heute nicht diskutiert wird, das kann morgen heftig umstritten sein. An dieser Stelle muss daran erinnert werden, dass bis vor wenigen Jahren Operationen an Säuglingen ohne Narkose durchgeführt wurden, weil von der noch nicht ausgebildeten Leidensfähigkeit ausgegangen wurde. Erst der von Pränatalpsychologie und Traumaforschung erbrachte „empirische Gegenbeweis" hat ein Abrücken von dieser Praxis bewirkt.

zum Vorteil des Beobachters getätigt wird. In einem logisch zu Ende gedachten Utilitarismus wird diese Konsequenz nicht verhehlt. Die „Bedürfnisse und Wünsche" lebensfähiger Lebewesen, die PETER SINGER[45] zum speziesunabhängigen Kriterium für den Lebensschutz macht, sind so radikal als bloße Konstruktion des Beobachters gedacht, dass die ethische Schutznorm den Weg vom projizierten zum ureigensten Leiden des Beobachters nimmt. Bei diesem angekommen, schlägt der Leidensvergleich zugunsten des Beobachters aus, sodass die Lebenserhaltung desjenigen Lebewesens – welcher Gattung auch immer angehörend – erstrangig wird, dessen Verlust beim Beobachter das meiste Leiden verursacht und das kann im Einzelfall zugunsten eines Tieres und zu Lasten eines Menschen ausfallen.

Wie steht es nun aber um jene Fälle, bei denen eine Relativierung des Tötungsverbots, bei Ärzten ein Verstoß gegen den hippokratischen Eid, allein aus der Achtung vor dem Willen des Anderen gefolgert wird? Obgleich (und weil) im Plädoyer für aktive und/oder passive Sterbehilfe dieser Wille des Individuums als Folge der „Nichthintergehbarkeit der menschlichen Individualität und Freiheit"[46] zum Wert ersten Ranges erklärt ist, drängt sich dieselbe Logik auf, die wir soeben aus der gegenteiligen Position der Missachtung des Einspruchs der Betroffenen abgeleitet hatten. Denn dieser Wille lässt sich in einer in ethische Dimensionen vorstoßenden rechtstheoretischen Konklusion, die vom Recht zu sterben ein Recht und selbst eine Pflicht zu töten meint ableiten zu können, nicht als beobachtungsunabhängige Kategorie ins Spiel bringen. Damit wiederholen sich die Probleme, die bei der zum ethisch-rechtlichen Leitbegriff erhobenen Leidverminderung aufgetreten waren. Da „freier Wille" nur im Medium der Selbst- und Fremdbeobachtung kommuniziert und nur als kommunizierter zur Norm generalisierbarer Rechte (zu sterben) und sogar Pflichten (zu töten) werden kann, stehen sich in einem Legitimitätsdiskurs, der das Für und Wider von Sterbehilfe auslotet, prototypisch zwei autonome Subjekte einander gegenüber. Der Beobachter des (fremden) freien Willens sieht sich einem Anderen gegenüber, bei dem jedoch nicht von vornherein sicher sein kann, ob es sich um ein autonomes Subjekt oder ein Objekt (von Betreuung) handelt, bei dem diese Autonomie vorübergehend oder definitiv ausgesetzt ist. Bevor die innerethische Frage überhaupt gestellt und dann beantwortet werden kann, ob aus einem Recht des Einzelnen zu sterben für An-

[45] P. SINGER: Praktische Ethik (1994), S. 251.

[46] So jetzt der leidenschaftliche Artikel „Von der Pflicht zu töten. Und dem Recht zu sterben" des Rechtssoziologen KLAUS LÜDERSSEN in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 21.03.2006, Nr. 68, S. 36.

dere eine Pflicht erwächst, zu töten, oder auch nur das Recht zu einer solchen Tat, muss die epistemologische Frage gestellt und beantwortet werden, ob der Beobachter eines fremden Willens ein bloßer Beobachter im formallogischen Sinne der differenztheoretischen Axiomatik ist, oder ob er berechtigt sein kann, sich selbst zum Subjekt in dem Sinne aufzuschwingen, dass seine Auslegung der vom Anderen gesendeten deutlicheren oder undeutlicheren Signale für einen Todeswunsch Tötungslizenzen erteilt bzw. -pflichten auferlegt.

Dieselbe Drift vom Wert der Leidensverminderung über den Leidensvergleich zum Leidenstausch lässt sich auch hier ausmachen. Denn auch in diesem Fall besteht das eigentliche Problem, wie KLAUS LÜDERSSEN betont, weniger im Missbrauch, den zu vermeiden keine einzige ethische Maxime in der Lage sein kann. Es geht um jene Fälle „in denen ein klarer Wille nicht zu erkennen ist, vielleicht sogar deshalb nicht, weil er nicht mehr artikuliert werden kann". Was oben der Leidensvergleich, das ist nun der Vergleich von Willensäußerungen bzw. von „Willensindizien". Bereits an dieser Stelle wird sichtbar, wie sich die gesamte Argumentation vom leidenden Sterbewilligen weg und hin zum Beobachter von relevanten Indizien verlagert. Nach LÜDERSSON sprechen nämlich die prinzipiellen Schwierigkeiten, den „autonomen Willen" nicht erkennen zu können, keineswegs gegen die Pflicht zur Sterbehilfe. Denn „solange der Wille, aufgrund welcher Indizien auch immer, vermutet werden kann, sind Lösungen ohne weiteres möglich." Für den Fall, dass der Wille dessen, der sterben will, einen Dritten nicht zu überzeugen vermag, biete sich an, diesen Willen nicht etwa zu ersetzen – denn damit wäre die Fremdbestimmung zementiert. Einen Ausweg aber biete die „korrigierende Wertung".

Was aber könnte Letztere von Missachtung und tendenziösem Sinnverstehen im Kontext einer biopolitischen Norm unterscheiden, die am „sozialverträglichen Frühableben" orientiert ist, wenn nicht einzig die unterstellte Gesinnung des Beobachters, der selbiges nicht tut? Auch hier ruht die gesamte Last legitimer Vergabe von Tötungslizenzen auf den erwiesen schwachen Schultern der *intentio recta*, die zumal in einer Zeit als bloß subjektive vorauszusetzen ist, in der sich das Kontingenzbewusstsein gegen absolute Wahrheitsansprüche sperrt. Warum aber, so muss weiter gefragt werden, sollten bevölkerungspolitische Gründe der Kostenreduzierung im Gesundheitswesen (die anderen Menschen wieder zugute kommen könnte), warum also sollte nur die am Individualsubjekt und nicht ebenso die am Kolletivsubjekt orientierte „Absicht" als „gute" verbucht werden können?[47]

[47] TILO HELD: Suizid als Krankheit (2003), S. 171, beschreibt diese Logik wie folgt: „Innerhalb

Man sieht, dass die Fragen und die Probleme immer die gleichen bleiben, auch wenn „wir" heute in all diesen Dingen anders zu denken scheinen als unsere verpönten Vorfahren. Ebenso wie das werthierarchische Denken keine Argumente gegen die Metamorphose der Leidensminderung über den Leidensvergleich zum Leidenstausch aufzubieten vermag, so wird das Plädoyer für die Sterbehilfe Zeuge einer unvermeidlichen Substitution des „individuellen freien Willens" durch das „Willensindiz" und schließlich durch den Willen des Beobachters, der dafür verantwortlich wird, ob die „korrigierende Wertung" des unerkannten fremden Willens als Willen zu leben oder als Wille zu sterben interpretiert werden soll.

Der Leidensvergleich mag ebenso wie die Sterbehilfe im Einzelfall gelingen und gute Wirkungen zeitigen wie überhaupt alles, was Menschen zu unternehmen in der Lage sind, und dazu gehört: töten, bekriegen, foltern. Immer lassen sich Fälle nennen, in denen Handlungen, die gemeinhin als Vergehen oder sogar als Verbrechen gelten, ein kleineres Übel sind: der Tyrannenmord liefert das prominente Beispiel. An dieser Stelle kommt ein Verhältnis zum Tragen, das wir hier in der nötigen Ausführlichkeit nicht behandeln können, obgleich die Suche nach den theoretischen Grundlagen einer ethischen Schutznorm, die das aufzubewahren erlaubt, was der Positivierung der Menschenrechte zum Opfer zu fallen droht, wichtig ist. Gemeint ist das Verhältnis von Norm und Ausnahme. Bemühungen um eine Lockerung des Tötungsverbots im bio- und im sicherheitspolitischen Bereich nehmen diesen Weg der Verrechtlichung jener Ausnahmen von der Regel, dass Menschen, in welchem Entwicklungsstadium und in welcher moralischen Verfassung sie sich auch befinden mögen, nicht getötet werden dürfen.

Wie in modifizierten Anwendungsformen der Bellum-iustum-Lehre auf den Antiterrorkampf heute deutlich wird, nimmt die kontinuierliche Enttabuisierung des Tötens genau diesen Weg der Verregelung der Ausnahmen von der Regel. Angesichts der Gefahren, die von Terrorattacken ausgehen, insistiert Martin Walzer auf einem flexiblen Umgang mit den als Ausnahmeregeln konzipierten Bedingungen, die erfüllt sein müssen, um einen Krieg als gerecht bezeichnen zu können: verhältnismäßige Mittelwahl (Proportionalität), rechte Absicht (*intentio recta*), Immunität der Nichtkombattanten, rechtmäßige Herr-

menschlicher Gesellschaften, welche den individuellen Wunsch zu sterben zu ihrer eigenen Sache machen, ist es undenkbar, dass nicht der Tötungswunsch der Gesellschaft stärker wird als der Tötungswunsch der Individuen." Er unterstützt diese Logik mit einem umfangreichen Daten- und Faktenmaterial zur Praxis der Sterbehilfe in Holland. Dieses belege, dass bei 28 bis 40 Prozent der Getöteten kein Sterbewunsch geäußert worden sei.

schaft (*legitima potestas*). In äußersten Notfällen sei es erlaubt, unmoralisch zu handeln[48], und das bedeutet, die genannten Ausnahmeregeln zu missachten. Dieser Wettlauf von Regel und Ausnahme führt nicht zu einem Mehr an Regelung, sondern zur Entdifferenzierung des Regel/Ausnahme-Schemas. Auf deren Hintergrund führt die unaufhaltsame Vermehrung jener Bedingungen, unter denen Tötung erlaubt ist, zum Abbau des Tötungsverbots.[49]

Offensichtlich gibt es kaum zu überschätzende Schwierigkeiten, Leiden zu quantifizieren, um auf diesem Wege zu einem qualitativen Maßstab der Bewertung zu gelangen und Schwierigkeiten, den Verstrickungen des Beobachters mit dem Beobachteten, der Verwandlung des „Leidensvergleichs" in „Leidenstausch" und des „freien Willens zu sterben" in die „korrigierende Wertung" auszuweichen. Nimmt man jedoch Abstand vom objektivierenden Verfahren und sucht Leiden vom Opfer aus zu denken, dann bekommt man es mit der ganzen Empfindungsbreite der conditio humana zu tun und den höchst subjektiven Erfahrungen, die ein einheitliches Bild gar nicht entstehen lassen. Jedenfalls ist es nicht möglich, körperliches gegen seelisches Leiden auszuspielen und vice versa. Die Ausdehnung der Sterbehilfe auf sog. Suizidgefährdete, die aus seelischen Gründen den Tod wünschen,[50] markiert vor dem Hintergrund der epistemischen Probleme der Identität des Beobachters mit dem, was er unterscheidend bezeichnet, als kaum noch einzugrenzende Tötungslizenz für sicherheits- und biopolitische Funktionsträger.

Die Argumentation, mit der Lüdersson dieser Gefahr zu wehren sucht, ist symptomatisch und ein weiterer Hinweis auf die Automatik, mit der ein echter oder hypostasierter Wille des Opfers (Todeswilliger) vom Willen des Täters (die korrigierende Wertung vornehmende Beobachter) absorbiert wird. Beim Beobachter seien nämlich „ziemlich sichere Intuitionen" anzunehmen, die im Falle einer bekundeten allgemeinen „Lebensunlust" „keinen besonderen Grund" für eine Verpflichtung sehen ließe, dem Todeswunsch nachzugehen. Die Wahl der semantischen Klaviatur, die als Ausdrucksmedium gewählt wird, steuert die Empfindungstiefe jenes Beobachters, der befugt sein soll, über Le-

[48] M. Walzer: Erklärte Kriege (2003), S. 64.

[49] Siehe dazu G. Brücher: Säkularer oder fundamentalistischer Interventionalismus (2005), S. 415ff.

[50] Siehe zu den Widersprüchen einer psychiatrischen Gedenkkultur, die an die „Gewalt gegen psychische Kranke" erinnert, und zur aktuellen Diskussion, ob eine „neue Euthanasie" zur akzeptierten Behandlungsmethode für suizidgefährdete Depressive werden soll, Asmus Finzen (Leiter der Abteilung für Sozialpsychiatrie an der psychiatrischen Klinik des Kantonsspitals Basel): „Die Anmaßung einer neuen Euthanasie". In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 13.3.2000, Nr. 61, S. 52.

ben und Tod eines Anderen zu entscheiden. Mit welchem Recht aber wird ein bis zum Todeswunsch sich steigerndes seelisches Leiden als „Lebensunlust" trivialisiert? Es ist der Zynismus eines Argumentationstypus, der in Unkenntnis der Formtypik unterscheidenden Bezeichnens die geringen Chancen der „Intervention in komplexe Systeme" verkennt. Die „Intervention" aber beginnt nicht erst mit der steuernden Manipulation (zum Wohle des Anderen), sondern mit genau jenem beschriebenen Drift von der „Leidverminderung" zum „Leidenstausch" und von der „Achtung vor dem freien Willen, zu sterben" zur „korrigierenden Wertung". Diese Verlegenheit könnte zum Rückzug aus den großsprecherischen wissenschaftlichen Analysen motivieren, die Opfer durch eine totalisierende Beobachterperspektive vergewaltigen oder die umgekehrt in der Konzentration auf die Perspektive der Opfer in Wahrheit nur die Öffentlichkeitsarbeit von Opfervereinen honorieren. Ein Opferstatus aber ist ein Machtstatus, der jenen Menschen gerade verwehrt ist, die von laufender Feindbildproduktion erfasst sind.

2. Zur ethikrelevanten Dynamik unterscheidenden Bezeichnens

Unsere bisherigen Überlegungen lassen Konturen eines Bildes erkennen, das für die Praxis informativ sein könnte. Dagegen spricht jedoch, dass sich jede Parteinahme im bio- und im sicherheitspolitischen Streit unvermeidlich in Paradoxien verstrickt. So verwandelt die Entscheidung, an einem Unverfügbaren festzuhalten, dieses im laufenden Wertediskurs sofort in Verfügbares, indem immer mitentschieden werden muss, was *in concreto* der Verfügung entzogen werden soll. Einigt man sich aber in Anbetracht der Tatsache, dass Unverfügbarkeit jenseits gesellschaftlicher Konstruktion dessen, was als solches zu bezeichnen ist, unzugänglich bleibt, auf eine permissive Haltung, dann läuft man nur einer anderen Paradoxie in die Arme. Denn der Konsens, der an die Stelle von Letztgewissheiten tritt und im gemeinsamen Wunsch nach Leidverminderung gewissermaßen primär evident erscheint, zeigt sich dort, wo er gegen die leib-seelische Integrität als Unverfügbarem auftritt, als bloßes Votum für die Verfügung mächtiger Funktionsträger über ihre Mitmenschen. Die Selbstermächtigung der Spezialisten muss tabuisiert, muss zum Unverfügbaren werden, um Leidverminderung gegen ein Festhalten an leib-seelischer Integrität als Unverfügbarem ausspielen zu können.

Da wir ganz offensichtlich nicht um Werte, sondern nur um Modi der Paradoxieauflösung streiten, sollte man sehr genau darauf achten, wie durch das

Spiel mit der Zweiseitenform einer Unterscheidung für Meinungen geworben werden kann, ohne sagen zu müssen, dass es in Wahrheit um die Frage geht, unter welchen Voraussetzungen und ob überhaupt das eine gegen das Leben eines anderen Menschen abgewogen werden kann.[51] Worum es in dem aktuellen Diskurs geht, ist die Neubestimmung des Verhältnisses von Tötungsverbot und Tötungserlaubnis. Mit dieser Unterscheidung aber sind die theologischen, philosophischen und wissenschaftlichen Bedingungen möglicher Vergesellschaftung des Menschen überhaupt berührt.

Achtet man nun auf die besondere Dynamik unterscheidenden Bezeichnens, die im Falle der hier nicht willkürlich gewählten Leitunterscheidung von Unverfügbarkeit und Leidverminderung in Gang kommt, dann leuchtet auf den ersten Blick ein, weshalb eine Zeit, die der Tendenz nach die moralisch-rechtlichen Behinderungen ihrer Gestaltungsfreiheit abzuschütteln sucht, diese und nicht etwa Tötungsverbot und Tötungserlaubnis zur Leitunterscheidung gesellschaftlicher Legitimitätsdiskurse erhoben hat. Denn der Widerspruch, der bei Letzterer offensichtlich ist, verwandelt sich in Ersterer in eine Dialektik. Das funktioniert folgendermaßen: Dem Unverfügbaren als einer theologisch-philosophischen Chiffre ist die Leidverminderung als Antiwert konfrontiert. Sie enthält in dieser Form all jene Implikationen, die diesem Antiwert eigen sind. Die Negation von Unverfügbarkeit aber ist Verfügbarkeit, die auf diese Weise mit der Leidverminderung verschmilzt, sodass mit gutem Grund und logisch folgerichtig auch die umgekehrte Konklusion gilt: Kann Leiden nur wirkungsvoll vermindert werden, wenn man nicht der Verfügung entzieht, was zur Verwirklichung des guten Zwecks vonnöten ist, dann bedeutet auf Unverfügbarkeit und d. h. auf der Unantastbarkeit von Leib und Leben zu insistieren, Leidvermehrung. Koppelt man Erst-, Zweit- und Drittcodierung auf diese Weise, dann kommt man zu viererlei Gleichungen:

Leidverminderung = Verfügbarkeit
Unverfügbarkeit = Leidvermehrung
Leidverminderung = Tötungserlaubnis
Tötungsverbot = Leidvermehrung

In dieser automatischen Sinnverknüpfung, die sich in der gewählten Unterscheidung einstellt, wird anschaulich, wie sehr unterscheidendes Bezeichnen den Menschen in seinem Wunsch zu leben und gut zu leben verfehlt.

[51] Wo diese Frage im Prinzip negativ beantwortet wird, wie bei Reinhard Merkel (Können Menschenrechtsverletzungen Militärinterventionen rechtfertigen? (2004), S. 125f.), dort sind unüberschreitbare Grenzen von Verfügungsrechten benannt.

Genau dies sucht die Systemtheorie mit der Externalisierung des Menschen zum Ausdruck zu bringen. Wie immer dem Menschen im Schnittpunkt von Unterscheidungen anzunähern gesucht wird, diese verweisen in ihrer Aussage letztlich auf den Aktor, der eine Unterscheidung macht und nicht auf das, was Menschen sind und was sie wollen. Dieser Begriff des Aktors im Sinne einer Referenz von Bezeichnung und Bestimmung aber ist ebenso wie der des Beobachters nur noch als Funktionsstelle für Zurechnungen gedacht. Gerade die Automatik der Assoziation, die unsere Leitunterscheidung in Gang setzt, wirft einen Blick auf die Geisteshaltung, die den Aktor antreibt – wer immer als solcher fungiert, ein Individuum, eine Nation, eine politische oder Kulturgemeinschaft.

3. Tötungsverbot und Leidvermeidung

Über den besonderen – abendländischen – Beobachter informiert die Art und Weise, in der unsere Unterscheidung gehandhabt wird, nämlich als eine kontradiktorische, in der die beiden Seiten als unvereinbar erscheinen. Das ist aber nur einleuchtend, wenn die eine Seite als Verbotsnorm und die andere als Erlaubnisnorm, beide Seiten mithin als Tun interpretiert werden, nicht aber für den Fall, dass statt Leidverminderung, Leidvermeidung gemeint ist. Mit diesem Begriff, den RÖTTGERS[52] dem Unverfügbaren gegenüberstellt, gilt die Präferenz nicht mehr einem Tun, sondern einem Unterlassen, einem Nicht-Tun.[53] Damit verlagert sich das Gewicht der Legitimitätsfigur vom Bestimmten zum Unbestimmten. Das Vermeiden bezieht im Gegensatz zum Tun seine Rationalität nämlich nicht aus einer kausalen Logik, die im Handeln ein Mittel zur Verwirklichung des Zwecks der Leidverminderung sehen ließe. Weil der Wert alles dessen, was als Mittel zum Zweck Verwendung findet, gering ist, und die zweckrationale Logik zudem ein Wissen über die Folgen des Handelns voraussetzt, hat der von MAHATMA GANDHI seit dem beginnenden zwanzigsten Jahrhundert ausgehende alternative Legitimitätsdiskurs ein Modell bevorzugen lassen, das im Sinne der fernöstlichen Ethik die Leidvermeidung an den bedingungsfreien Verzicht auf die Verfügung über fremdes menschliches Le-

[52] K. Röttgers: Die theoretische Auferstehung des Menschen (2005), S. 287.

