

und die von der Regierung gesteuerte offizielle Presse, während der Erzbischof von Montevideo ein entschiedener Befürworter einer Wiederbelebung der Demokratie ist und sich für einen gemäßigten Sozialismus einsetzt (Noticias Aliadas, 26. 10. 1971).

Angesichts der Gespaltenheit innerhalb der katholischen Kirche wächst einerseits die Zahl der Resignierten, andererseits aber auch die Zahl derer, die versuchen, die Krisensituation zu überwinden. Diese Bemühungen finden ihren Ausdruck in den Zeitschriften *Perspectivas de Dialogo*, in der ein realitätsbezogener theologischer Dialog versucht wird, und *Vispera*, in der eine sozialistische Tendenz nationalistischer Färbung verfolgt wird.

Die schwierigste Aufgabe kommt in dieser Situation der Bischofskonferenz zu. Sie veröffentlichte anlässlich der Wahlen am 17. 9. 1971 ein Kommuniqué, in dem sie für eine notwendige soziale Erneuerung, jedoch ohne Gewalt und im Rahmen eines demokratischen Systems, eintrat (Noticias Aliadas, 29. 9. 1971). Der Hirtenbrief mit den

direkten Ermahnungen zur Wahl wies starke Ähnlichkeit mit der Publikation der chilenischen Bischöfe „*Evangelio politica y socialismo*“ (Santiago 1971, vgl. HK, Dezember 1971, 577 f.) auf. Die Bischöfe betonten die Vielfalt der möglichen politischen Entscheidung, ohne diese in irgendeiner Weise einzuschränken. Sie appellierten lediglich an das kritische Bewußtsein der christlichen Wähler. Sie warnten diese sowohl vor dem marxistischen Atheismus als auch vor den ausbeuterischen Tendenzen des kapitalistischen Wirtschaftssystems und setzten sich für eine mit dem Christentum vereinbare Form des Sozialismus ein, in dessen Mittelpunkt das Allgemeinwohl des Volkes stehen müsse (NC News Service, 22. 9. 1971).

Der Blick in die Zukunft Uruguays stimmt nach dem vorläufigen Ausgang der Wahlen auch für die katholische Kirche bedenklich. Insbesondere die heftige Reaktion des Regierungskandidaten Bordaberry auf diese letzte Stellungnahme der Bischöfe deutet hin auf eine verschärfte Auseinandersetzung zwischen Kirche und Regierung, vielleicht schon in allernächster Zeit.

Diskussion und Kontroverse

Individuelle Ethik und gesellschaftliches Handeln

Unter diesem Titel veröffentlichen wir im folgenden zwei Beiträge von Autoren, die aus sehr verschiedenen weltanschaulichen Richtungen kommen, die von sehr unterschiedlichen Denkformen geprägt sind und die sich einer durchaus gegensätzlichen Sprache bedienen. Der Schriftsteller G. Szczeny (München) versucht in einem zeiterkritischen Rückblick eine Begründung eines Ethos menschlicher Freiheit, das jede Heteronomie ablehnt, sich aber dennoch bewußt ist, daß menschliche Existenz sich „nach allen Richtungen hin“ übersteigt. Prof. W. Oelmüller (Münster) stellt, als Philosoph aus der wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzung kommend, Überlegungen zu einem Begründungsverfahren von Handlungszielen und Entscheidungskriterien zur Diskussion, in denen er sich prononciert gegen alle Versuche einliniger (monokausaler) ethischer Begründungssysteme wendet. Trotz der ganz verschiedenen Ansatzpunkte und Perspektiven ergeben sich zwischen den Autoren erstaunliche Übereinstimmungen: Gegenüber einer einseitigen Betonung der Vernunft nehmen beide Autoren, die sich von ihrem wissenschaftlichen bzw. weltanschaulichen Standort her um eine Weiterentwicklung der Aufklärungstradition bemühen, zugleich eine radikale Revision gängiger Aufklärungsverständnisse vor und bringen gegenüber vergewaltigenden Einseitigkeiten ideologischer Systeme den Menschen als ganzen ins Spiel. Beide Beiträge gehen auf Referate vor der Katholischen Akademie in Bayern zurück. Sie wurden unter dem