[53] Auch bei der Verbotsnorm, die ein Unterlassen bewirken möchte, liegt der Akzent auf dem Handeln, das Andere zwingt, und nicht auf der (immer freiwilligen) Bereitschaft, etwas nicht zu tun. Eine utilitaristische Ethik, die Handlungen nach ihren Konsequenzen beurteilt, macht nicht diesen Unterschied zwischen Handeln und Unterlassen. Siehe SINGER: Praktische Ethik (1994), S. 264. Die Kalkulation der Konsequenzen – in der Praxis: der nichtentscheidbare Streit um die einzig richtige Prognose – wird zur Voraussetzung für die ethische Reflexion.

ben knüpft. MARTIN BUBER[54] führt die abweichende Handlungslogik darauf zurück, dass GANDHI das Zweck/Mittel-Schema durch das von Weg und Ziel ersetzt. Entwertung und Instrumentalisierung finden hier keine Stütze im kognitiven Schema, dessen sich der Handelnde zur Rechtfertigung der Opfer ebenso wie der unerwünschten Neben- und Folgewirkungen seiner Ein- und Übergriffe bedient.

Während einem der zweckrationalen Logik folgenden Handeln die mangelnde Steuerbarkeit hochkomplexer Systeme zum Verhängnis wird und sich deshalb nur noch als postmodernes Selbstzweckdenken behaupten kann, bleibt die teleologische Chiffre von Weg und Ziel von diesen Einsichten unberührt. Denn Rationalität wird nur einem Gewussten und Bestimmbaren zugestanden. Das Abwägen von Menschenleben gegen Menschenleben erscheint nur akzeptabel, wenn die Berechnungen richtig waren und die Militärintervention als kostensparender Blitzkrieg mit „Null Toten" (auf der eigenen Seite) Demokratie in despotisch regierte Länder importiert, oder, das durch Embryonenverbrauch und Sterbehilfe gelockerte Tötungsverbot der Zielgruppe wirklich zugute kommt, kurz, die Effektivität das Handeln legitimiert. Indes hat sich gezeigt, dass „Effektivität" nicht empirisch validierbar ist, weil jedes Scheitern als *verfrühte Diagnose* oder als *falsche Zurechnung* dementiert werden kann: Nicht die Intervention (in fremde politische und kulturelle Systeme bzw. komplexe genetische und hirnphysiologische Strukturen) ist dann gescheitert, sondern sie ist zu früh beurteilt und ausbleibende Erfolge sind den Falschen zugerechnet worden, der „Koalition der Willigen" und nicht den „Terroristen", den Anthropotechnikern und nicht den politisch-rechtlichen Restriktionen der Forschungsfreiheit, die bisher nicht alle Mittel hatte ausschöpfen lassen.

Obgleich das zweckrationale Legitimitätsdenken aus der empirischen Überprüfbarkeit von Erfolg und Misserfolg seine Geltungsansprüche ableitet, stellt es Methoden bereit, um sich von den Einschränkungen durch die eigenen Maximen wieder zu befreien. Hier entfaltet sich dieselbe Logik, wie sie in den anfänglichen Überlegungen zur Externalisierung oder Exkommunikation des Menschen zu Tage getreten war. Wird dem Unbestimmten und Unbestimmbaren nicht als der anderen Seite des Bestimmten und Bestimmbaren ein bevorzugter Platz im Modelldenken eingeräumt, gilt die allein für Operationen des Bestimmens anschlussfähige Seite vielmehr als die ganze Wirklichkeit, dann verschwindet das Unbestimmte und Unkalkulierbare nicht, sondern es entfaltet als tabuisiertes im Verborgenen nur um so wirkmächtigere

[54] M. BUBER: Gandhi, die Politik und wir (1930), S. 163.

Kräfte. Dieses Verschwinden des „Misserfolgs" vor den Augen der staunenden Weltöffentlichkeit ist der moderne oder postmoderne Hutzauber, der das Chaos verursachende Handeln durch eben diese Verschiebetechnik auf die andere Seite des Unbestimmten in das Reich des Nicht-Wirklichen verbannt und „für uns relevante Wirklichkeit" all den Projekten vorbehält, in denen sich der (westliche) Mensch als Akteur hervorbringt.

Damit haben wir schon eine Teilerklärung für den verblüffenden Tatbestand, dass mitunter Morallehren, die sich von der christlichen Moralsemantik distanzieren und dem Fernöstlichen annähern, einerseits die Leidensminderung zum moralischen Leitprinzip erheben, andererseits im Gegensatz zu diesem nicht Radikalisierung, sondern vielmehr Lockerung des Tötungsverbots bezwecken. Das zeigt sich besonders auffällig, wo unter Berufung auf kulturelle Vielfalt und Religionsfreiheit für umstrittene biopolitische Projekte geworben wird. So scheint der Buddhismus, indem er weder Schöpfergott noch autonomes Ich denken lässt, geeignet, nicht nur Experimente mit embryonalem Gewebe zu legitimieren, sondern auch gentechnische Versuche der Menschenklonierung.[55] Die Wiedergeburtslehre und mithin die Lehre von der Seelenwanderung verknüpft die Sorge um die leibliche Hülle nicht nur mit abzulehnendem Individualismus, sondern auch mit einem Speziezismus, der das Menschliche aus dem Ganzen der Kreatur herauslöst. Weicht die substanzielle Person des christlichen Menschenbildes aber dem „Nicht-Ich" (*anatman*) des auf dem Weg zur Vervollkommnung ein bestimmtes Stadium durchleidenden Wesens, dann mag der Schluss nahe liegen, die positiven Heilwirkungen der Gentechnik zur Beschleunigung eines Prozesses der aktiven und forcierten Leidverminderung zu nutzen, an dessen Ende die Erleuchtung steht. Dieses Ziel, Leiden zu überwinden, ist im östlichen Kulturraum jedoch verknüpft mit dem Wahrheitsverständnis des *sahyagraha*, dem die Praxis oder das Gebot, nicht zu verletzen, das *ahimsa*, zur Seite gestellt ist. Dabei handelt es sich nun jedoch um ein Postulat, das die im christlichen Tötungsverbot ausgesprochene Unverfügbarkeit der leib-seelischen Integrität in den Schatten stellt. Denn das Tötungsverbot erstreckt sich auf alle Lebewesen.

Wir können an dieser Stelle nur die Richtung andeuten, in der solch heterogene Lesarten religiöser und kultureller Traditionen eine Erklärung finden könnten. Denn auffällig ist allemal, dass der große Lehrer und erfolgreiche Politiker der Gewaltlosigkeit, MAHATMA GANDHI, die Religionen in diesem Punkt

[55] Zu den Facetten der buddhistischen Bioethik siehe JENS SCHLIETER: Das Karma der Klone (2003).

für kompatibel hält. Als bekennender gläubiger Hindu stützt er sich ebenso auf die Bergpredigt.[56] Unternimmt man den Versuch, aus der Form unterscheidenden Bezeichnens ethische Schlussfolgerungen abzuleiten, dann tritt die Frage in den Vordergrund, wie es kommen kann, dass eine Unterscheidung aufgrund ihrer formalen Struktur ethische Aussagen macht, denen einfach deshalb nicht widersprochen werden kann, weil sie gar nicht als moralische Stellungnahme in Erscheinung tritt. So suggeriert die bioethische Lesart des fernöstlichen Menschenbildes, Übergriffe auf bloßes Menschenmaterial ohne Ich und ohne individuelle Identität seien unbedenklich, wenn sie zur Leidverminderung beitragen. Offensichtlich ist Leidverminderung dem abendländischen autonomen Subjekt als Aufgabe zugeteilt, das seiner personengebundenen Ich-Identität von den gesellschaftsstrukturellen Voraussetzungen her entledigt ist. Denn die biotechnische Forschungselite handelt in Gestalt anonymer (Ich-entlasteter) Funktionsträger.

Dieses Verkoppeln von Sprachspielen unterschiedlicher kultureller Traditionen zulasten der *Unantastbarkeit der leib-seelischen Integrität des Menschen* wird nur plausibel in einem biopolitischen Diskurs, der sehr Wesentliches außer Acht lässt, vielleicht handelt es sich bei diesem sogar um die Bedingung möglicher Ethik – die in allen Kulturen die gleichen sein mögen. Viererlei gilt es festzuhalten: 1. Wird dem Unverfügbaren nicht Leidverminderung, sondern Leidvermeidung gegenübergestellt, so liegt der Akzent nicht mehr auf einem Tun, sondern einem Unterlassen, einem Nicht-Tun. 2. Damit verschiebt sich innerhalb der Legitimitätsfigur das Gewicht vom Bestimmten zum Unbestimmten. 3. In Mitleidenschaft gezogen ist dadurch eine Handlungslogik, die nicht länger aus dem Bestimmten (Mittel und Zweck), sondern aus dem Umgang mit Unbestimmtem, genauer, mit der Unterscheidung von Bestimmtem und Unbestimmtem, hervorgeht. 4. Wenn auch die Unterscheidung von Weg und Ziel bemüht wird, um diesen verschobenen Focus zum Ausdruck zu bringen, so muss diese alternative Handlungslogik zugleich vergegenwärtigen, dass jedes unterscheidende Bezeichnen immer nur auf der Seite des Bestimmten anschließen kann und deshalb wieder vereitelt, was es zu bewahren galt, nämlich einen Beweggrund für die Einschränkung der Verfügungsgewalt von Menschen über ihre Mitmenschen. Der einzige Beweggrund, der gegen die „guten Gründe" für die schrankenlose Verfügungsgewalt mancher Menschen

[56] Siehe dazu G. Jochheim: Zur Geschichte und Theorie (1977); O. Ewald: Gandhi, der Politiker des Geistes (1930), S. 31f.

über ihre Artgenossen angeführt werden kann, ist eben die Tatsache, dass unterscheidendes Bezeichnen den Menschen notwendig verfehlt.

Da jeder Standpunkt (Anzeige) auf eine Unterscheidung (Form) zurückzuführen ist, gewinnt das Nicht-Bezeichnete, Nicht-Geformte oder Nicht-Unterschiedene eine Bedeutung, die für okzidentales nachaufklärerisches Denken überraschend und ungewohnt ist. Erst im Horizont des Ungeformten lassen sich die kulturspezifischen Formen (Unterscheidungen) relativieren. Wird hingegen ignoriert, dass jedes Sein, jede unterscheidend zustande gebrachte Existenz ein Nicht-Existentes mit produziert, so entfällt jegliche Selbstrelativierung, die aus der Differenz zwischen den eigenen und den ethischen Maximen der anderen ein begrenztes Recht ableitet, in komplexe organische, psychische oder soziale Systeme anderer Menschen zu intervenieren.[57] Gerade ein ethischer Imperativ wie die Leidverminderung legt es aus der abendländischen Perspektive unterscheidenden Bezeichnens nahe, den Einspruch des Anderen „zu dessen Wohl" zu übergehen, gilt das (wissenschaftlich) Bestimmbare nicht nur als die eine Seite einer Unterscheidung, deren andere Seite das Unbestimmbare ist, sondern als die Wirklichkeit schlechthin.

Mit Skepsis sind im westlichen bio- und sicherheitspolitischen Diskurs ideologisierten Semantiken zu begegnen, die das säkulare Denken als Hort modernen Kontingenzbewusstseins gegen ein mit Dogmatismus identifiziertes religiöses Denken ausspielen oder ein christlicher Fundamentalismus, der eben dieses Kontingenzbewusstsein als christliches Kulturerbe der Gottebenbildlichkeit entnimmt, um die hier gründende Menschenwürde gegen einen als Dogmatismus verurteilten Islam auszuspielen. In diesen beiden westlichen Varianten fundamentalistischen Denkens[58] wird Kontingenz nicht mehr verstanden als nicht-notwendig und nicht-unmöglich; vielmehr steht dieser Begriff für eine kulturelle Errungenschaft und damit für eine Notwendigkeit, die zu bewahren und gegen Anzweiflungen zu verteidigen eine kontingenzbewusste Praxis hervorbringt.

Die Feindbildproduktion, die von solch unbedachtem Umgang mit modalen Unterscheidungen ausgeht, fördert ein gesellschaftliches Klima, in dem Bemühungen um eine Enttabuisierung des Tötungsverbots erfolgreich sind. Bin-

[57] In der Systemtheorie wird heute von den begrenzten Möglichkeiten der Intervention in komplexe Systeme ausgegangen. Um die Frage nach begrenzter Legitimität beantworten zu können, bedarf es einer vertieften Analyse des Verhältnisses zwischen Systemtheorie und Ethik. Siehe zu ersten Ansätzen HEINZ VON FOERSTER: KybernEthik (1993).

[58] Der Begriff macht nur Sinn, wenn er als Modus unterscheidenden Bezeichnens quer zur Unterscheidung von säkular und religiös und erst recht zwischen einzelnen Religionen begriffen wird. Siehe dazu G. BRÜCHER: Frieden als Form (2002).

det man indes sog. „theoretische Artefakte" wie Menschenwürde, Menschenrechte, Toleranz, (Forschungs-)Freiheit, Demokratie an die formale Struktur, die selbige erst als Anzeige für etwas Bestimmtes – für Kontingenz und nicht für Notwendigkeit – mit Sinn ausstattet, dann erscheinen säkulare und religiöse Termini in ihrem Sinnbezug konvertibel. „Gott", „Allah", „Kontingenz", „Nichts", „Leere" stehen immer für die andere Seite der Form und damit für Nicht-Existenz[59] qua Nicht-Bestimmbarkeit.

Auf dieser Fährte zeigen sich kulturtragende Symboliken aus den unterschiedlichsten und sonst so heterogenen Semantiken tatsächlich als deckungsgleich.

Zusammenfassung

BRÜCHER, GERTRUD: **Unverfügbarkeit oder Leidverminderung.** ETHICA 14 (2006) 3, 255–301

Die Diskussion über die Güterabwägung im bio- und im sicherheitspolitischen Bereich wird im Zeichen einer Positivierung von Menschenwürde und Menschenrechten geführt. Die Auflösung der Paradoxie „die überpositive Norm wird positiviert" gewinnt jedoch nicht das gewünschte aufgeklärt-metaphysikabstinente Profil. Es wird lediglich die eine durch eine andere überpositive Norm ersetzt: Wenn das Leben des Individuums nicht mehr unantastbar sein soll, dann muss das Votum der Diskursgemeinschaft unantastbar gemacht werden. Hinter der Güterabwägung zwischen Leben und gutem Leben steht die Abwägung zwischen zwei Arten der Entparadoxierung entweder zugunsten der leib-seelischen Integrität des Individuums oder zugunsten der Interpratationsmacht von Experten. Systemtheorie, die solche Verstrickungen der Wertdebatte in Paradoxien am konsequentesten entfaltet, kann ihre ethischen Implikationen nicht mehr ignorieren. Sie stützt den restriktiven Umgang mit der Unterscheidung von Tötungsverbot und Tötungslizenz, indem sie

Summary

BRÜCHER, GERTRUD: **Lack of disposition or reduction of suffering.** ETHICA 14 (2006) 3, 255–301

The discussion on the choice between conflicting preferences in the fields of biopolitics and security politics is led against the background of a positivation of human dignity and human rights. Nevertheless, the dissolution of the paradox "the superpositive norm is positivated" still lacks the enlightened image of being abstinent from metyphysics as wanted. The fact is that one super-positive norm is nothing but replaced by another. If the life of an individual is to be considered sacrosanct, the vote of the discourse community has to be made sacrosanct. Behind the choice between conflicting preferences as to life and good life there is the weighing between two kinds of de-paradoxation either in favour of the life-and-soul integrity of the individual or in favour of the interpretation power of experts. Systems theory that displays such entanglements of the value discussion with paradoxes most consistently can no longer ignore its ethical implications. It supports the restrictive handling of the distinction between the ban on killing and the licence

[59] Im Begriff des „Nicht-Identischen", dem Kernbegriff der *Negativen Dialektik* ADORNOS, wird der Gegenbegriff des Bestimmten, Identischen, auf die Negation desselben beschränkt.

den Menschen als unbeobachtbare und darin unverfügbare Komplexität voraussetzt.

to kill by assuming man as being unobservable and thus an undisposable complexity.

Güterabwägung
Leidverminderung
Menschenbild
Systemtheorie
Unverfügbarkeit
Wertedebatte

choice between conflicting preferences
reduction of suffering
concept of man
systems theory
lack of disposition
value discussion

Literatur

AGAMBEN, GIORGIO: Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002.

AGAMBEN, GIORGIO: Ausnahmezustand. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004.

ARENDT, HANNAH: Eichmann in Jerusalem: ein Bericht von der Banalität des Bösen. – München: Piper, 1964.

BAECKER, DIRK: Theorie als Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987.

BAECKER, DIRK: Die Kybernetik unter den Menschen. In: Peter Fuchs/Andreas Göbel (Hg.): Der Mensch – das Medium der Gesellschaft?. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994, S. 57–71.

BERGMANN, WERNER: Der externalisierte Mensch. Zur Funktion des „Menschen" für die Gesellschaft. In: Peter Fuchs/Andreas Göbel (Hg.): Der Mensch – das Medium der Gesellschaft? – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994, S. 92–109.

BÖCKENFÖRDE, ERNST WOLFGANG: Die Würde des Menschen war unantastbar. Abschied von den Verfassungsvätern: Die Neukommentierung von Artikel 1 des Grundgesetzes markiert einen Epochenbruch. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 03.09.2003, Nr. 204, S. 33.

BRÜCHER, GERTRUD: Frieden als Form – Zwischen Säkularisierung und Fundamentalimus. – Opladen: Leske und Budrich, 2002.

BRÜCHER, GERTRUD: Postmoderner Terrorismus. Zur Neubegründung der Menschenrechte aus systemtheoretischer Perspektive. – Opladen: Budrich, 2004.

BRÜCHER, GERTRUD: Menschenmaterial. Zur Neubegründung der Menschenwürde aus systemtheoretischer Perspektive. – Opladen: Budrich, 2004.

BRÜCHER, GERTRUD: Pazifismus als Diskurs. FernUniversität in Hagen, 2005.

BRÜCHER, GERTRUD: Säkularer oder fundamentalistischer Interventionismus. Gewaltanalyse als Gewaltkritik. In: Egbert Jahn/Sabine Fischer/Astrid Sahm (Hg.): Die Zukunft des Friedens. Bd. 2. Die Friedens- und Konfliktforschung aus der Perspektive der jüngeren Generationen. – Wiesbaden: VS, Verlag für Sozialwissenschaften, 2005, S. 407–428.

BUBER, MARTIN: Gandhi, die Politik und wir. In: Fritz Dittrich (Hg.): Die Gandhi-Revolution. – Dresden: Jess, 1930, S. 160–177.

BUTLER, JUDITH: Kritik der ethischen Gewalt. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003.

EWALD, OSKAR: Gandhi, der Politiker des Geistes. In: Fritz Dittrich (Hg.): Die Gandhi-Revolution. – Dresden: Jess, 1930, S. 25–50.

FOERSTER, HEINZ VON: Sicht und Einsicht. – Braunschweig; Wiesbaden: Vieweg, 1985.
FOERSTER, HEINZ VON: KybernEthik. – Berlin: Merve-Verlag, 1993.
FUCHS, ANDREAS: Der Mensch – Das Medium der Gesellschaft?. In: Peter Fuchs/Andreas Göbel (Hg.): Der Mensch – das Medium der Gesellschaft?. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994, S. 15–39.
FUCHS, PETER/GÖBEL, ANDREAS (Hg.): Der Mensch – das Medium der Gesellschaft? – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.
GIRARD, RENÉ: Der Sündenbock. – Zürich; Düsseldorf: Benziger, 1998.
HABERMAS, JÜRGEN: Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999.
HELD, TILO: Suizid als Krankheit. In: Gerd Brudermüller/Wolfgang Marx/Konrad Schüttauf (Hg.): Suizid und Sterbehilfe. – Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.
HÖFFE, OTFRIED: Aufgeklärtes Eigenwohl. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 19.05.2003, Nr. 92, S. 8.
HÜBNER, KURT: Die Wahrheit des Mythos. – München: Beck, 1985.
JAHRAUS, OLIVER/ORT, NINA: Beobachtungen des Unbeobachtbaren. Konzepte radikaler Theoriebildung in den Geisteswissenschaften. – Weilerswist: Verbrück Wissenschaft, 2000.
JOCHHEIM, GERNOD: Zur Geschichte und Theorie der europäischen antimilitaristischen Bewegung 1900–1944. In: Reiner Steinweg (Red.): Friedensanalysen. Für Theorie und Praxis 4. Schwerpunkt: Friedensbewegung. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977, S. 27–49.
KRESS, HARTMUT: Menschenwürde – Aktuelle Probleme von Stammzellforschung und Reproduktionsmedizin – Status des Embryos. Neue Ansatzpunkte für rechtspolitische Weichenstellungen. In: *ETHICA. Wissenschaft und Verantwortung* 13 (2005) 3, 227–252.
LAU, FELIX: Die Form der Paradoxie. Eine Einführung in die Mathematik und Philosophie der „Laws of Form". – Heidelberg: Carl Auer, 2005.
LÜDERSSEN, KLAUS: Von der Pflicht zu töten. Und dem Recht zu sterben. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 21.03.2006, Nr. 68.
LUHMANN, NIKLAS: Wie ist Bewusstsein an Kommunikation beteiligt?. In: H. U. Gumbrecht/K. L. Pfeiffer (Hg.): Materialität der Kommunikation. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988, S. 884–905.
LUHMANN, NIKLAS: Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven. – Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990.
LUHMANN, NIKLAS: Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen. In: N. Luhmann: Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch. – Opladen: Westdeutscher Verlag, 1995, S. 155–168.
MERKEL, REINHARD: Rechte für Embryonen?. Die Menschenwürde lässt sich nicht allein auf die biologische Zugehörigkeit zur Menschheit gründen. In: Ch. Geyer (Hg.): Biopolitik. Die Positionen. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001, S. 51–64.
MERKEL, REINHARD: Können Menschenrechtsverletzungen Militärinterventionen rechtfertigen? Rechtsethische Grundlagen und Grenzen der „Humanitären Intervention" am Beispiel des Kosovo-Krieges. In: Georg Meggle (Hg.): Humanitäre Interventionsethik. – Paderborn: Mentis, 2004, S. 107–132.
MÜLLER, REINHARD: Menschenwürde in der Abwägung. Die neue Kommentierung im Maunz/Dürig. Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 29.04.2005, Nr. 99/17 D.

RÖTTGERS, KURT: Kategorien der Sozialphilosophie. – Magdeburg: Scriptum-Verlag, 2002.
RÖTTGERS, KURT: Die theoretische Auferstehung des Menschen angesichts praktischer Prozesse der Entdifferenzierung. In: *ETHICA. Wissenschaft und Verantwortung* 13 (2005) 3, 281–288.
SCHEUREN-BRANDES, CHRISTOPH M.: Der Weg von nationalsozialistischen Rechtslehren zur Radbruchschen Formel. Untersuchungen zur Geschichte der Idee vom „unrichtigen Recht". – Paderborn u. a.: Schöningh, 2006.
SCHLIETER, JENS: Das Karma der Klone. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 03.01.2003, Nr. 2, S. 38.
SCHÖNWÄLDER, TATJANA / WILLE, KATRIN / HÖLSCHER, THOMAS: George Spencer Brown. Eine Einführung in die „Laws of Form". – Wiesbaden: VS, Verlag f. Sozialwissenschaften, 2004.
SCHRADER, LUTZ: Die Theorie des Demokratischen Friedens. Innenansichten einer wissenschaftlichen Debatte. – Wiesbaden: VS, Verlag f. Sozialwissenschaften, 2006.
SINGER, PETER: Praktische Ethik. – Stuttgart: Reclam, 1994.
SLOTERDIJK, PETER: Der Anwalt des Teufels. Niklas Luhmann und der Egoismus der Systeme. In: *SOZIALE SYSTEME. Zeitschrift für Soziologische Theorie* (2000) 1, 3–38.
SPENCER BROWN, GEORGE: Laws of Form. – Neudruck. – New York: Gordon and Breach Science Publishers, 1979.
TUGENDHAT, ERNST: Probleme der Ethik. – Ditzinger. Reclam, 1984.
WALZER, MARTIN: Erklärte Kriege – Kriegserklärungen. Essays. – Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 2003.
WILLKE, HELMUT: Strategien der Intervention in autonome Systeme. In: Dirk Baecker: Theorie als Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987, S. 333ff.

PD Dr. Gertrud Brücher, Wilhelm Roser-Str. 14, D-35037 Marburg
gbruecher@gmx.de

INFORMATIONSSPLITTER

NEUROWISSENSCHAFT UND MENSCHENBILD

Wie die Hirnforschung unser Alltagsleben beeinflusst

Evangelische Akademie Iserlohn, 1.–3. Dezember 2006

Das spannungsreiche Verhältnis zwischen naturalistischen und religiösen Interpretationen des menschlichen Lebens hat im vergangenen Jahr erstaunlich große mediale Aufmerksamkeit gefunden. Neben dem Streit zwischen Schöpfungsglauben und Evolutionstheorie wurden vor allem auch die theologischen und ethischen Implikationen der Neurowissenschaften thematisiert. An zahlreichen Beispielen lässt sich beobachten, wie die Ergebnisse der modernen Hirnforschung selbst alltägliche Lebensbereiche – wie das Bildungs- oder das Rechtssystem, aber auch die Religion – beeinflussen und welche Herausforderungen sich daraus für unser individuelles und kulturelles Selbstverständnis ergeben.

Die aktuellen Fortschritte im Bereich der Neurobiologie stellen nach Ansicht einiger Naturwissenschaftler geradezu eine geistesgeschichtliche Revolution dar. Sie sind der Überzeugung, dass sich alle Aspekte unseres Denkens und Handelns letztlich durch materielle Vorgänge erklären lassen. „Der freie Wille ist nur ein gutes Gefühl", behauptet der bekannte Hirnforscher Wolf Singer provokant.

Kann angesichts dessen die traditionelle Sichtweise des Menschen als eines für seine Handlungen verantwortlichen Gottesgeschöpfes noch aufrechterhalten werden? Ist der Glaube vielleicht selbst nicht mehr als ein bloßes Erzeugnis unserer hirnphysiologischen Konstitution, wie es die so genannte Neurotheologie nahe legt? Werden wir uns in Zukunft an einer speziellen Neuroethik orientieren, die auf Begriffe wie Schuld und Vergebung verzichtet?

Um die Grundlage für eine kundige Auseinandersetzung mit solchen ernstzunehmenden Anfragen an das christliche Menschenbild zu schaffen, werden renommierte Neurowissenschaftler ihre Forschungsergebnisse vorstellen. Im Dialog mit kritischen Positionen aus Theologie und Philosophie soll geklärt werden, wie weit der Anspruch neurowissenschaftlicher Erkenntnisse auf die Deutung von Individuum und Gesellschaft reichen kann.

Nähere Informationen:

Lars Klinnert

Presse- und Öffentlichkeitsarbeit
Institut für Kirche und Gesellschaft
Berliner Platz 12
D-58638 Iserlohn

Tel. +49 (0)2371/352-177, Fax +49 (0)2371/352-129
E-Mail: l.klinnert@kircheundgesellschaft.de
Homepage: http://www.kircheundgesellschaft.de

Ethica 14 (2006) 3, 303–323

MATTHIAS SCHÖNING

ZWISCHEN TECHNOKRATIE UND BIOPOLITIK

Zur Rekonstruktion des Begriffs Sozialtechnologie

Matthias Schöning, Dr. phil, Jg. 1969, ist wiss. Mitarbeiter des Forschungsprojekts „Vergangenheitskonstruktion als Raum des Politischen: Europa und das historische Imaginäre" im WIN-Kolleg der *Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Er arbeitet und lehrt als Literaturwissenschaftler und Mitglied des Forschungszentrums für den wiss. Nachwuchs an der *Universität Konstanz*. Nach dem Studium der Germanistik und Philosophie an der *Ruhr-Universität Bochum* war er 1998–2000 Stipendiat im Konstanzer Graduiertenkolleg „Theorie der Literatur und Kommunikation" sowie 2001–02 wissenschaftlicher Koordinator des SFB 511 „Literatur und Anthropologie". Zur Zeit arbeitet er an einem Habilitationsprojekt mit dem Thema „Kriegsroman und intellektuelle Mobilmachung 1914–1934".
Publikationen: *IRONIEVERZICHT. Friedrich Schlegels theoretische Konzepte zwischen Athenäum und Philosophie des Lebens* (Paderborn u. a.: Schöningh, 2002); als Mitherausgeber: *Gestik. Figuren des Körpers in Text und Bild* (Tübingen: Narr, 2000) und *Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik* (Tübingen: Narr, 2004); jüngst erschienen, hg. gemeinsam mit Stefan Seidendorf: *Reichweiten der Verständigung. Intellektuellendiskurse zwischen Nation und Europa* (Heidelberg: Winter, 2006).

1. Einleitung

Der Begriff Sozialtechnologie ist heute vor allem als theoriepolitischer Kampfbegriff der siebziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts noch bekannt. Insofern unter diesem Titel die Alternative zwischen administrativer politischer Planung und rekursiver Selbstverständigung sozialphilosophisch debattiert wurde, hat der Begriff zu Recht an Aktualität eingebüßt. Zwar dürfte heute nicht weniger geplant werden als vor dreißig Jahren, doch niemand verbindet damit – ignoriert man das kurzlebige Aufflackern des Posthistoire – die Utopie weitgehend friktionsloser Steuerung moderner Gesellschaften. Man plant, aber erwartet nicht, das Planungsziel wie geplant zu erreichen, sondern rechnet mit Kontingenz und erkennt in Disseminationen und Differenzen den besondern Charme der sich postmodern verstehenden Moderne. Reflexiv geworden, hat diese Moderne ihr Selbstmissverständnis als teleologisches Projekt begraben und auf soziale Evolution angesichts offener Zukunft umgestellt.

Hinsichtlich dieses Befundes sind sich die ehemaligen Kontrahenten der Debatte um Sozialtechnologie und Gesellschaftstheorie zunehmend einig geworden. J. HABERMAS hat eigens den historischen Materialismus einer genauen Revision unterzogen und das Programm der Kritischen Theorie rekantianisiert. Selbst das Hegelsche Erbe seiner *Kleinen politischen Schriften*, die sich stets auf der Höhe des Bestehenden bewegen und jeden Vorwurf wohlfeiler Kritik vermeiden, ist kritizistisch gebrochen. – Zur gleichen Zeit hat auch N. LUHMANN seine immer weiter ausgreifende Theorie renoviert und Bausteine aus wissenschaftlichen Metakonzepten wie Selbstorganisation und Konstruktivismus integriert. Zwar hält er an seiner betont kühlen Metaphorik fest und spricht von Theoriebautechnik; die von ihm beobachtete Evolution der Gesellschaft im Zeichen funktionaler Differenzierung vollzieht sich jedoch alles andere als mechanisch. Im Gegenteil: LUHMANN beobachtet verwundert und fasziniert – darin ganz Philosoph –, wie sich derart prekäre, auf Kontingenz gegründete Systeme in kurzem Takt immer wieder selbst irritieren und stabilisieren.

Doch nicht erst heute, sondern schon zur Zeit ihrer Diskussion war die Alternative von technologischer Planung und diskursiver Verständigung verkürzt. Sie zehrte vom Phantasma weitgehender Gesellschaftsplanung, an dem noch die schärfsten Kritiker des Historizismus insofern ihren Anteil hatten, als sie dem Begriff der Sozialtechnologie eine wertfreie Fassung zu geben versuchten und weder die Möglichkeit sozialtechnologischer Planung grundsätzlich in Frage stellten, noch die praktisch-reflexive Adäquatheit dieser Denkform.[1] So konnte nicht in den Blick kommen, was selbst heute mancher nicht wahrhaben will, nämlich dass sich die Kontrahenten HABERMAS und LUHMANN vor dem schreckbildhaften Horizont totaler Herrschaft viel näher standen, als es scheinen musste. Was sich im Verlauf der theoretischen Ausgestaltung ihrer Sozialphilosophien zwischen 1970 und November 1998, LUHMANNS Tod, herauskristallisierte, galt in den Grundzügen bereits am Anfang ihrer Parallelaktionen. Uneins waren HABERMAS und LUHMANN vor allem über die Form der Instituierung von Friktionen: Subjekte und Diskurse oder Kommunikationen und Systeme. Selbst der vielleicht zentrale Vorwurf der Luhmann-Kritik im Anschluss an kritische Theorien, dass aus der Systemsoziologie jegliche Individualität getilgt sei, verliert seinen konfrontativen Charakter, wenn man zunächst einmal die Parallelität der Unternehmungen begreift. So gesehen werden aus der gemeinsamen Intention, die vormals bei TH. W. ADORNO ihren

[1] H. ALBERT: Wertfreiheit ([11]1984), S. 206 ff., 216.

stärksten Ausdruck fand, nämlich in der Inkommensurabilität von Individuum und Gesellschaft eine unverrückbare Wahrheit zu erkennen, komplementäre Schlussfolgerungen gezogen. Während HABERMAS kontrafaktisch die Zustimmung, wenigstens aber die prinzipielle Zustimmungsfähigkeit aller zum Kriterium legitimer Vergesellschaftung macht, lässt sich LUHMANNS Verfrachtung des Menschen in die Umwelt der kommunikativ konstituierten Gesellschaft als ein Manöver lesen, das den Einzelnen von allen wissenschaftlichen Zumutungen freihalten will, mögen sie so menschenfreundlich und vernünftig daherkommen wie sie wollen. – Eine Einschränkung ist freilich zu machen. LUHMANN hat diesen Vorzug seiner Theorie ‚privatisiert' und nie als Grund ihrer wissenschaftlichen Geltung angeführt.

Beobachtet man so wie gerade vorgeschlagen, dann rücken nicht nur HABERMAS und LUHMANN näher zusammen, sondern werden auch historisch ferner. Ihre Kontroverse erweist sich als Auseinandersetzung innerhalb eines Horizonts. Man muss ihn nicht sozialtechnologisch nennen, weil die konkurrierenden Programme technischen Regulierungsmodellen gleichermaßen skeptisch gegenüberstehen, kann sie aber mit M. FOUCAULT als Protagonisten eines gouvernementalen Paradigmas beschreiben. Signifikant für dieses Paradigma ist vor allem die Kombination von sprachphilosophischer Fundierung und anthropologischer Leere. Ob man für Gesellschaftstheorie mit oder ohne Individuum plädiert, die ganze Last der Konstitution des Sozialen wird von Diskursen und Kommunikationen getragen. Materiale Ressourcen bleiben außer Betracht, sei es, weil alles, was über den Menschen zu sagen ist, sich in juridischen Termini abhandeln lässt, sei es, weil die Umwelt nicht selbst spricht. Bei aller Differenz und tief verwurzelten Skepsis gegenüber den Grundentscheidungen der je anderen sind sich die konkurrierenden Schulen darin einig, Vergesellschaftung von Kommunikation und nicht vom Körper her zu denken.

Die Debatte ist inzwischen, wie gesagt, historisch, gleichwohl lohnt es sich, ihre Grundzüge zu rekapitulieren und ihre Vorgeschichte zu beleuchten. Denn so wie sie von Vorgeschichten untergründig geprägt war, so ist es heute die Debatte um Gentechnologie und Biopolitik. Die hermeneutische Rekonstruktion der sozialphilosophischen Debatte um Möglichkeiten und Grenzen der Sozialtechnologie soll dazu beitragen, diesen Horizont zu erhellen und den eigentlichen Streitpunkt zu lokalisieren: die theoretischen Vorentscheidungen. Bereits ein kurzer Blick auf den Begriff „Biopolitik" und seine konkurrierenden Verwendungsweisen zeigt die Kontinuität der im Theorieverständnis bereits angelegten Opposition. Wenn man „Biopolitik" entweder als Spezial-

gebiet der Politik im Sinne eines ausdifferenzierten Systems fasst, welche die rechtliche Regelung von biologischer Forschung, Bevölkerungswachstum, Abtreibung u. a. summarisch bezeichnet,[2] oder alternativ die Rückwirkungen biotechnologischer oder neurowissenschaftlicher Ergebnisse und ihrer Interpretationen auf das Selbstverständnis von sozialen Akteuren und die Beschreibung gesellschaftlicher Prozesse hervorhebt,[3] argumentiert man in der klassischen Alternative von kritischen und szientifischem Theorieverständnis,[4] die im Feld der Sozialphilosophie HABERMAS und LUHMANN exemplarisch verkörpern.

2. Begriffsbestimmung

Die Geschichte von Begriff und Sache der Sozialtechnologie zerfällt in zwei Epochen, deren Zäsur die bereits genannte, unter dem Titel *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – was leistet die Systemforschung*? (1971) geführte Debatte zwischen JÜRGEN HABERMAS, NIKLAS LUHMANN und anderen darstellt.[5] Die in vielen Auflagen publizierte und für die programmatische Selbstbestimmung der Sozialwissenschaften in Deutschland einschlägige Debatte[6] etabliert den Begriff Sozialtechnologie als Standardausdruck zur Bezeichnung eines nach einigen Anläufen seit ca. 1920 prägnant werdenden Paradigmas der Wissenschaften vom Menschen, das unter den Termini Sozial-, Sozio- und Psychotechnik[7], später Sozialkybernetik[8], firmiert. Gemeinsam ist den verschiedenen Strömungen des sozialtechnischen Paradigmas das Ziel, praxisrelevantes Wissen zur Steigerung der Zielgenauigkeit sozialer, ökonomischer und politischer Planung bzw. Steuerung zu erarbeiten. Dabei wird vorausgesetzt, dass es eine überschaubare Kopplung von Ursache und Wirkung im multifaktoriellen Bereich komplexer Sozialformen überhaupt geben könne.[9] Adressaten sind alle als Sozialtechniker oder Sozialingenieure

[2] Vgl. V. GERHARD: Biopolitik (2001).

[3] Vgl. D. THOMÄ: Anmerkungen zur Biopolitik (2002), S. 102.

[4] Vgl. auch TH. LEMKE: Veranlagung und Verantwortung (2004).

[5] Vgl. außer dem titelgebenden Band von HABERMAS und LUHMANN die Debattenbeiträge in F. MACIEJEWSKI (Hg.): Theorie der Gesellschaft (1973/74).

[6] Vgl. U. BECK/W. BONSS (Hg.): Weder Sozialtechnologie noch Aufklärung? (1989).

[7] J. POST: Arbeit statt Almosen (1881); *Sozial-Technik: Zschr. f. technische und wirtschaftliche Fragen* (1907–1919); J. WERNER: Technokratie (1934); H. MÜNSTERBERG: Psychotechnik (1914).

[8] N. WIENER: Mensch und Menschenmaschine (1952); G. KADE/R. HUJER (Hg.): Sozialkybernetik (1974).

[9] Ausdrücklich etwa in CARL SCHMITTS „Causa"-Begriff", wie M. GROSSHEIM, Politischer Existenzialismus (2002), S. 340 ff., hervorhebt.

apostrophierten Akteure,[10] Sozialarbeiter, ebenso Manager und Betriebsräte sowie Politiker, die auf eine normalisierende, wohlfahrts- oder effizienzsteigernde Regulation sozialer Prozesse abzielen, indem sie das per Analyse und rationaler Rekonstruktion produzierte Wissen zweckgebunden anwenden. Objekt dieser engen Verbindung von Wissenschaft und Anwendung sind bei Dominanz des Wirtschaftssektors Sozialformen jeglicher Größe und Strukturierung: von Mensch-Maschine-Interaktionen über Betriebsorganisation bis zu staatlichen Wirtschafts- und Sozialplänen. Im Zusammenhang mit einer unabhängig von politischen Ideologien um sich greifenden Planungseuphorie werden zwischen 1920 und 1970 Konzepte zentralistischer Gesellschaftsplanung entwickelt, welche die ganze Ambivalenz staatlicher Macht vor Augen führen und von der antiutopischen und technikskeptischen Literatur bis zu George Orwell und Aldous Huxley entsprechend karikiert werden. Insbesondere der Sowjetkommunismus unter Stalin erscheint heute als ein einziges furchtbares Sozialexperiment, zu dem willfährige Intellektuelle die Ideologie des „Neuen Menschen"[11] beisteuern.

Die im westeuropäischen Wissenschaftssystem dominierende Strömung des sozialtechnischen Paradigmas allerdings, die an einer weniger phantastischen als vielmehr empirisch gesättigten „Verwissenschaftlichung des Sozialen"[12] arbeitet, beschränkt die Reichweite sozialtechnischer Überlegungen auf lokale und sektorielle Interventionen. Zur Abwehr zentralistischer Planungsutopien lanciert Karl R. Popper dafür den Terminus der Stückwerktechnik (*piecemeal engineering*), dem eine fehlersensible Politik der kleinen Schritte korrespondiert.[13] Jedoch wird auch diese Praxis der punktuellen Intervention von der Hoffnung der empirischen Sozialforscher angetrieben, mittels schrittweiser Aggregation von Einzeldaten langfristig eine umfassende Steuerung sozialer Prozesse mit dem Ziel krisenfreien Fortschritts gewährleisten zu können.[14] Kontrovers ist innerhalb des sozialtechnischen Paradigmas weder die Frage nach der ethischen Vertretbarkeit von sozialer Planung überhaupt, noch werden die Bedingungen der Möglichkeit effektiv zielerreichender Planung bedacht; diskutiert werden lediglich Planungsziele und sozialtechnische Instru-

[10] Vgl. G. H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft (1968), S. 323 f.; A. Jungbluth: Sozial-Ingenieur (1952).
[11] A. Sinjawskij: Traum vom neuen Menschen (1989).
[12] Den Ausdruck entnehme ich einem Aufsatztitel von L. Raphael: Verwissenschaftlichung (1996).
[13] K. R. Popper: Historizismus (6 1987), S. 51 ff. Vgl. auch H. Hastedt: Wert des Einzelnen (1998), S. 117.
[14] V. Kruse: Zeitdiagnosen (1994), S. 10 f.

mente. Einen Schritt weiter geht HANS ALBERT, der im Zeichen angemahnter Werturteilsfreiheit strikt zwischen Technik und Technologie unterscheidet.[15] Sozialtechniken haben demnach ideologischen Charakter insofern sie Zieldefinitionen wesentlich mit einbegreifen, während Sozialtechnologien lediglich Zweck-Mittel-Relationen zur Verfügung stellen und deren Umsetzung den jeweiligen politischen Entscheidungsträgern anheim stellen.

Die Debatte zwischen HABERMAS und LUHMANN, in welcher der Anspruch empirischer Sozialforschung auf Steuerungswissen stillschweigend vorausgesetzt, doch das Schlagwort Sozialtechnologie nirgends definiert wird, nimmt ihren Ausgang von HABERMAS' Vorwurf, LUHMANN betreibe zwar allgemeine Gesellschaftstheorie auf neuem, der wachsenden gesellschaftlichen Komplexität und zunehmenden Selbststeuerung angemessenen Niveau, verkürze diese aber zur Sozialtechnologie und unterminiere jede kritische Selbstverständigung der vergesellschafteten Subjekte. Indem die Diskutanten in sozialphilosophischer Abstraktionslage von der Frage nach den Konstitutionsbedingungen des Sozialen ausgehen und dabei Konzepte von Modernität zugrunde legen, die jedem mechanistischen Verständnis abschwören, wird, unabhängig von jeder Deutung des Ausgangs der Debatte, die ältere Sozialtechnik als Paradigma schließlich identifizier- und distanzierbar.

Der Begriff wird zugleich als polemischer brauchbar. Vergleichbar anderen Komposita wie Kulturindustrie oder Biopolitik zeigt schon die Verbindung kategorial differenter Seinsbereiche dem kritischen Beobachter nunmehr den problematischen Charakter eines Unternehmens an, das die Eigenlogik kreativer Prozesse fremden Zielen unterwirft.[16] Der Kernvorwurf lautet, praktische Fragen mit technischen Lösungen beantworten zu wollen.[17]

3. Technokratie

Der philosophische Einspruch gegen kategorial unangemessene Verfahren der technizistischen Reduktion praktischer Selbstauslegung ist so alt wie die Philosophie selbst – man denke nur an PLATONS Kritik der Sophisten[18] und den

[15] H. ALBERT: Wertfreiheit ([11]1984), S. 221, Anm. 29.
[16] Vgl. G. PLUMPE: Der tote Blick (1990), S. 28, der die topischen Oppositionen bereits für den ästhetischen Diskurs des 19. Jahrhunderts nachweist.
[17] Vgl. A. SCHMIEDER: Wege der Sozialtechnologie (1984).
[18] Vgl. nur PLATON: Gorgias 456a–457c zur Frage nach der Relation von Überredungsmittel und Überredungszweck. Dazu auch J. KOPPERSCHMIDT: Zwischen Sozialtechnologie und Kritik (1985), S. 16f.

bis heute fortwirkenden Verdacht der Philosophie gegenüber der Rhetorik.[19] Weil der Begriff Sozialtechnologie gleichzeitig aber spezifisch moderne Bedingungen voraussetzt, ist zunächst die historische Tiefe seiner Vorgeschichte auszuloten.

Das antike Denken im Kontrast verfügte weder über einen Begriff des Sozialen im modernen Sinne, der sich auf die Problemlage der Sozialtechnologie sinnvoll beziehen ließe, noch über einen entsprechenden Begriff von Technik.[20] Der Vorrang der *vita contemplativa* gegenüber der *vita activa* schloss die Herausbildung eines theoriefähigen Technikbegriffs ebenso aus, wie die Einbettung beider Lebensformen in einen geordneten Kosmos an einen konstruktivistischen Begriff des Sozialen nicht denken ließ. Ohne diese beiden Voraussetzungen aber kann von Sozialtechnologie als Ambition auf wissenschaftlich angeleitete Herstellung sozialer Zustände nicht gesprochen werden, mögen Kritiker in PLATONS *Politeia* auch ein erstes Zeugnis totalitärer Ambitionen sehen.[21]

Als entscheidende Markierungen der epochalen Schwelle, die das moderne Denken des Sozialen vom Politikbegriff der Antike ebenso wie vom mittelalterlichen Ordodenken trennen, sind ideengeschichtlich NICCOLO MACHIAVELLI und THOMAS HOBBES anzusetzen. Lag im Zentrum der klassischen Politik das Versprechen auf praktische Orientierung im Sinne eines an die Polis gebundenen guten Lebens, so entlässt die moderne Sozialphilosophie den Menschen aus jeder vorausliegenden Gesamtordnung. MACHIAVELLIS Leistung besteht insbesondere darin, Politik aus dem ethischen Horizont gelöst und als technische Kunstfertigkeit in strategischer Perspektive neu entworfen zu haben. HOBBES widmet sich der weiter reichenden Frage, wie mit der Exaktheit mechanistischer Naturphilosophie politische Institutionen zu konstruieren wären, die das Zusammenleben der Menschen dauerhaft und zuverlässig regeln.

Mit einem Begriffsrahmen, in dem einerseits Technik und andererseits Sozialität als Verfahren und Resultat wissenschaftlicher Konstruktion gedacht werden können, sind die wesentlichen Voraussetzungen für die Evolution von Sozialtechnologie als Denkform gegeben. Ihre historische Realisation ist darüber hinaus an die Herausbildung industrieller Produktion und bürokratischer Herrschaft gebunden. Zum einen haben fortschreitende Arbeitsorganisation und staatliche Durchdringung der Gesellschaft eine wachsende Interdepen-

[19] Zur geläufigen Einschätzung von Rhetorik als antikem Vorläufer der Sozialtechnik vgl. noch H. SCHELSKY: Suche nach Wirklichkeit (1965), S. 445.
[20] Vgl. H. BLUMENBERG: Lebenswelt und Technisierung (1981).
[21] Vgl. K. R. POPPER: Die offene Gesellschaft ('1992).

denz der Existenz jedes Einzelnen mit der der anderen zur Folge, zum anderen resultiert aus der funktionalen Differenzierung eine Diffusion der gesellschaftlichen Totalität. Je weniger hinter den Veränderungen noch ein souveränes Subjekt zu erkennen ist, desto forcierter werden staatliche Planungsambitionen theoretisch durchgespielt. Zwei Hauptströmungen lassen sich unterscheiden: Einerseits eine der sozialen Wirklichkeit gegenüber positivistische Sozialforschung, die mittels ausgefeilter Befragungs- und Interviewtechniken das Ziel verfolgt, „immer allgemeinere Sätze über immer mehr Sets von Daten zu finden", um ihre Auftraggeber gezielt beraten zu können[22] – die Diskussion um diese Form der Sozialwissenschaft findet ihren Höhepunkt im sog. Positivismusstreit der deutschen Soziologie mit den Akteuren Th. W. Adorno, H. Albert und J. Habermas.[23] Andererseits eine historisch-soziologisch operierende Theorie der Industriegesellschaft, welche die zunehmende technische Durchdringung der Gesellschaft auf Chancen und Risiken untersucht. Insofern auch diese am Ende in einen öffentlichen Schlagabtausch mündet, ist sie unter dem Titel Technokratiedebatte bekannt.[24] Sie hebt an mit der in den 1920er Jahren von Thorstein Veblen angestoßenen Technokratiebewegung in den USA, welche die irrationale Selbststeuerung des Marktes über Angebot, Nachfrage und Preis durch eine zentrale Planung von Produktion und Distribution aller Güter ersetzen soll. Dahinter steht die Grundthese, „dass in einer technologisch fortgeschrittenen Gesellschaft ein beispielloser Lebensstandard erreicht werden könnte, wenn nur der Vergeudung, dem Mangel an Koordination und der unnötigen und unsinnigen Erschöpfung wirtschaftlicher Ressourcen ein Ende gemacht würde."[25] Realisiert werden soll die umfassende Gesellschaftsplanung durch einen das politische System ersetzenden Stab an Ingenieuren, von dem angenommen wird, dass er solange prinzipiell nicht uneins sein könne, wie er sich nur vom sachlich Geforderten leiten ließe.

Der gemeinsame Nenner beider Strömungen kann mit Jürgen Habermas darin gesehen werden, dass über einem selbstverständlich gewordenen Imperativ der Effizienz,[26] d. h. der Frage, wie „ein verfügbares oder zu entwickelndes Potential aus[zu]schöpfen" ist, zu bedenken vergessen wird, ob wir

[22] H. Baier: Soziale Technologie (1969), S. 11.
[23] Th. W. Adorno u. a.: Positivismusstreit (1969).
[24] C. Koch / D. Senghaas (Hg.): Technokratiediskussion (1970). Zum Begriff Technokratie vgl. auch M. Grossheim: Ökologie oder Technokratie (1995), S. 12 ff.
[25] D. Senghaas: Technocrats (1970), S. 288.
[26] O. Ullrich: Technik (1977), S. 31.

es überhaupt „zum Zwecke der Befriedung und Befriedigung der Existenz wollen können."[27]

Undenkbar wäre die internationale Konjunktur der Sozialtechnologie ohne die Oktoberrevolution in Russland und den scheinbaren Erfolg des Sowjetkommunismus in der Zwischenkriegszeit, der zahlreiche Intellektuelle und Schriftsteller, Stalins „Ingenieure der Seele", in seinen Bann schlug. Als Gegenmaßnahme gegen die Gefahr des Totalitarismus von links und rechts[28] entwirft KARL MANNHEIM im englischen Exil Konzepte zu einer gesellschaftlichen „Planung für die Freiheit".[29] Hatte MANNHEIM zunächst mit einem Reflexivwerden der zunehmend technokratischen Gesellschaften gerechnet,[30] so konstatiert er nun eine Art Unhintergehbarkeit von politischer Planung, die erst in einem zweiten, für ihren Charakter gleichwohl entscheidenden Schritt nach Art, Umfang und Reichweite zu überprüfen ist. Die Planungsintensität soll dabei durchaus das Niveau der totalitären Konkurrenz erreichen und alle gesellschaftlichen Prozesse zu einem Regelkreis zusammenschließen.

Entscheidend für die weitere Diskussion ist die zunehmende Verlagerung des Souveräns der Steuerung vom Sozialingenieur zur hypostasierten Technik selbst, die sich bei MANNHEIM ankündigt und nach 1945 prominent von den Soziologen der ehemals sogenannten ‚Leipziger Schule', HANS FREYER, ARNOLD GEHLEN und HELMUT SCHELSKY diagnostiziert wird.[31] Mit ARNOLD GEHLENS anthropologischer Theorie der Technik und gesellschaftlichen Organisation als Kompensation menschlicher Organmängel im Hintergrund,[32] diagnostizieren FREYER und er in großer Übereinstimmung eine Verselbständigung der an sich notwendigen Technik, die zum Signum der Industriegesellschaft wird.[33] Verflochten mit Wissenschaft und Wirtschaft ist die Technik demnach nicht länger Mittel zum Zweck, sondern Produzent neuer Möglichkeiten, die ihre Ausreizung zwanghaft nach sich ziehen. „Potenzen bereitzustellen für freibleibende Zwecke wird [...] zur zentralen Intention der Technik".[34] FREYER und GEHLEN

[27] J. HABERMAS: Technik (1974), S. 99.

[28] Wenn auch nicht in seiner Selbstbeschreibung, so doch in seiner Außenwahrnehmung wurde auch das nationalsozialistische Regime als „eine Art ‚Technokratie'" bezeichnet. So z. B. H. MARCUSE: Folgen moderner Technologie (1941), S. 286. Vgl. auch M. GROSSHEIM: Ökologie (1995), S. 79–85.

[29] K. MANNHEIM: Mensch und Gesellschaft (1958), S. 307.

[30] K. MANNHEIM: Ideologie und Utopie (1929), S. 233 ff.

[31] Vgl. K.-S. REHBERG: Freyer, Gehlen, Schlesky (1999), S. 72 ff.

[32] A. GEHLEN: Die Seele (1957), S. 7 ff.

[33] Ähnlich bereits G. SIMMELS Diagnose einer „Krisis der Kultur" in: Ders.: Der Krieg (1999), S. 37 ff.

[34] H. FREYER: Dominantwerden technischer Kategorien (1987), S. 124.

diagnostizieren vor allem zwei Gefahren, die ihnen angesichts der Eigendynamik technischer Entwicklung allerdings als kaum zu bannen gelten. Unmittelbar in seiner Personalität bedroht ist der Mensch, wenn die Perfektionstendenz alles unter Sachzwang stellt. Mittelbar droht die Auslieferung der Geschichte als eines wie friktionsreich auch immer gestaltbaren Prozesses an ein bloßes Machen des Machbaren. Die Theorie der Industriegesellschaft überschneidet sich hier, bei GEHLEN explizit,[35] bei FREYER mit Vorbehalt, mit der Diagnose eines Posthistoire[36] – und erweist sich zugleich als Form der Entschuldung vom nationalsozialistischen Engagement, das als letzter Versuch, dem eigentlichen Totalitarismus entgegenzutreten, erklärbar wird.

Die am weitesten reichenden Schlussfolgerungen zieht schließlich H. SCHELSKY, ungetrübt von kulturkritischen Untertönen. In prognostischer Absicht geht SCHELSKY davon aus, dass die staatliche Monopolisierung der Gewalten auch diejenige der Technik nach sich ziehen müsse, so dass es zu einer unlösbaren Verflechtung beider kommen werde, die zumal für den Staat schwerwiegende Konsequenzen habe. Sobald er auf diesem Wege zum „technischen Staat" werde, den allein die Logik des Sachzwangs regiere, verliere die Idee der Demokratie ihre Substanz und die Politik reduziere sich auf ein bloßes Hilfsmittel, um die bei der Fusion von Staat und Gesellschaft im Zeichen technologischer Herrschaft anfallenden Probleme zu bearbeiten.[37]

Was bei den amerikanischen Technocrats als Utopie vorgezeichnet wurde, scheint in SCHELSKYS deskriptiv-prognostischer Beschreibung schließlich in Erfüllung zu gehen, mit dem schwerwiegenden Unterschied allerdings, dass die Technik die Menschen von der Bühne der Geschichte vertrieben und die Zukunft selbst in die Hand genommen hat. Den Menschen bleibt nur noch der kompensatorische Intellektuellenstreit, ob die Geschichte als Verhängnis oder Erfüllung anthropologischer Bedingungen zu deuten sei – das zeigt das Beispiel HERBERT MARCUSES, der bei ganz entgegengesetzter Ausgangsposition der Gesellschaft die gleiche Diagnose stellt.[38]

Vehementer Widerspruch gegen die Hypostasie der Technik kommt einmal mehr von JÜRGEN HABERMAS, der darauf beharrt, dass Entwicklung und Anwendung von Technik sozialer Kontrolle unterstünden. Dies gelte zumindest so lange, wie die Organisation der Gesellschaft an kommunikatives Handeln

[35] A. GEHLEN: Kulturelle Kristallisation (1961).
[36] Vgl. L. NIETHAMMER: Posthistoire (1989).
[37] H. SCHELSKY: Suche nach W irklichkeit (1965), S. 456.
[38] H. MARCUSE: Der eindimensionale Mensch (²1967); vgl. auch S. FOHLER: Techniktheorien (2003), S. 95 ff.

gebunden bleibe und nicht sozialtechnisch kolonialisiert werde.[39] Genau die Gefahr eines Eindringens technologischer Dispositionen in die Eigenrationalität der Kommunikation aber sieht HABERMAS mit der Systemtheorie LUHMANNS heraufziehen.

4. Habermas-Luhmann-Kontroverse

Die Habermas-Luhmann-Kontroverse ist primär ein Streit um das Selbstverständnis sozialwissenschaftlicher Theoriebildung. Die Herausforderung, welche die Systemtheorie NIKLAS LUHMANNS für die kritische Theorie darstellt, liegt in der einerseits gemeinsamen Abstammung von der durch KARL MARX begründeten Tradition globaler Gesellschaftstheorie, bei andererseits konträrer Strategie.[40] Einig ebenso in ihrer Ablehnung verhaltenswissenschaftlicher „Soziologie ohne Gesellschaft"[41] wie darin, die Sozialwelt alternativ als kommunikativ organisierte Sinnwelt zu verstehen, werden HABERMAS und LUHMANN zu Konkurrenten um die dem Stand der sozialen Evolution adäquate Metatheorie des Sinns.[42] Außerdem stimmen die Kontrahenten darin überein, dass Gesellschaftstheorien eine eminente Form gesellschaftlicher Selbstthematisierung darstellen und insofern praxisrelevant sind, als sie politische Kommunikation zu orientieren vermögen.[43] Äußerst unterschiedlich allerdings sind Programmatik und Performanz ihrer öffentlichen Stellungnahmen.

Die von HABERMAS vorgegebene Leitdifferenz ihrer Kontroverse lautet Aufklärung versus Gegenaufklärung bzw. Sozialtechnologie. Unter Aufklärung versteht HABERMAS die „Steigerung der in der Welt erfassbaren alternativen Handlungsmöglichkeiten"[44], während Sozialtechnologien lediglich die Anpassungskapazität von Systemen verschiedenen Typs an ihre jeweilige Umwelt steigerten.[45] Zur Gegenaufklärung gerinnt Sozialtechnologie laut HABERMAS, sobald sie von der deskriptiven Beobachtung ausdifferenzierter Sozialsysteme und Organisationen zur Empfehlung fortschreitet, die Vielzahl der Optionen keineswegs immer und überall zu aktualisieren, sondern im Dienste operativer Funktionalität latent zu halten.[46] LUHMANN hält dem entgegen, dass er

[39] Vgl. J. HABERMAS: Technik (1974), 62 ff.; A. EVERS/H. NOWOTNY: Umgang mit Unsicherheit (1987), S. 221 ff.
[40] J. HABERMAS: Theorie der Gesellschaft (1971), S. 142 ff.
[41] Ders., ebd., S. 142.
[42] Ders., ebd., S. 172 ff., Fn 2.
[43] N. LUHMANN: Orientierungen der Politik (1981).
[44] J. HABERMAS: Theorie der Gesellschaft (1971), S. 161.
[45] Ders., ebd., S. 175 (Fn.).
[46] Ders., ebd., S. 161 f.; Vgl. N. LUHMANN: Soziologische Aufklärung (1970), S. 72 f.

durchaus Gegenaufklärung in dem Sinne betreibe, als er „Aufklärung über die Aufklärer" anstrebe, der finale Sinn bestehe allerdings gar nicht konträr darin, dem Grundgedanken der Aufklärung eine zeitadäquate Fassung zu geben. HABERMAS dagegen halte an einem veralteten Konzept fest, wenn er glaube, „Aufklärung allein durch Abbau von Institutionen betreiben zu können"[47]. Dabei hält LUHMANN, wie HABERMAS hervorhebt, in Nähe zu GEHLEN,[48] derart an der nicht nur menschlich entlastenden, sondern sozial produktiven Seite von Institutionen fest, dass er explizit ein „Lob der Routine" darbringt,[49] während HABERMAS mit Impulsen aus der älteren kritischen Theorie eine Kolonialisierung der Lebenswelt diagnostiziert,[50] vor allem aber geltungstheoretisch auf der diskursiven Legitimation aller politischen Medien zur gesellschaftlichen Selbststeuerung beharrt.

Hier wird deutlich, dass die Differenzen ihrer Gesellschaftstheorien der Bearbeitung ganz unterschiedlicher Bezugsprobleme geschuldet sind. Während LUHMANN bis zum Eintritt in die Diskussion primär auf die operative Seite politischer und administrativer Vollzüge abhebt, zeigt sich HABERMAS vordringlich an normativen, legitimatorischen Problemen von Politik interessiert.[51] In ein konfligierendes Verhältnis treten die Theorieentwürfe von HABERMAS und LUHMANN erst dann, wenn man sozialwissenschaftliche Theorien als Medien gesellschaftlicher Selbstthematisierung[52] begreift, deren Form auf die politische Kultur ausstrahlt. Unter dieser Voraussetzung spiegeln sich in der Programmatik von Theorien die präsupponierten Entwicklungspotentiale einer sozialen Ordnung bzw. ihrer Aspekte: Legitimation, Partizipation, Gerechtigkeit u. a. m. So wird aus dem Streit zweier Wissenschaftler ein politischer Richtungsstreit, in dem sich LUHMANN soziologisch-deskriptiv an der Eigenrationalität sozialer Systeme orientiert, während HABERMAS philosophisch-normativ die gesellschaftliche Entwicklung am Kriterium kommunikativer Vernunft misst. Sein Ziel ist eine maximale Reflexivität gesellschaftlicher Selbstfestlegungen, die vom Ideal vollständiger „Transparenz und Selbsttransparenz" geleitet wird.[53] In sozialphilosophischer Wendung der klassischen Deutschen Philosophie von I. KANT bis G. W. F. HEGEL entfaltet HABERMAS

[47] N. LUHMANN: Systemtheoretische Argumentationen (1971), S. 377, Fn. 139.
[48] J. HABERMAS: Theorie der Gesellschaft (1971), S. 157.
[49] N. LUHMANN: Politische Planung (⁴1994), S. 113–142.
[50] J. HABERMAS: Theorie des kommunikativen Handelns (1981), Bd. 1, S. 455 ff., Bd. 2, S. 470 ff., 548 ff.
[51] Vgl. S. LANGE/D. BRAUN: Politische Steuerung (2000), S. 16.
[52] N. LUHMANN: Selbst-Thematisierungen des Gesellschaftssystems (1975), S. 73 ff.
[53] J. HABERMAS: Theorie der Gesellschaft (1971), S. 231.

sein Theorieangebot nicht in bewusstseinsphilosophischen Bahnen,[54] sondern als universal-pragmatische Diskurstheorie, die sich an den Bedingungen der Möglichkeit herrschaftsfreier Selbstbestimmung abarbeitet. Zugrunde liegt ein emphatischer Theoriebegriff, dem entsprechend Theorie und Praxis eine dialektische Beziehung unterhalten, der gemäß (kritische) Theorie stets ihren Verwendungszusammenhang zu antizipieren und an der Einlösung „im praktischen Diskurs der Betroffenen" ihren Geltungsanspruch zu überprüfen hat.[55] Techniken stellen gegenüber einer solchen Dialektik von Theorie und Praxis lediglich eine Schwundstufe sozialen Handelns dar, die reflexionslos exekutieren, was Sachzwänge fordern.

LUHMANN hält dem entgegen, dass solcherart dichotomisierende Formeln zwar zur Politisierung taugen mögen,[56] dem Kardinalproblem moderner Gesellschaften, nämlich der steigenden Komplexität, aber nicht gewachsen seien. Anstatt also an die Opposition von Praxis und Technik, die sich nach LUHMANN unter den gegebenen Bedingungen kaum sinnvoll trennen lassen, anzuschließen, entwickelt er die kritisierte Leitunterscheidung seines Konzepts, die Differenz von System und Umwelt, weiter. Er konzeptualisiert Komplexität „mit Hilfe der Vorstellung eines Komplexitätsgefälles zwischen System und Umwelt", das durch systemspezifische Selektivität reguliert wird. Unter der Voraussetzung, dass Komplexität das zentrale Bezugsproblem darstellt, das die funktionale Ausdifferenzierung moderner Gesellschaft antreibt, präsentiert LUHMANN damit einen schlagenden Einwand. Wenn jedes System selektiv sein muss, um die Funktion zu erfüllen, die seine Ausdifferenzierung veranlasste, kann es keinen zentralen sozialen Ort geben, an dem die ganze Vielfalt gesellschaftlicher Alternativen aktualisiert und diskursiver Selbstbestimmung überantwortet werden kann. Daraus folgt die „Forderung nach einer modellgeleiteten Technik des restriktiven Problematisierens",[57] die ein gänzlich anders fungierendes Möglichkeitsmanagement darstellt, das konservative und innovative Seiten zu verbinden sucht.

Schließlich kommt auch die Rhetorik[58] ins Spiel, wenn es darum geht, die konträren Begriffe von Öffentlichkeit zu entwickeln, die aus den unterschiedlichen Ansätzen resultieren. HABERMAS hält bis zur Neuausgabe an den großen Linien seiner Rekonstruktion des „Strukturwandel[s] der Öffentlichkeit"

[54] Vgl. J. HABERMAS: Theorie des kommunikativen Handelns (1981), Bd. 1, S. 518 ff.
[55] J. HABERMAS: Theorie und Praxis ([4]1971), S. 10.
[56] N. LUHMANN: Systemtheoretische Argumentationen (1971), S. 292.
[57] N. LUHMANN: Politische Planung ([4]1994), S. 6.
[58] TH. M. BARDMANN: Luhmann (1996).

fest und stellt das Faktum zweier gegenstrebiger Intentionen mediengestützter Öffentlichkeit, nämlich die diskursive Legitimation von Macht und die manipulative „Beschaffung von Massenloyalität"[59], dem normativen Gebot einer politischen Öffentlichkeit gegenüber, in der es dem Publikum gelingt, durch die vermittelnden Organisationen hindurch Kritik zu betreiben und dem Allgemeinen auf die Sprünge zu helfen.[60] LUHMANN dagegen sieht die Leistung öffentlicher Meinungsbildung, in seinen Augen die eigentliche Domäne der Politik, in der Institutionalisierung von Themen, die politische Kommunikationen vorstrukturieren und so Komplexitätsreduktion gewährleisten.[61] Ihre eigentliche Funktion ist kompensatorischer Art. Koevolutionär zur Steigerung sozialer Komplexität tritt sie an, um politische Entscheidungen zu mediatisieren und die weitere gesellschaftliche Evolution von der Tagespolitik abzukoppeln. Die Öffentlichkeit stellt eine Warteschleife dar, in welcher die Planungsambitionen moderner Gesellschaften zugleich kommunikativ angeheizt und die Handlungsaufforderungen, die aus ihnen folgen, aufgeschoben und abgekühlt werden. So bleibt in seinen Augen nur eine ironische Perspektive, die in eine „Kultur der provisorischen"[62] oder „nichtüberzeugten Verständigung"[63] mündet.

Angesichts dieser programmatischen Ironiefähigkeit der Systemtheorie fragt es sich, ob HABERMAS' Vorwurf der Sozialtechnologie gut gewählt war. Der ursprüngliche Verwaltungswissenschaftler LUHMANN hat die Aufmerksamkeit stets auf prozessuale Eigenlogiken gelenkt, war insofern immer ein ausgesprochener Planungsskeptiker und wird auch heute noch als solcher diskutiert.[64] Seine Weiterentwicklung der Systemtheorie hat diesen Aspekt nicht zurückgenommen, sondern durch Einbau von Theorieelementen aus der Selbstorganisationsforschung im Gegenteil verstärkt. Nimmt man HABERMAS' Kriterium der Aufklärung über Alternativen, so unterschreitet die von LUHMANN der Gesellschaft als adäquates Selbstbild vorgeschlagene Theorie nicht das Diskursmodell, sondern überschreitet es am Ende, indem sie noch dessen konstitutive Normen kontingent setzt.

[59] J. HABERMAS: Strukturwandel der Öffentlichkeit (1990), S. 45.
[60] Ders., ebd., S. 33, 337.
[61] N. LUHMANN: Politische Planung (⁴1994), S. 22.
[62] N. LUHMANN: Politische Steuerungsfähigkeit (1993), S. 61.
[63] N. LUHMANN: Beobachtungen der Moderne (1992), S. 202.
[64] S. LANGE / D. BRAUN: Politische Steuerung (2002).

5. Anschlüsse zur Biopolitik

Der Debatte zwischen HABERMAS, LUHMANN u. a. nachfolgend, aber nicht immer in direktem Anschluss an sie, wird der Begriff Sozialtechnologie auf verschiedene Selbstverständigungsdiskurse übertragen (Sozialarbeit, Rhetorik)[65] und in Praxiszusammenhängen wie der Arbeits- und Betriebsorganisation zur Bezeichnung unterschiedlichster Steuerungsinstrumente gebraucht.[66] Dabei lässt sich eine deutliche Spezialisierung feststellen, die für das Erlahmen von Sozialtechnologie als gesellschaftlichem Paradigma spricht.[67] – Dem Verlust an terminologischer Bestimmtheit und diagnostischem Wert entsprechen Tendenzen zur Historisierung des sozialtechnologischen Paradigmas als Episteme des industriellen Zeitalters.[68] In der politischen Theorie korrespondiert dem eine signifikante Begriffsverschiebung von Planung im umfassend-wohlfahrtsstaatlichen Sinne zu minder optimistischen Programmen der temporären Steuerung einzelner policy-Felder.[69] In dieser Richtung entwickelt auch H. WILLKE seine Variante einer Systemtheorie des aktiven Staates. Mit dem Begriff der Kontextsteuerung entwickelt er ein Konzept dezentraler, nichtkausaler Einflussnahme, das Strategien beschreibbar machen soll, die durch gezielte Veränderung von Rahmenbedingungen gewünschte Operationen wahrscheinlicher machen sollen.[70]

Im weiteren Begriffsfeld allerdings stellt der Begriff der Biopolitik, der im Zeichen der Entschlüsselung des menschlichen Genoms das Phantasma zielgenauer Planung wiederzubeleben scheint, mancherlei Anschlüsse her. Gleiches gilt für die Prägung des Begriffs durch MICHEL FOUCAULT.[71] FOUCAULT diagnostiziert einen Paradigmenwechsel der Machttechnologien, mit dem das vormals als historischer Unterbau lediglich vorausgesetzte menschliche Leben in den Bereich der Geschichte tritt. Die Gentechnik stellt damit nur den vorläufigen Endpunkt einer Geschichte der Steigerung menschlicher Ver-

[65] Vgl. R. KÜHN: Rhetorik als Sozialtechnologie (1977); A. SCHMIEDER: Wege der Sozialtechnologie (1984); J. KOPPERSCHMIDT: Zwischen Sozialtechnologie und Kritik (1985).

[66] Vgl. TH. BREISIG: Betriebliche Sozialtechniken (1990).

[67] So bestimmt der OECD-Report von 1980 all das als Sozialtechnologie, was zur Steigerung der Lebensqualität in den Mitgliedsländern beitragen kann, und bezieht u. a. sowohl den öffentlichen Personennahverkehr ein als auch industriell gefertigte Prothesen: *OECD Report: Zukunftschancen* (1981), S. 162 ff.

[68] St. RIEGER: Kybernetische Anthropologie (2003).

[69] S. LANGE/D. BRAUN: Politische Steuerung (2002), S. 20.

[70] G. TEUBNER/H. WILLKE: Kontext und Autonomie (1984); H. WILLKE: Steuerungstheorie (1995).

[71] M. FOUCAULT: Wille zum Wissen (1977), S. 170 f.

mögen dar, die mit militärischer Disziplin, pädagogischem Optimismus und Bevölkerungspolitik begann.

Entscheidend für die Geschichte der Sozialtechnologie ist, dass FOUCAULT einen Wechsel vom Recht zur sozialen Normierung als primärem gesellschaftlichen Regulativ diagnostiziert, in deren Folge es zu einer Dezentralisierung der Macht kommt, die sich vom Souverän in den Einzelnen hinein verlagert. FOUCAULT gibt dieser schillernden Sozialtechnologie den Namen Regierung bzw. „Gouvernement" und bezeichnet damit ein „Führen der Führungen",[72] das mit der Freiheit der sich zugleich selbst führenden Geführten rechnet. Die historischen Praktiken des Regierens, die FOUCAULT untersucht, mögen summarisch noch als Herrschaftstechnologien zu fassen sein, zugleich aber sind sie als Feld von Möglichkeiten zu beschreiben, auf dem Kommunikation wieder in die von der Technologie geräumten Positionen rückt und sich zugleich an ihnen ‚infiziert'.[73] Untertanen werden zu Subjekten, weil sie nicht länger unter der Herrschaft eines äußerlichen Gesetzes stehen, sondern zunehmend flexible, ihnen selbst statistisch abgelauschte Normen erfüllen, indem sie ihr Leben als Steigerung ihrer Vermögen selbst in die Hand nehmen. Noch in den Selbsttechniken des Individualismus und der Kritik wird eine Herrschaftstechnologie kenntlich, die im Gebot der Steigerung sämtliche Theorien der Moderne durchzieht, mögen sie um Optionssteigerung, Komplexitätssteigerung oder Individualisierung kreisen.[74]

Unter geänderten Vorzeichen tritt bei FOUCAULT ein Moment zutage, das schon den Technokratiediskurs bestimmte: die Verflüchtigung identifizierbarer Herrschaft zugunsten einer diffusen Macht der Sachverhalte. Anders als dort allerdings tritt die Macht nicht im Modus zunehmenden Zwangs auf, sondern als ambivalente Macht ohne Außen, die gleichermaßen befreiend und unterwerfend wirkt. Die Geschichte der Sozialtechnologie ist demnach nicht als Prozess der zunehmenden Verhärtung im Zeichen der Technik zu erzählen, sondern als Zerstreuung und Flexibilisierung von Herrschaft bei gleichzeitiger Steigerung von Produktivkräften und Destruktionspotential.[75]

[72] M. FOUCAULT: Das Subjekt (1994), S. 255.

[73] So zeichnet sich neoliberale „Gouvernementalität" (vgl. U. BRÖCKLING/TH. LEMKE/S. KRASSMANN (Hg.): Gouvernementalität [2000]) durch die Dominanz einer Appellstruktur aus, welche die Spannung zwischen unerreichbarem Ideal und gegebener Realität unternehmerisch nutzt, nämlich als kontinuierenden Anstoß zu einer unendlichen Arbeit der Arbeitnehmer an sich selbst, wie U. BRÖCKLING, Panopticon (2003), herausarbeitet.

[74] St. RIEGER, Individualität der Medien (2001), S. 11 f.; ders.: Steigerungen (1999).

[75] Vgl. M. FOUCAULT: Wille zum Wissen (1977), S. 163.

Doch auch das ist noch eine Form gesellschaftlicher Selbstthematisierung, die auf die Praxis nicht ohne Rückwirkung bleibt. Theoriepolitisch gesehen erweitert FOUCAULT die Opposition zwischen HABERMAS und LUHMANN zu einer Konstellation komplementärer Perspektiven. Mit FOUCAULT behält LUHMANN darin Recht, dass es keinen Standpunkt außerhalb dieser Geschichte gibt, der vom Verdacht, einer Sozialtechnologie in die Hände zu arbeiten, gänzlich frei wäre. HABERMAS dagegen wird von FOUCAULT zugleich darin bestätigt, nichts unversucht zu lassen, um der Kritik eine Bresche zu schlagen, eben weil es keinen privilegierten Ort, weder der Kritik, noch der Macht gibt. Für gegenwärtige Debatten ist schließlich mit HABERMAS und LUHMANN gemeinsam zu lernen, funktional differenziernd zwischen Politik, Wissenschaft und Medien an einer Biopolitik kleinen Maßstabes mitzuwirken, um nicht zuletzt den kulturellen Horizont der realen und imaginären Sozial- und Anthropotechniken, auch einer Biopolitik großen Maßstabs wie sie GIORGIO AGAMBEN an die Wand malt,[76] als unverzichtbare Ressource menschlicher Selbstverständigung zu verteidigen.[77]

Zusammenfassung

SCHÖNING, MATTHIAS: **Zwischen Technokratie und Biopolitik. Zur Rekonstruktion des Begriffs Sozialtechnologie.** ETHICA 14 (2006) 3, 303–323

Während der Begriff „Sozialtechnologie" aus der Mode gekommen ist, hat der Kern der Sache, die er bezeichnet, nämlich praktische Fragen mit technischen Lösungen beantworten zu wollen, ungebrochen Konjunktur. Die Rekonstruktion der Vorgeschichte des Begriffs und der Kontroverse, die ihn bekannt gemacht hat, soll dazu beitragen, den gegenwärtigen Diskussionen historische Tiefenschärfe zu geben und auf alte Streitpunkte neues Licht zu werfen.

Summary

SCHÖNING, MATTHIAS: **Between technocracy and biopolitics. As to the reconstruction of the concept of social technology.** ETHICA 14 (2006) 3, 303–323

While the concept of "social technology" has gone out of fashion, the heart of the matter described by it is still considered progressive. By reconstructing the development of this concept as well as the controversy that made it generally known to the public the recent discussions – from a historical point of view – might be seen in a more differentiated way and a new light might be thrown on the well-known contentious issues.

[76] G. AGAMBEN: Homo sacer (2002); vgl. jetzt auch E. GEULEN: *Agamben* (2005).

[77] Für die Arbeitsbedingungen danke ich der *Heidelberger Akademie der Wissenschaften* sowie meinen KollegInnen der interuniversitären Nachwuchsgruppe „Vergangenheitskonstruktion als Raum des Politischen", die sich 2003 anlässlich des Förderprogramms „Die kulturellen Grundlagen Europas" im WIN-Kolleg der HAW konstituiert hat. Für kritische Lektüren bin ich ferner meinen Konstanzer Kollegen Ulrich Bröckling und Ingo Stöckmann verpflichtet. Einige Literaturhinweise verdanke ich der Internetseite http//www.muellerscience/SPEZIALITÄTEN/Methoden/Sozialtechnologie.

Biopolitik	biopolitics
Habermas-Luhmann-Debatte	Habermas-Luhmann discussion
Sozialtechnologie	social technology
Technokratie	technocracy

Literatur

ADORNO, THEODOR W. u. a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. – Neuwied: Luchterhand, 1969.

AGAMBEN, GIORGIO: Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, übers. v. H. Thüring. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002.

ALBERT, HANS: „Wertfreiheit als methodisches Prinzip. Zur Frage der Notwendigkeit einer normativen Sozialwissenschaft". In: Ernst Topitsch (Hg.): Logik der Sozialwissenschaften. – Königstein/Ts.: Athenäum, [11]1984, S. 196–225.

BAIER, HORST: „Soziale Technologie oder soziale Emanzipation". In: B. Schäfers (Hg.): Thesen zur Kritik der Soziologie. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1969, S. 9–25.

BARDMANN, THEODOR M.: „Rhetorik als Irritation der Politik: z. B. Niklas Luhmann". In: J. KOPPERSCHMIDT (Hg.): Politik und Rhetorik. Funktionsmodelle politischer Rede. – Opladen: Westdeutscher Verlag, 1995, S. 239–267.

BECK, ULRICH/BONSS, WOLFGANG (Hg.): Weder Sozialtechnologie noch Aufklärung? Analysen zur Verwendung sozialwissenschaftlichen Wissens. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.

BLUMENBERG, HANS: „Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie". In: Ders.: Wirklichkeiten, in denen wir leben. – Stuttgart: Reclam, 1981, S. 7–54.

BREISIG, THOMAS: Betriebliche Sozialtechniken. Handbuch für Betriebsrat und Personalwesen. – Neuwied; Frankfurt a. M.: Luchterhand, 1990.

BRÖCKLING, ULRICH: „Das demokratisierte Panopticon. Subjektivierung und Kontrolle im 360°-Feedback". In: A. Honneth/M. Saar (Hgg.): Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, S. 77–93.

BRÖCKLING, ULRICH/LEMKE, THOMAS/KRASSMANN, SUSANNE (Hg.): Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.

EVERS, ADALBERT/NOWOTNY, HELGA: Über den Umgang mit Unsicherheit. Die Entdeckung der Gestaltbarkeit von Gesellschaft. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987.

FOHLER, SUSANNE: Techniktheorien. Der Platz der Dinge in der Welt des Menschen. – München: Fink, 2003.

FOUCAULT, MICHEL: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1, übers. v. U. Raulff u. W. Seitter. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977.

FOUCAULT, MICHEL: „Das Subjekt und die Macht". In: H. L. Dreyfus/P. Rabinow: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. – Weinheim: Beltz, Athenäum, 1994, S. 253–250.

FREYER, HANS: „Über das Dominantwerden technischer Kategorien in der Lebenswelt der industriellen Gesellschaft". In: Ders.: Herrschaft, Planung und Technik, hg. v. E. Üner. – Weinheim: VCH, 1987, S. 117–130.

GEHLEN, ARNOLD: Die Seele im technischen Zeitalter. – Reinbek: Rowohlt, 1957.
GEHLEN, ARNOLD: Über Kulturelle Kristallisation. – Bremen: Angelsachsen-Verl., 1961.
GERHARD, VOLKER: „Biopolitik. Über Politik als Zivilisierung des Lebens". In: Ders.: Der Mensch wird geboren. Kleine Apologie der Humanität. – München: C. H. Beck, 2001.
GEULEN, EVA: Giorgio Agamben zur Einführung. – Hamburg: Junius, 2005.
GROSSHEIM, MICHAEL: Ökologie oder Technokratie. Der Konservatismus in der Moderne. – Berlin: Duncker und Humblot, 1995.
GROSSHEIM, MICHAEL: Politischer Existenzialismus. Subjektivität zwischen Entfremdung und Engagement. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
HABERMAS, JÜRGEN: „Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann". In: Ders./N. Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971, S. 142–290.
HABERMAS, JÜRGEN: Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, [4]1971.
HABERMAS, JÜRGEN: Technik und Wissenschaft als Ideologie. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969
HABERMAS, JÜRGEN: Theorie des kommunikativen Handelns. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981.
HABERMAS, JÜRGEN: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Neuauflage. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990.
HASTEDT, HEINER: Der Wert des Einzelnen. Eine Verteidigung des Individualismus. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.
HÜBINGER, GANGOLF/V. BRUCH, RÜDIGER/GRAF, FRIEDRICH WILHELM (Hg.): Kultur und Kulturwissenschaften um 1900 II: Idealismus und Positivismus. – Stuttgart: Steiner, 1997.
JUNGBLUTH, ADOLF: „Wir brauchen den Sozial-Ingenieur". In: *Sozialer Fortschritt* 1 (1952) 4, 87 ff.
KADE, GERHARD/HUJER, REINHARD (Hg.): Sozial-Kybernetik. – Düsseldorf; Wien: Econ-Verlag, 1974.
KOCH, CLAUS/SENGHAAS, DIETER (Hg.): Texte zur Technokratiediskussion. – Frankfurt a. M.: Europ. Verlagsanstalt, 1970.
KOPPERSCHMIDT, JOSEF: „Zwischen Sozialtechnologie und Kritik. Plädoyer für eine andere Rhetorik". In: Ders.: Rhetorica. Aufsätze zur Theorie, Geschichte und Praxis der Rhetorik. – Hildesheim u. a.: Olms, 1985, S. 1–50.
KRUSE, VOLKER: Historisch-soziologische Zeitdiagnosen in Westdeutschland nach 1945. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.
KÜHN, RENATE: Rhetorik als Sozialtechnologie. – Bonn: Linguistica Biblica, 1977.
LANGE, STEFAN/BRAUN, DIETMAR: Politische Steuerung zwischen System und Akteur. Eine Einführung. – Opladen: Leske und Budrich, 2000.
LEMKE, THOMAS: Veranlagung und Verantwortung. Genetische Diagnostik zwischen Selbstbestimmung und Schicksal. – Bielefeld: Transcript, 2004.
LUHMANN, NIKLAS: „Soziologische Aufklärung". In: Ders.: Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. – Opladen: Westdeutscher Verlag, 1970, S. 66–91.
LUHMANN, NIKLAS: „Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen

Habermas". In: J. Habermas/N. Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971, S. 291–405.
LUHMANN, NIKLAS: „Selbst-Thematisierungen des Gesellschaftssystems. Über die Kategorie der Reflexion aus Sicht der Systemtheorie". In: Ders.: Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft. – Opladen: Westdeutscher Verlag, 1975.
LUHMANN, NIKLAS: „Theoretische Orientierungen der Politik". In: Ders.: Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation. – Opladen: Westdeutscher Verlag, 1981, S. 287–292.
LUHMANN, NIKLAS: Beobachtungen der Moderne. – Opladen: Westdeutscher Verlag, 1992.
LUHMANN, NIKLAS: „Politische Steuerungsfähigkeit eines Gemeinwesens". In: Reinhard Göhner (Hg.): Die Gesellschaft für morgen. – München; Zürich: Piper, 1993, S. 50–65.
LUHMANN, NIKLAS: Politische Planung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung. – Opladen: Westdt. Verl., [4]1994.
MACIEJEWSKI, FRANZ (Hg.): Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskussion, 2 Bde. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973 u. 1974.
MANNHEIM, KARL: Ideologie und Utopie. – Bonn: Cohen, 1929.
MANNHEIM, KARL: Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus. – Darmstadt: Wiss. Buchges., 1958.
MARCUSE, HERBERT: Der eindimensionale Mensch, übers. v. A. Schmidt. – Neuwied; Berlin: Luchterhand, [2]1967.
MARCUSE, HERBERT: „Einige gesellschaftliche Folgen moderner Technologie" (zuerst 1941). In: Ders.: Schriften 3 – Aufsätze aus der Zeitschrift für Sozialforschung 1934–41. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979, S. 286–319.
MEAD, GEORGE HERBERT: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, übers. v. U. Pacher. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1968.
MÜNSTERBERG, HUGO: Grundzüge der Psychotechnik. – Leipzig: J. A. Barth, 1914.
NIETHAMMER, LUTZ: Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende? – Reinbek: Rowohlt, 1989.
OECD Report: Die Zukunftschancen der Industrienationen. Wissenschft und Technik im neuen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Umfeld. – Frankfurt a. M.; New York: Campus, 1981.
PLATON: Gorgias. In: Ders.: Sämtliche Werke 1, übers. v. F. Schleiermacher, hg. v. W. F. Otto/E. Grassi/G. Plamböck. – Hamburg, 1957, S. 197–283.
PLUMPE, GERHARD: Der tote Blick. Zum Diskurs der Photographie in der Zeit des Realismus. – München: Fink, 1990.
POPPER, KARL RAIMUND: Das Elend des Historizismus, übers. v. L. Walentik. – Tübingen: Mohr, [6]1987.
POPPER, KARL RAIMUND: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde 1, übers. v. P. K. Feyerabend. – Tübingen: Mohr Siebeck, [7]1992.
POST, JULIUS: Arbeit statt Almosen. Beitrag zur Social-Technik. – Bremen, 1881.
RAPHAEL, LUTZ: „Die Verwissenschaftlichung des Sozialen als methodische und konzeptionelle Herausforderung für eine Sozialgeschichte des 20. Jahrhunderts". In: *Geschichte und Gesellschaft* 22 (1996), 165–193.
REHBERG, KARL-SIEGBERT: „Hans Freyer, Arnold Gehlen, Helmut Schelsky". In: Dirk Kaesler (Hg.): Klassiker der Soziologie Bd. II. – München: Beck, 1999, S. 72–104.
RIEGER, STEFAN: „Steigerungen. Zum Verhältnis von Mensch, Medium und Moderne". In:

G. v. Graevenitz (Hg.): Konzepte der Moderne. – Stuttgart; Weimar: Metzler, 1999, S. 417–439.
RIEGER, STEFAN: Die Individualität der Medien. Eine Geschichte der Wissenschaften vom Menschen. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.
RIEGER, STEFAN: Kybernetische Anthropologie. Eine Geschichte der Virtualität. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003.
SCHELSKY, HELMUT: „Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation". In: Ders.: Auf der Suche nach Wirklichkeit. – Düsseldorf u. a.: Diederichs, 1965.
SCHMIEDER, ARNOLD: „Wege der Sozialtechnologie. Skizzen einer Kritik". In: *Psychologie und Gesellschaftskritik* 31, 8. Jg. H. 3 (1984), 108–122.
SENGHAAS, DIETER: „The Technocrats. Rückblick auf die Technokratiebewegung in den USA". In: Claus Koch / Dieter Senghaas (Hg.): Texte zur Technokratiediskussion. – Frankfurt a. M.: Europ. Verlagsanst., 1970.
SIMMEL, GEORG: Der Krieg und die geistigen Entscheidungen, GA 16. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999.
SINJAWSKIJ, ANDREJ: Der Traum vom neuen Menschen oder Die Sowjetzivilisation, übers. v. S. Geier. – Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1989.
Sozial-Technik: Zschr. f. technische und wirtschaftliche Fragen der Industrie, Unfallverhütung, Gewerbehygiene, Arbeiterwohlfahrt, Gewerberecht. Organ des Vereins Deutscher Revisions-Ingenieure (1907–1919).
TEUBNER, GUNTHER / WILLKE, HELMUT: „Kontext und Autonomie. Gesellschaftliche Selbststeuerung durch reflexives Recht". In: *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 5 (1984), 4–35.
THOMÄ, DIETER: „Anmerkungen zur Biopolitik. Zwischen Gentechnologie und ‚Kampf der Kulturen'". In: Theo Steiner (Hg.): Genpool. Biopolitiken und Körperutopien. – Wien: Passagen, 2002, S. 96–106.
ULLRICH, OTTO: Technik und Herrschaft. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977.
WERNER, JULIUS: Technokratie und Soziotechnik. – Brünn u. a.: Rohrer, 1934.
WIENER, NORBERT: Mensch und Menschenmaschine. Kybernetik und Gesellschaft, übers. v. G. Walther. – Frankfurt a. M.; Berlin: Metzner, 1952.
WILLKE, HELMUT: Systemtheorie III. Steuerungstheorie. – Stuttgart: Lucius und Lucius, 1995.

Dr. Matthias Schöning, Universität Konstanz, FB Literaturwissenschaft und Forschungszentrum,
Postfach 5560 D 164, D-78457 Konstanz
Matthias.Schoening@uni-konstanz.de

ETHIK-NEUERSCHEINUNGEN IN AUSWAHL

BREIER, ISABELLA: **Dimensionen menschlicher Sinnstiftung in der Praxis. Zwischen Erkenntnis- und Kulturtheorie: zur Poiesis, Ethik und Ästhetik in Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und Wittgensteins Sprachspielbetrachtungen.** – Wien; Münster: Lit, 2006 (Uni press; 165). – 612 S., ISBN 3-8258-9329-4, Kt, EUR 39.90. – Zugl.: Wien, Univ., Diss., 2005

GÄRTNER, WOLFGANG: **Von der Nikomachischen Ethik bis zu Habermas. Philosophische Impulse.** – Münster: Lit, 2006 (Philosophie; 63). – 160 S., ISBN 3-8258-9341-3 Pb., EUR 16.90

GRABNER-HAIDER, ANTON (Hg.): **Ethos der Weltkulturen. Religion und Ethik.** Mit einem Vorw. von Hans Küng. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2006. – 400 S., ISBN 3-525-57305-7, Pp., EUR 39.90

GRAUMANN, SIGRID / GRÜBER, KATRIN (Hg.): **Biomedizin im Kontext.** – Berlin; Münster: Lit, 2006 (Mensch – Ethik – Wissenschaft; 3). – 317 S., ISBN 3-8258-9624-2, Kt

GÜNZL, WERNER: **Politische Ethik und Naturerkenntnis.** – Göttingen: Cuvillier, 2006. – 264 S., ISBN 3-86537-980-X, Kt, EUR 36.00

HORNBACHER, ANNETTE (Hg.): **Ethik, Ethos, Ethnos. Aspekte und Probleme interkultureller Ethik.** – Bielefeld: transcript, 2006 (Kultur und soziale Praxis). – 300 S., ISBN 3-89942-490-5, Pb., EUR 26.80

JONSEN, ALBERT R.: **Klinische Ethik: eine praktische Hilfe zur ethischen Entscheidungsfindung.** – Köln: Dt. Ärzte-Verl., ⁵2006. – XXVIII, 243 S., ISBN 3-7691-0524-9, Kt, EUR 29.95

KOSLOWSKI, PETER / PRIDDAT, BIRGER P. (Hg.): **Ethik des Konsums.** – Paderborn; München: Fink, 2006. – 236 S., ISBN 3-7705-4203-7, Kt, EUR 29.90

LATOTZKY, RENÉ: **Der Bedeutungswandel der Beweismittel im Strafverfahren am Beispiel des „genetischen Fingerabdrucks": Beweismittel im Genzbereich von Recht und Ethik.** – Frankfurt a. M. u. a.: Lang, 2006 (Europäische Hochschulschriften: Reihe 2, Rechtswissenschaft; 4412). - 207 S., ISBN 3-631-55469-9, Kt, EUR 39.00. – Zugl.: Potsdam, Univ., Diss., 2006

LEHMANN, UDO: **Ethik und Struktur in internationalen Unternehmen. Sozialethische Anforderungen an die formalen Strukturen internationaler Unternehmen.** – Berlin; Münster: Lit, 2006 (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster; 54). – XV, 354 S., ISBN 3-8258-9232-8, Kt, EUR 34.90

MAYER, MATTHIAS: **Ohnmächtige Ethik.** Psychoanalyse und Marxismus bei Jean-Paul Sartre. – Göttingen: Cuvillier, 2006. – 294 S., ISBN 3-86537-899-4, Kt, EUR 24.95. – Zugl.: Tübingen, Univ., Diss., 2006

SCHUHMACHER, WOLFGANG: **Theologische Ethik als Verantwortungsethik. Leben und Werk Heinz Eduard Tödts in ökumenischer Perspektive.** – Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, 2006 (Öffentliche Theologie; 20). – 489 S., ISBN 3-579-05230-6, Kt, EUR 49.95. – Zugl.: München, Univ., Diss., 2005

ETHICA 14 (2006) 3, 325–329

DISKUSSIONSFORUM

JOCHEM HENNINGFELD / HEINZ JANSOHN

PHILOSOPHEN DER GEGENWART*

(Prof. Dr. Hans-Joachim Werner, Karlsruhe)

Das Spektrum der zeitgenössischen Philosophie mutet wie ein postmodernes Nebeneinander an. Da stehen sprachanalytische Positionen neben existenzanalytischen Entwürfen, phänomenologische Denkrichtungen neben metaphysischen oder quasimetaphysischen Ausrichtungen, der ethische Versuch einer „Letztbegründung" neben dekonstruktivistischen Theorien. Der Versuch, hier eine „Ganzheit" zu entdecken, wäre von vornherein zum Scheitern verurteilt. Jochem Hennigfeld, einer der beiden Herausgeber des vorliegenden Bandes, versucht in seiner Einleitung denn auch gar nicht erst, die Konzentration auf dreizehn Philosophen der Gegenwart systematisch zu begründen, sondern sieht darin eine Auswahl, die repräsentativ sei „für unterschiedliche Methoden und Themen, in denen sich das philosophische ‚Rechenschaftgeben' (lógon didónai) über die zentralen Probleme unserer Zeit niederschlägt." (9) Immerhin gliedert er die Beiträge nach drei Themengruppen, die im philosophischen Denken der Gegenwart offenbar doch strukturierend wirken. Es handelt sich erstens um die Sprache, denen Gadamer, Habermas, Apel, Derrida, Searle und Lévinas besondere Aufmerksamkeit widmen. Sodann finden wir den Bereich der Moral, dem Popper, Jonas, Lévinas, Ricoeur, Apel, Derrida, Singer und Rawls schwerpunktmäßig zugeordnet werden, und schließlich das Themenfeld „Recht und Gesellschaft" mit Darstellungen zu Popper, Rawls, Luhmann, Habermas und Derrida. Wie man sieht, gibt es eine Reihe von Mehrfachzuordnungen, was als Indiz dafür anzusehen ist, dass auch die moderne Philosophie sich um eine umfassende Sichtweise der grundsätzlichen Beziehungen zwischen Mensch und Welt bemüht.

Bemerkenswert an dieser Zusammenstellung ist, dass die Ethik in der Gegenwartsphilosophie einen hohen Stellenwert besitzt. Über die expliziten Zuordnungen zum Bereich der Moral hinaus lassen sich bei allen der hier vorgenommenen Positionsbestimmungen – im Einzelnen sehr unterschiedliche – ethische Akzente feststellen, auch wenn diese nicht immer deutlich artikuliert werden. Das gilt für die Philosophie Poppers mit ihrem „Aufklärungsethos" (49 ff.), es gilt für Hans Blumenbergs „Anthropologie der Selbstbehauptung" (124 ff.) , und es gilt selbst für Niklas Luhmann, dessen Position von Detlef Horster unter dem Titel: „Was unsere Gesellschaft im Innersten zusammenhält" zusammengefasst wird. Auch von der hermeneutisch ausgerichteten Philosophie H. G. Gadamers aus führen Wege in die Ethik: Von ethischer Relevanz ist, wie der Beitrag von Hans-Helmuth Gander „In der Spur des Verstehens" zeigt, Gadamers Theorie der

Vorurteilshaftigkeit des Verstehens. Sie könnte Impulse geben für eine differenzierende Betrachtung der Bedingungen des Verstehens überhaupt auf der einen und der Blockaden auf der anderen Seite, die individuell und/oder kulturell fixierte Vorurteile für die Teilnahme an der hermeneutischen „Spirale" (42) darstellen. Auch die fast grenzenlose Gesprächsoffenheit als konstitutives Moment des Denkens Gadamers ist von hoher ethischer Bedeutung.

1. Sprache

Die ethische Dimension, die im Gespräch liegt, finden wir im Prinzip in allen philosophischen Positionen, die sich mit der *Sprache* befassen. Dies gilt insbesondere für Habermas und Apel, in weniger deutlicher Form auch für John Searle, über den Andreas Kimmerling unter dem Titel „Intentionalität" referiert. Hauke Brunkhorst hebt in seinem Beitrag über Habermas unter dem Titel „Die rächende Gewalt der kommunikativen Vernunft" auf Kommunikation und Rationalität ab. Dabei fällt auf, dass Habermas trotz der unverkennbaren Distanz zu Gadamer ähnlich wie dieser ein Entsubjektivierungskonzept vertritt: Ähnlich wie für Gadamer das Subjekt in der Kunst einbezogen ist in das Spiel*geschehen* und – sei es als Rezipient oder als Künstler – gleichsam in diesem verschwindet, ist für Habermas kommunikative Vernunft „entsubjektivierte und denaturierte Vernunft" (201). Sie hat ihren Ort nicht in Subjekten oder Ideen, sondern in argumentativen Diskursen (203 f.). Damit ist für Habermas aber anders als für Apel nicht der Anspruch auf Letztbegründung verbunden, da kommunikative Rationalität als Ganzes nur ein „faktisch unverzichtbares Moment der gesellschaftlichen Reproduktion" (201) ist und eo ipso keiner transzendentalen Begründung zugänglich ist.

Karl-Otto Apel, der zusammen mit Habermas als Begründer der Diskursethik gilt, wird in einem Beitrag von Edmund Braun unter dem wuchtigen Titel „Transzendentalpragmatik als normativ-semiotische Transformation der Transzendentalphilosophie" gewürdigt. Apel geht in der Begründungsfrage bekanntlich weiter als Habermas: Da sich Vernunft „von Anfang an" (165) kommunikativ-dialogisch vollzieht, sind Gegenseitigkeitsansprüche von vornherein in ihr enthalten und prinzipiell auch anerkannt, so dass sich derjenige, der sie prinzipiell bestreitet, in einen transzendentalpragmatisch fundierten Widerspruch begibt. Für Apel ist das Prinzip der Gegenseitigkeit einerseits Selbstexplikation der Vernunft, zum anderen aber auch eine „kategorisch-imperative Artikulation des normativen Selbstverständnisses des Menschen" (168). Die Differenz zwischen Habermas und Apel in der Einschätzung der Selbstbegründung der argumentierenden Vernunft darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass beide mit dem diskursethischen Konzept der kommunikativen Vernunft, welches von den sprachphilosophischen Konzepten Austins und Searles ausgeht, gesellschaftskritische Ansprüche verbinden. Sie zeigen sich bei Apel in dem Versuch, „die Kluft zwischen der unbedingten Diskursverpflichtung und den nicht-diskursiven, interessenorientierten Lebenssituationen" (177) zu überbrücken, bei Habermas in der Kritik an der „Kolonialiserung der Lebenswelt" (210). Für beide ist in diesem Zusammenhang allerdings ein Defizit zu konstatieren, welches an die Problematik der moder-

nen philosophischen Ethik überhaupt rührt: Die Konzentration auf die Sollebene ist so dominant, dass die Differenz zur Wirklichkeit zwar wahrgenommen, aber nur peripher reflektiert wird. Und so kommt es, dass die Diskursethik sich zwar als Konfliktethik versteht, das weite Feld der Verwicklung in reale Konflikte aber weitgehend der zumeist niveauarmen psychologischen Ratgeberliteratur überlässt. Ethiklehrer haben sehr konkret mit dieser Problematik zu tun.

2. Moral

Ähnlich wie die Diskursethik ist auch die von John Rawls entwickelte Gerechtigkeitstheorie in weiterem Sinne der deontologischen Ethik zuzuordnen. In seinem Beitrag „John Rawls – Verteilungsgerechtigkeit und politischer Liberalismus" skizziert Wolfgang Kerstings die beiden Gerechtigkeitsprinzipien Rawls' und grenzt das zweite Prinzip, das Differenzprinzip, mit Rawls von der „Pareto-Optimalität" ab (146 f.). Kersting vermerkt kritisch, dass das Differenzprinzip als Verteilungsprinzip in Bezug auf materielle Güter als sozialstaatliches Prinzip nicht brauchbar sei, weil es Erwerbsunfähige ausschließe (155 f.); grundsätzlichen Zweifel äußert er an der Annahme Rawls', unter dem viel diskutierten „Schleier des Nichtwissens" würden sich die Menschen grundsätzlich auf die „Regel von der absoluten Vorrangigkeit der Grundfreiheiten" (146) einigen – das sei von sozioökonomischen Voraussetzungen abhängig, deren Besonderheit von Rawls aber gerade ausgeklammert wird. In seinem später geschriebenen Werk *Political Liberalism* geht Rawls demgegenüber von Tatsachen aus, die mit der pluralistischen Gesellschaft gegeben sind. Da zu den Gegebenheiten dieser Gesellschaft der Konflikt gehört, soll der politische Philosoph zum „Friedensstifter im Kulturkampf" (158) werden, wobei Einigung freilich „nur an der Oberfläche" (ebd.) zu erzielen sei.

Prinzipienorientierte ethische Entwürfe finden wir auch bei Hans Jonas und Peter Singer. So sehr sich die beiden Philosophen in ihren Gesamtorientierungen und ihren Begründungsstrategien unterscheiden, so deutlich sind sie durch die Einbeziehung der nicht-menschlichen Natur in das ethische Denken miteinander verbunden. Heinz Jansohn zeigt in seinem Beitrag „Hans Jonas. Verantwortung für Gott und die Welt" auf, dass Jonas' frühe Beschäftigung mit der Gnosis auch sein ethisches Hauptwerk *Das Prinzip Verantwortung* maßgeblich, wenngleich antithetisch beeinflusst hat. Jonas will mit Plausibilitätsargumenten zeigen, dass die gnostische, in den modernen Naturwissenschaften re-aktualisierte These von der sinn- und wertfreien Natur für die philosophische Naturbetrachtung kein verbindliches Modell abgibt. In einer methodischen „Interdependenz von Ethik und Metaphysik" (75) zeigt Jonas den naturphilosophischen Sinn von Zwecken und Werten „an sich" auf, der in einer sich steigernden Selbstbejahung und Selbstsorge des organischen Lebens liegt. Der Mensch, mit dessen Hervorbringung die Natur ein großes Wagnis eingegangen ist, hat die Pflicht, die Permanenz der eigenen Art zu sichern und dabei gleichzeitig die „selbsteigene Würde der Natur" zu bewahren.

Eine solche Terminologie ist dem australischen Philosophen Peter Singer fremd, wie aus seinen eigenen Texten, aber auch aus dem Beitrag von Rudolf Lüthe: „Peter Singer. Der radikale Utilitarismus und

das Problem des Lebensschutzes" hervorgeht. Singers ethischer Präferenzutilitarismus greift auf J. Bentham zurück und artikuliert sich in einer Theorie konzentrischer Kreise mit einem Altruismus, der sich über die eigene Artgrenze hinaus ausdehnt und methodisch wie inhaltlich die extensionale Differenz von „Mensch" und „Person" ins Zentrum rückt: Besonderen Lebensschutz genießen Personen, d. h. Wesen, die in der Lage sind, Wünsche und wohlerwogene Präferenzen zu artikulieren. Ausgeschlossen vom Status der Person sind für Singer damit Schwerstbehinderte ebenso wie Kleinstkinder, eingeschlossen hingegen höhere Säugetiere. Lüthe geht auf die Kritik ein, die diese Position hervorgerufen hat und äußert auch eigene Kritik: Lebenswert sei nicht an Leidensfreiheit gebunden (270); der Satz: alle Personen genießen besonderen Lebensschutz, sei logisch nicht umkehrbar (272). Man wird hinzufügen dürfen, dass ein zentrales Problem der Ethik Singers in seiner Fassung des Personbegriffes liegt.

3. Gerechtigkeit

Ein starker Akzent liegt in der philosophischen Gegenwartsethik auf der Bedeutung und dem Status des „Anderen". In dem vorliegenden Sammelband wird dieser Thematik vor allem durch die Einbeziehung der modernen französischen Philosophie Rechnung getragen, die freilich überwiegend andere Wege geht als eine systematisch ausgerichtete Prinzipienphilosophie. Norbert Fischer setzt in seinem Beitrag „Emmanuel Lévinas – Die Rechtfertigung der Vernunft durch den Anderen" die wesentlichen Akzente. Lévinas, der – wie andere französische Philosophen auch – öfters „Ungewöhnliches und Fremdartiges zur Sprache bringt" (87), räumt der Ethik einen Primat ein. Sie zeigt auf, wie der Mensch in der Begegnung mit dem Anderen aus der Isolation herausgerissen wird, in die ihn seine eigenen Bedürfnisse verstricken. Der menschliche Egoismus, dessen Kraft Lévinas in der Nachfolge Stirners hervorhebt, ist von vornherein dadurch „gebrochen", dass gerade in der selbstbezogenen und selbstgenügsamen „Kontraktion" der materiellen Bedürfnisse des Ichs die Möglichkeit der Öffnung für den Anderen liegt. Von hier aus spannt sich ein Bogen zu den weiteren zentralen Elementen der Lévinas'schen Ethik: der Andere als „Meister" (101), der die eigene Subjektivität zerbrechen lässt; die Transzendenz des Anderen, die über den eigenen Tod hinausführt; die Rolle des „Antlitzes", welches die eigene Vernunft freisetzt; die Beziehung zur Metaphysik, die den Vf. dazu veranlasst, Lévinas in den „Gang der Metaphysikgeschichte" (104) einzuordnen.

Die Rolle des Anderen im Verhältnis zum Selbst wird in der modernen philosophischen Ethik in enge Beziehung zur Funktion der Hermeneutik und damit auch des Narrativen gesehen. Jan Greisch zeigt in seinem Aufsatz „Paul Ricoeur. Philosophische Hermeneutik ‚more gallico demonstrata'", dass Ricoeur dieser Funktion in seinen verschiedenen Entwürfen zum „Bösen" durch die Betonung der verschiedenen Typen des mythischen Denkens Rechnung trägt. In seinen späteren Werken, in denen die praktische Philosophie ins Zentrum rückt, nimmt die „narrative Identität", die zwischen der „Selbigkeit des Charakters" und der je neuen „Selbstheit" steht, geradezu eine Schlüsselstelle ein. Dabei wird „Andersheit" als konstitutiv für „Selbstheit" an-

gesehen. Die starke Position des Narrativen bedeutet zweifellos einen gewissen Kontrapunkt zu jeder pinzipiengeleiteten Ethik; schaut man jedoch auf die „Leitformel" der von Ricoeur entworfenen „kleinen Ethik": „Zielsetzung des guten Lebens mit und für andere, innerhalb gerechter Institutionen" (115 f.), so sieht man, dass sich Ricoeur – übrigens durchaus bewusst – in die Tradition von Aristoteles bis Kant stellt.

Die Bedeutung von „Andersheit" zeigt sich auch in der Philosophie Jacques Derridas. Sie bestimmt sogar den Titel, den Uwe Dreisholtkamp seiner Darstellung gegeben hat: „Jacques Derrida. Ander(s) in Schriften. Gaben an Andere". Bei Derrida nimmt die Andersheit freilich eine Form an, die für seine Leser recht unbequem ist: da in seinen Texten immer „die Spuren anderer (Texte, Hinzufügung des f.s) zugegen" (217) sind und sich im Mitlesen ständig neu kontextualisieren, muss sich der Textsinn ständig verändern, was die oft beklagte „Unverständlichkeit" (217) der Texte Derridas zur Konsequenz hat. Zum Verfahren der ständig erneuerten Dekonstruktion gehört auch die „ethische Erfahrung eines Anderen, dessen Urheber ich nicht bin" (230), gehört das „*Ereignis* als *Unvorhersehbares*" (232), gehört schließlich die fast ins Metaphysische reichende Spekulation über „die Permanenz einer stets zukünftigen Gerechtigkeit als Undekonstruierbares aller Dekonstruktion" (232).

Zusammenstellungen wie die hier vorliegende erfordern immer einen beträchtlichen Mut zur Lücke. J. Hennigfeld weist in seiner Einleitung darauf hin, dass der Band im Zusammenhang mit der bereits früher in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft von M. Fleischer herausgegebenen Sammlung „Philosophen des 20. Jahrhunderts" zu sehen ist. Gerade deswegen wird man manche Namen vermissen, andere für eher entbehrlich halten. So kann man fragen, ob nicht Hannah Arendt in einem der beiden Sammelbände einen Platz verdient gehabt hätte, ob umgekehrt die Bedeutung Niklas Luhmanns nicht doch eher in der Soziologie als in der Philosophie liegt. Insgesamt ist es J. Hennigfeld und H. Jansohn jedoch auf beeindruckende Weise gelungen, eine repräsentative Auswahl zusammenzustellen. Man erhält als ethisch interessierter Leser einen fundierten Überblick über den Stellenwert der Ethik in der Philosophie der Gegenwart. Die Aufsätze sind einheitlich gestaltet mit jeweils einer Kurzbibliographie zum Abschluss, und offenbar wurde konsequent darauf geachtet, dass sie wirklich einführende Funktion haben. So ersetzt zwar die Lektüre der einzelnen Beiträge niemals die Lektüre der Originaltexte; sie führt aber auf beispielhafte Weise zu ihnen hin.

Hans-Joachim Werner, Karlsruhe

* Henningfeld, Jochem/Jansohn, Heinz (Hg.): **Philosophen der Gegenwart. Eine Einführung.** – Darmstadt: Wiss. Buchges., 2005. – ISBN 3-534-16250-1, 272 S., Geb., EUR 34.90, SFr 58.60

NACHRICHTEN

Gratulation!

Am 4. Mai 2006 hat die Universität Granada (Spanien) Prof. Dr. Karl Goser, Mitarbeiter von ETHICA, die Ehrendoktorwürde verliehen. Prof. Goser ist emeritierter Professor an der Fakultät für Elektrotechnik und Informationstechnik der Universität Dortmund. Mit der Verleihung dieser Auszeichnung wurden seine Arbeiten auf dem Gebiet der Mikro- und Nanoelektronik sowie auf den Gebieten der künstlichen neuronalen Netzwerke, der evolutionären Prozesse und der Fuzzy Systeme gewürdigt. Wir gratulieren!
Prof. Goser leitet in der Görres-Gesellschaft die Sektion Naturwissenschaften und Technik. Die Sektion beschäftigt sich u. a. mit dem Nutzen und den Gefahren moderner Technologien, auch unter ethischen Gesichtspunkten.

Tagung und Fachgespräch

Von 13.–15. Oktober veranstaltet die evangel. Akademie Hofgeismar/D eine Tagung zum Thema **„In Würde sterben. Zur Begleitung von Menschen am Lebensende“**.
Ebenso sei hingewiesen auf das Fachgespräch am 30. Oktober 2006 mit dem Titel **„Die molekularen Biowissenschaften in den Medien“**.
Info: Evangel. Akademie, Pf. 1205, D-34362 Hofgeismar
Tel. +49 (0)5671/881-122 oder 881-0
Fax +49 (0)5671/881-154
ev. akademie-hogeismar@ekkw.de
Internet: www.akademie-hofgeismar.de

Veranstaltungen im November 2006

Auf folgende Veranstaltungen im November 2006 sei an dieser Stelle hingewiesen:

Workshop: **Würde und Anerkennung – zwei ethische Paradigmen** (3./4. 11.)
Gemeinsame Veranstaltung der Ethik- Zentren in Utrecht, Nijmegen, Tübingen und Münster
www.uni-muenster.de/Bioethik/aktuelles

Konferenz: **Comparing ELSA. Cross-national Dialogue on Cultural Differences within the Ethical, Legal and Societal Aspects of Genomics** (17./18.11.)
Arbeitsstelle für Ethik in den Biowissenschaften, Universität Basel
http://pages.unibas.ch/ifgem/ELSA_Conference.html

Tagung: **Challenges and Limits of Stem-Cell Research** (17./18.11.)
Münchner Kompetenz Zentrum Ethik, Universität München
www.KompetenzzentrumEthik.lmu.de

Neurowissenschaft und Menschenbild

Die evangel. Akademie Iserlohn/D veranstaltet von 1.–3. Dezember 2006 eine Tagung mit dem Thema **„Wie die Hirnforschung unser Alltagsleben beeinflusst“**.
Siehe dazu nähere Informationen in der vorliegenden Ausgabe von ETHICA auf Seite 302.

ETHICA 14 (2006) 3, 331–336

BÜCHER UND SCHRIFTEN

ALLGEMEINES

FABER, MALTE/MANSTETTEN, REINER:
Mensch – Natur – Wissen. Grundlagen der Umweltbildung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003. – 240 S., ISBN 3-525-30141-3, Brosch., EUR 29.90, SFr 51.00.

Der Umweltökonom Malte Faber und der im Themenfeld Ökonomie ausgewiesene Philosoph Reiner Manstetten haben ein anregendes Buch vorgelegt, in dem die Trias Mensch – Natur – Wissen integrativ ausgedeutet wird. Es beschäftigt sich mit der grundlegenden Frage nach Gerechtigkeit und Lebewesen, unter Einschluss des Menschen, sowohl räumlich (d. h. international) als auch zeitlich (d. h. für jetzige und zukünftige Generationen). Im Gegensatz allerdings zu den meisten Veröffentlichungen im Themenfeld Nachhaltigkeit wird hier auch der philosophisch vorgebildete Leser fündig. Das Teleologieproblem, das Ganzheitsproblem und wissenschaftstheoretische Grundlagen zum Experiment werden ebenso behandelt wie die Debatte um Nichtwissen (allerdings unter dem Stichwort „Unwissen" und ohne Bezug auf jüngere Forschungsliteratur v. a. zur Nichtwissenssoziologie). Sogar so problematische Begriffe wie „Wissenslogos" und „Wesenslogos" werden mit dem phänomenologischen und anthropologischen Weitblick, der für das Konzept Mensch in der Umweltdebatte notwendig ist, behandelt – nicht zuletzt, um dem Satz „Der Mensch kann der natürlichen Lebensgemeinschaft Erde nicht anders dienen, als dass er ganz Mensch ist" (S. 205) seine ganze philosophische Sprengkraft zu verleihen. Charmant ist der eingeführte Begriff des „lebenden Fonds", mit dem betont werden soll, dass diese einen Dienst für „das Ganze" leisten, dessen Grenzen immer wieder neu bestimmt werden müssen. Welcher Entität der Fonds zugeordnet wird (Individuum/Lebewesen, Organismus, biologische Art) bleibt allerdings unklar, vermengen sich doch gerade hier die Problemfelder von Wissens-, Wesens- und Daseinslogos und nicht zuletzt auch die Grenze zwischen Subjekt- und Objektperspektive auf und von „Natur". Das *Dienen* wird von den Autoren als zentrale Selbstentäußerung von Lebewesen angesehen und soll wohl eine monetaristisch-ökonomische Perspektive auf Natur als Sammelsurium von in Wert zu stellenden Objekten verhindern helfen. Allerdings gerät durch den mangelnden kulturphilosophischen Hintergrund der Studie und die normative Unterschätzung des Darwinismus (der sehr wohl im Buch behandelt wird) als gemeinsames funktionales Paradigma von Teilen der Ökonomie und Ökologie diejenige gesellschaftliche Dimension des Dienens aus dem Blick, die in Fußnote 144 (S. 222) zumindest angedeutet wird: „Dabei kann allerdings eine Asymmetrie zwischen männlichen und weiblichen Wesen einer Art vorliegen. Die Nachkommenschaft der Vögel und Säugetiere beispielsweise verzehrt schon im Leibe der Mutter Ressourcen, die ihr aus dem Leib der Mutter zugeführt werden, während der Vater daran meist unbeteiligt ist. Die Mutter dient unmittelbarer und in weit höherem Maße als der Vater." Hier wäre offenkundig eine Relativierung der eigenen Aussage in Genderperspektive notwendig gewesen, welche die Frage stellt, was „Dienen" für eine Reproduktionsgemeinschaft bedeuten soll, ohne sich auf Naturalismen in quasitheologischer Vermengung von weiblichem Dienen und Natur als altbekannte *prima materia* und *terra nata* zurückzuziehen. So

verliert der Wesensbegriff für das Konzept „Mensch" seine philosophische und auch politische Grundlage für das individuelle Dasein.
Dieses Manko soll jedoch nicht den Wert des Buches als Einführung in das Beziehungsnetz von Mensch, Natur und Wissen schmälern. Es ist gut, dass große Fragen wie die nach dem Erhalt „des Ganzen" wieder gestellt werden, selbst wenn eine Antwort ausbleiben muss. Wichtige Begriffe des Umweltdiskurses (z. B. Flow/Fluss, Bestand) werden anschaulich eingeführt, und auch ein selten gewordener Begriff wie „Dankbarkeit" fällt mindestens dreimal. Sprachlich ist das Buch angenehm zu lesen und die didaktische Aufbereitung ist außerordentlich gelungen. Man würde sich wünschen, dass dieses Buch von den vielen Verfechtern eines technokratischen Nachhaltigkeitsverständnisses gelesen wird und dort eine gewisse Einsicht und auch Demut erzeugt.

Nicole C. Karafyllis, Frankfurt a. M.

PHILOSOPHIE

FRÖHLICH, GÜNTER: **Nachdenken über das Gute. Ethische Positionen bei Aristoteles, Cicero, Kant, Mill und Scheler.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006. – 157 S., ISBN 3-525-30151-0, Brosch., EUR 19.90

Im Wintersemester 2000/2001 erhielt der Autor den Auftrag, eine Lehrveranstaltung zu Grundlagen der Ethik und des ethischen Argumentierens für Fachhochschulstudierende des Studiengangs „Sozial Arbeit" zu halten. Die vorliegende Version des Textes zur Lehrveranstaltung entstand durch mehrfaches Verbessern des ersten Entwurfes. In der Konzeption seiner Lehrveranstaltung hat sich Fröhlich von einer sehr guten didaktischen Überlegung leiten lassen: besser exemplarisch und genetisch, zum Selberdenken anregend, vorgehen als enzyklopädisch und abgeschlossen. In der Auswahl der thematisierten Philosophen wird der Versuch deutlich, sowohl in der Geschichte der Ethik als auch noch heute wichtige Antwortversuche auf die Frage nach dem Guten nebeneinanderzustellen und zu erörtern. Fröhlich geht dabei bewusst nicht auf die Entwicklungen nach dem Zweiten Weltkrieg ein. Scheler hingegen wird behandelt, obwohl seine Wertphilosophie heute „bestenfalls eine untergeordnete Rolle spielt" (S. 8), weil Fröhlich die Auseinandersetzung mit ihm für fruchtbar hält.
Insgesamt ist es Fröhlich gelungen, eine Einführung in ethische Fragen und Positionen zu schreiben, die nicht nur für eine kleine Gruppe von Fachhochschülern lesenswert ist. Wer sein Buch liest, um einen Zugang zur Ethik zu finden, erhält viele Anregungen für weitere Lektüre und für eigenes Philosophieren: Was ist „gut"?

Jürgen Maaß, Linz

MEDIZIN

FLEISCHHAUER, KURT/HERMERÉN, GÖRAN: **Goals of Medicine in the Course of History and Today: A Study in the History and Philosophy of Medicine.** – Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, 2006. – 479 S., ISBN 91-7402-353-5, Geb., SEK 366.00

Die Kungl. Vitterhets Historie och Antikvites Akademien legen hier eine Geschichte der Ziele der Medizin von den Anfängen bis heute vor, die von Kurt Fleischmann, Bonn, und Göran Hermerén, Lund, erstellt wurde. Es handelt sich dabei um eine Studie der Geschichte und Philosophie der Medizin. Die eigentliche Absicht dieser Veröffentlichung ist es, jene Veränderungen und Spannungen aufzuzeigen, die sich bei der Festlegung der Zielvorstellungen innerhalb der Medizin in der Zeit seit den Griechen bis heute ereignet haben.
Das Buch besteht aus zwei Teilen: Der erste Teil befasst sich mit der geschichtlichen Entwicklung der Medizin, vor allem mit

deren fortschreitender Differenzierung. Dabei werden einzelne Konfliktpunkte in der medizinischen Zielvorstellung besonders hervorgehoben, wie z. B. die Entwicklung des öffentlichen Gesundheitswesens, der Eugenik, der Schönheitschirurgie, der Abtreibung, der Schwangerschaftsverhütung, der medizinischen Genetik und der medizinischen Forschung. Die verwendeten Daten beziehen sich in erster Linie auf Europa und die USA.

Im Einzelnen beginnt diese historische Darstellung mit den Aussagen in der *Ilias* und der *Odyssee* Homers um 700 v. Chr., wo davon die Rede ist, dass Verletzungen, Wunden und Frakturen von Ärzten behandelt werden und dass diese in der Gesellschaft ein besonderen Ruf genießen. Neben diesen Militärärzten gab es auch die Priesterärzte, deren Arbeit stark von magischen Vorstellungen beeinflusst war. So pilgerten die Kranken zum Tempel des Asklepios, der als Gründer der Medizin und Patron der Ärzte verehrt wurde. Dieses magische Band wurde dann vom Corpus Hippocraticum (ca. 460–370), einer Sammlung verschiedener Schriften unterschiedlicher Autoren, durchbrochen. Nach der Hippokratischen Theorie sind die Krankheitssymptome ein Zeichen der Unordnung in der Zusammensetzung der vier Säfte: Blut, gelbe Galle, schwarze Galle und Phlegma. Dem fügte Galen (129–200) die Vorstellung von vier Temperamenten hinzu: Phlegmatiker, Sanguiniker, Choleriker und Melancholiker – eine Charakterisierung, die bis heute in der Volkssprache noch verwendet wird.

Mit dem Einzug der christlichen Lehre in die römische Welt wurden die Begriffe von Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit radikal geändert. Der Tod ist nicht mehr Ende, sondern Beginn eines ewigen Lebens. In der Renaissance kam es nach der Beulenpest zwischen 1348 und 1351, die über 70% der norditalienischen Bevölkerung dahinraffte, zu einer größeren empirischen Ausrichtung der Medizin, vor allem im Bereich der Anatomie (Vesalius) und der Krankheitsursachen (*De sedibus et causis morborum per anatomen indagatis* von Giovanni Battista Morgani, 1761), und zu einem neuen Verständnis für die Volkgesundheit. Dieses Verständnis führte dann 1799 erstmals zur Zwangsimpfung britischer Soldaten, 1853 zur Impfung von Kleinkindern und schließlich ab 1864 zur freiwilligen Impfung für alle. Vom 19. bis zum 20. Jahrhundert rückten dann Schmerzlinderung, Gesundheitsprävention, Krankenversicherung, öffentliche Gesundheit und die medizinische Grundlagenforschung in den Blickpunkt.

Ab Mitte des 20. Jahrhunderts begann ein völlig neues Kapitel der Medizingeschichte. Durch die zunehmende Digitalisierung der Informationsmöglichkeiten wurde die Medizin international und erzielte in Humangenetik, Biochemie, Pathophysiologie, Pharmakologie, Medizintechnik und anderen wichtigen Gebieten enorme Forschritte, was bei Diagnose, Prävention und Therapie zum Tragen kam. Neben der Lebensrettung nahmen allerdings auch Lebensvernichtung, Lebensunterbindung, und Lebensselektion (Abtreibung, Empfängnisverhütung, Genetische Beratung und Selektion) einen immer größeren Raum ein.

Der zweite Teil des Buches von Fleischhauer/Hermerén befasst sich mit den philosophischen Hintergrundgedanken der oben angesprochenen Entwicklungen. Zunächst wird der Frage nachgegangen, ob die geschichtliche Untersuchung die Annahme untermauert, dass es einen gemeinsamen Standpunkt in den Einstellungen der Medizin gibt, der die Zeit hindurch konstant geblieben ist. Konstant blieb nur der Begriff der Gesundheit in der allgemeinsten Form. Nach dieser Suche nach dem gemeinsamen Standpunkt wird der Versuch unternommen, die Wertvorstellungen herauszuarbeiten und zu klären, die hinter den Veränderungen der Zielvorstellungen stehen. Dabei wird von der Vorstellung ausgegangen, dass zwischen den Zielen und den Werten ein enger Zusammenhang besteht. Durch

den Übergang vom Paternalismus zur Autonomie und dann zurück zu einer vermittelnden Position unter Einbezug des Patienten kam es jedoch notgedrungen auch zu einem Wertwandel, zumal die Kontroversen über die Verantwortung von Patienten, Ärzten, Schwestern und Verwandten nur zu oft durch persönliche Interessenbereiche erstickt werden. So bleibt nur die Möglichkeit beschreibend aufzuzeigen, wie die verschiedenen Zielvorstellungen in der und für die Medizin klassifiziert, differenziert und definiert wurden.

Nach dieser Analyse des Gegebenen werden am Schluss noch einige Behandlungsreformen vorgeschlagen, bei denen klare medizinische Zielvorstellungen wesentlich sind, wozu Folgende gezählt werden: Wiederherstellung und Förderung der Gesundheit, Schmerzlinderung, Erhöhung der Lebensqualität, Schmerz- und Leidvorbeugung.

Die Arbeit folgt im historischen Teil der geschichtlichen Entwicklung der Medizin, während im philosophischen Teil nicht so sehr die Ansichten der Philosophen, sondern vielmehr die sozialen und sozialpsychologischen Einstellungen zu den gegebenen Zeiten aufgelistet werden, die das Umfeld der einzelnen Wertvorstellungen bedingten und bedingen. Dies führt zur Betrachtung von statistischen Analysen, da die Wert- und Ethikvorstellungen zunehmend zu einem Majoritätsprodukt werden. Um hier nicht von der Beliebigkeit laufender Diskussionen aufgesaugt zu werden, schließt die Arbeit mit vier grundsätzlichen Zielvorstellungen, die in der Medizin unabhängig von Einzelbeurteilungen zu beachten seien.

Das Buch bietet eine historisch-phänomenologische Beschreibung der Zielvorstellungen in der Medizin. Die Ausführungen sind sehr übersichtlich gestaltet und mit 1089 Anmerkungen versehen, die im Literaturverzeichnis ihre volle bibliographische Darstellung finden. Ein Abkürzungsverzeichnis und ein Index mit Personen- und Sachbegriffen beschließen diese großzügig gestaltete und inhaltsreiche Arbeit, die einen echten Beitrag zur medizinethischen Diskussion darstellt. Den Autoren und den Kungl. Akademien sei dafür gedankt.

Andreas Resch, Innsbruck

BAUMANN, MAX: **Recht – Ethik – Medizin. Eine Einführung ins juristische Denken – nicht nur für Ethiker und Mediziner.** – Bern u. a.: Peter Lang AG, Europ. Verlag d. Wissenschaften, 2005 (Interdisziplinärer Dialog – Ethik im Gesundheitswesen; 5). – 103 S., ISBN: 3-03910-629-5, Brosch., EUR 26.20

Max Baumann beabsichtigt, denjenigen, die in einem medizinischen Umfeld arbeiten, die Grundzüge juristischen Denkens zu vermitteln, welche bedeutsam sind, um medizinisch-ethische Fragen beurteilen zu können.

Interessante Ausführungen sind da zu lesen, wo das Buch sich der medizinethischen Praxis zuwendet, in der es stets um Entscheidungen geht, die zu verantworten sind (vgl. 75). In zutreffender Weise erkennt Baumann die Grenzen des medizinisch-technischen Wissens: dieses sei allein nicht in der Lage, „eine ganzheitliche Beurteilung des mutmaßlichen Willens" eines Menschen zu geben (vgl. 81). Auch das Kapitel „Recht und Medizin im Alltag" (84–88) gibt einen knappen, aber hilfreichen Überblick zu jenen Fragen, mit denen der im Medizinbereich Tätige konfrontiert sein kann; insbesondere zu Pflichten und Rechten gegenüber Patienten und Haftungsfragen.

Doch scheint der Verfasser über diesen Praxisbezug hinausgehen zu wollen, wenn er seinen Ausgang bei den Grundlagen des Rechts nimmt, dann auf das Gebiet von Moral und Ethik bzw. Moral und Recht eingeht, um anschließend das komplexe Feld der Medizinethik zu betreten (vgl. 11f.). Dies wäre schon für eine umfangreiche Untersuchung ein ehrgeiziges Programm, erst

recht aber für eine „Einführung ins juristische Denken", die Baumann hier vorgelegt hat, insofern die angesprochenen Themen den damit angezielten Bereich überschreiten und medizinethische Probleme berühren.

Gewiss: Typisch für Einführungen ist, dass sie vieles nur wenig detailliert präsentieren können, doch bleibt im vorliegenden Buch manches allzu holzschnitzartig. Pauschale Formulierungen, die zuweilen einen Grad der Trivialität erreichen, lassen fragen, ob hier die „allgemein-verständliche Form", mit der auf dem Klappentext geworben wird, zu Lasten des wissenschaftlichen Anspruchs geht. Beispielhaft: Eine Formulierung im Kapitel, das sich mit „Ordnung" als Ursprung des Rechts beschäftigt, lautet: „Ohne Ordnung geht es nicht." (20) Das Kapitel über „Recht und Rechtswissenschaft" beginnt mit dem Satz: „Juristen sind Formalisten – oder Ordnung ist die halbe Miete." (25) Unangemessen sind meines Erachtens auch gewisse Vergleiche; so wenn Baumann zu Ethik-Kommissionen schreibt, sie seien „fast wie Pilze" aus dem Boden geschossen (vgl. 71). Ebenso wenn er – in der Sache möglicherweise zutreffend – schreibt, die Lebensplanung könne durch eine Behinderung des Kindes völlig „über den Haufen geworfen werden" (97). – Solche Formulierungen lassen fragen, wie der Verfasser sein Buch versteht: ob als reines Skript für den Praxisgebrauch oder als ein Buch mit teilweise wissenschaftlichem Anspruch.

Auch von einer Einführung erwartet man allerdings mehr kritische Beurteilung, beispielsweise wenn Baumann feststellt, die Möglichkeit vorgeburtlicher Untersuchungen sowie die Anerkennung einer Fristenlösung habe dazu geführt, „dass die Abtreibung eines möglicherweise behinderten Kindes heute in weiten Kreisen der westlichen Gesellschaft nicht nur als moralisch unbedenklich, sondern z. T. sogar als moralisch geboten betrachtet wird" (94). In der Tat: Das *ist* die Situation aus der Perspektive des beschreibenden Beobachters. Aber muss das im Hinblick auf die ethische Beurteilung das letzte Wort sein? Wäre hier nicht zumindest ein Hinweis auf die *ethische* Fragwürdigkeit dieser Praxis angebracht, statt sich der Normativität des Faktischen zu unterwerfen? – Immerhin besteht ja der Anspruch, zumindest auch ethische Gedankengänge zu erörtern. Die Ethik dient aber dazu, bestehende Moralvorstellungen zu reflektieren und zu hinterfragen. Das geschieht an dieser Stelle meines Erachtens zu wenig.

Ebenso fraglich ist der Autonomie-Begriff, den der Verfasser im Anschluss an Ronald Dworkin zu vertreten scheint, wenn er unter Autonomie die Möglichkeit versteht, „innerhalb vorgegebener Strukturen eine eigene Wahl zu treffen" (82). Diese Definition mag zwar in Bezug auf die Autonomie des Patienten hinreichend sein – im Kapitel, das darüber handelt, wird sie erörtert –, ist aber dann zweifelhaft, wenn es um normative Entscheidungen geht, die *andere* betreffen; es wird nicht ganz deutlich, welchen Begriff der Verfasser in diesem Fall vertritt. Denn eine wie oben verstandene Autonomie führt dazu, dass kein Maßstab zur Kritik besteht, wenn Baumann „den aktuellen Stand der Diskussion" über Lebensqualität und lebenswertes Leben folgendermaßen beschreibt: „Solange der einzelne selber (und autonom) darüber entscheiden kann, ob er sein Leben noch als lebenswert betrachtet, ist diese Entscheidung zu respektieren." (94) Zwar erkennt Baumann, dass eine Fremdbestimmung über Leben und Lebensqualität von anderen „moralisch heikel" ist (vgl. 94), doch gibt er kein übergeordnetes Kriterium, das einen dazu führen könnte, die juristische Beobachtungsebene zu verlassen, um sie *auf einen ethisch-normativen Maßstab hin* zu transzendieren.

Von daher ist die Äußerung zu verstehen, es sei „nicht auszuschließen", dass sich in den westlichen Gesellschaften eine Fremdbestimmung über das Leben sehr alter Menschen herausbilde, sobald sie keine

autonomen Entscheidungen mehr fällen können. Die Zulassung von aktiver Sterbehilfe ist dann nur noch als „Indiz in diese Richtung" zu deuten (vgl. 94). Auch hier lassen die Baumann'schen Ausführungen *eine ethische Beurteilung* der Situation vermissen. Dazu freilich wäre ein Begriff von Autonomie erforderlich, der einen normativen Maßstab bieten könnte, wie etwa der Kantische. Baumanns Definition der Wahlfreiheit wäre nach Kant allenfalls geeignet, die Notwendigkeit einer Handlung von den damit verbundenen Interessen her zu begründen. Was aber so gerade nicht erreicht wird, ist ein Begriff der Autonomie des Willens, den Kant als objektives Prinzip der Sittlichkeit bestimmt hat und von aller Heteronomie abzugrenzen sucht. Erst diese Perspektive ermöglicht es, die Ebene von hypothetischen Imperativen zu transzendieren, auf die eine bloße Wahlfreiheit abzielt. Und erst so ist man in der Lage zu begründen, warum eine Fremdbestimmung über das Leben – und sei es dasjenige Ungeborener – ethisch dann fragwürdig ist, wenn sie deren Lebensrecht antastet.

Diese Grundlagen kommen im Hinblick auf den Autonomie-Begriff nicht zur Geltung, aber erst sie ermöglichen dem Entscheidungsfinder – auch dem Juristen oder Mediziner –, eine ethische Position jenseits einer auf Interessen ausgerichteten Wahlfreiheit einzunehmen.

Klaus Thomalla, Bochum

RAUPRICH, OLIVER/STEGER, FLORIAN (Hg.): **Prinzipienethik in der Biomedizin. Moralphilosophie und medizinische Praxis.** – Frankfurt/Main; New York: Campus Verlag, 2005 (Kultur der Medizin: Geschichte – Theorie – Ethik; 14). – 487 S., ISBN 3-593-37706-3, Brosch., EUR 45.00, SFr 78.00

„In der modernen biomedizinischen Ethik findet ein Ansatz breite Akzeptanz, der sich auf vier Prinzipien stützt: Nichtschaden, Wohltun, Respekt vor der Autonomie von Personen und Gerechtigkeit." Dieser Ansatz, der als Prinzipienethik bezeichnet wird, wurde gegen Ende der 1970er Jahre von Tom L. Beauchamp und James F. Childress entwickelt und in der Folgezeit von vielen Bioethikern sowohl in den USA als auch in Europa ausführlich diskutiert.

Der vorliegende Sammelband versammelt insgesamt 21 Beiträge zur Prinzipienethik. Unter den Autoren finden sich bspw. mit Tom L. Beauchamp und Norman Daniels sehr bekannte Teilnehmer der bioethischen Debatten und mit Ersterem auch eine der prägenden Figuren um die Prinzipienethik. Es ist angesichts der Vielzahl der Beiträge nicht möglich, diese im Einzelnen zu besprechen. Im ersten Abschnitt werden die vier Prinzipien vorgestellt, danach folgen im zweiten Abschnitt Kritiken und im dritten Texte, die eine Kasuistik als Alternative zur Prinzipienethik diskutieren. Der vierte Abschnitt versucht unterschiedliche Ziele zu erreichen: Es wird ein Blick auf die Entwicklung der Prinzipienethik aus soziologischer Sicht geworfen, das Verhältnis der Prinzipien untereinander beleuchtet und das Konzept der Prinzipienethik selbst zu schärfen versucht. Der fünfte Abschnitt wird erneut durch kritischere Beiträge markiert, in denen die Autoren nach den Widersprüchen der Prinzipien fragen und nach ihrer konkreten Leistungsfähigkeit. Die Beiträge des sechsten Abschnitts versuchen, eine Verbindung zum Konzept des Überlegungsgleichgewichts herzustellen. Den Abschluss bilden Texte, die den Einsatz der Prinzipienethik im konkreten medizinischen Alltag thematisieren.

Der Sammelband wird durch Textnachweise, eine kurze Vorstellung der Autoren sowie ein Personen- und ein Sachregister abgeschlossen. Der Preis von EUR 45.00 ist sicherlich nicht gerade günstig, aber für alle, die sich zur Prinzipienethik kundig machen wollen, bietet der Band einen umfangreichen Überblick zur aktuellen Debatte.

Karsten Weber, Frankfurt/Oder, Oppeln

Die ständige Mitarbeit bei ETHICA beinhaltet die Bereitschaft zu fachlicher Beratung und Anregung sowie zu Beiträgen für folgende Rubriken der Zeitschrift:

- Leitartikel
- Diskussionsforum
- Aus Wissenschaft und Forschung
- Dokumentation
- Nachrichten
- Bücher und Schriften

Die Mitarbeit bei ETHICA steht allen offen, die sich wissenschaftlich mit ethischen Fragen befassen oder besondere ethische Erfahrungswerte einbringen können.

Verlag, Auslieferung, Druck:

RESCH VERLAG
Maximilianstr. 8, Pf. 8
A-6010 Innsbruck

Tel. +43 (0)512-574772
Fax +43 (0)512-574772-16

E-Mail: info@igw-resch-verlag.at
http://www.igw-resch-verlag.at/

Anschrift der Redaktion:

ETHICA, Pf. 8, A-6010 Innsbruck

Bezugsbedingungen:

Preis im Abonnement jährl. EUR 36.90 [D], sFr 64.–
Einzelheft EUR 10.70 [D], sFr 17.30
jeweils zuzüglich Versandspesen

Kündigungsfrist:

6 Wochen vor Ablauf des laufenden Kalenderjahres.

Zahlungsmöglichkeiten:

Bankkonto:
Hypo-Bank Innsbruck: 210 044 950

Postscheckkonten:
München: 1206 37-809
Zürich: 80-54696-2

Erfüllungsort und Gerichtsstand: Innsbruck.

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jegliche Verwendung außerhalb der Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Nachdrucke, Mikroverfilmungen oder vergleichbare Verfahren und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Ansichten der Autoren von ETHICA decken sich nicht notwendigerweise mit der Auffassung des Herausgebers.
Der Verlag übernimmt keinerlei Haftung für unverlangt eingereichte Manuskripte.

Die Verfasser von Leitartikeln erhalten von jedem veröffentlichten Originalbeitrag 20 kostenlose Sonderdrucke.
Gewünschte Mehrexemplare sind vor Drucklegung bekanntzugeben und werden zum Selbstkostenpreis verrechnet.

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

Leitartikel des Jahrgangs 2005:

Beratungskommission *Gentechnik und Biotechnologie* der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau: Zwischen Hoffnung und Entsetzen. Theologisch-ethische Reflexionen zur Biochiptechnologie

Reinhold Esterbauer: Mehr oder weniger Mensch. Zu einigen erkenntnistheoretischen Aspekten im Vorfeld ethischer Fragestellungen

Peter Fonk: Abwägbare Menschenrechte – Antastbare Menschenwürde?

Stephan Goertz: Privatsache gesund? Eine Kritik des Prinzips Eigenverantwortung

Franz-Herbert Hubmann: Das sogenannte Böse

Larissa Krainer: Medien- und Kommunikationsethik

Hartmut Kress: Menschenwürde – Aktuelle Probleme von Stammzellforschung und Reproduktionsmedizin – Status des Embryos. Neue Ansatzpunkte für rechtspolitische Weichenstellungen

Frank Oehmichen / Bernhard Irrgang: Ethische Fragen der künstlichen Ernährung

Kurt Remele: „Das Wohl aller und eines jeden". Gemeinwohl und Individualwohl nach der katholischen Sozialethik

Josef Spindelböck: Von der Notwendigkeit und den Grenzen des ethischen Diskurses

Paul Tiedemann: Zum Begriff der Menschenwürde. Philosophische Grundlegung und juristische Anwendung

Tobias Trappe: Die Ethik und der Alltag. Bausteine zum Verständnis der Ethik und des Ethikunterrichts mit besonderem Blickfang auf die Polizei

Peter Ulrich: Zivilisierte Marktwirtschaft. Wirtschaftsbürgerrechte als sozioökonomische Voraussetzung einer voll entfalteten Bürgergesellschaft

Elmar Waibl: Sexuelle Gerechtigkeit

Weitere Rubriken: Disskussionsforum, Aus Wissenschaft und Forschung, Dokumentation, Nachrichten, Bücher und Schriften

RESCH VERLAG, Maximilianstr. 8, Postfach 8, A-6010 Innsbruck
Tel. +43 (0)512-574772, Fax +43 (0)512-574772-16
info@igw-resch-verlag.at http://www.igw-resch-verlag.at/

ISSN 1021-8122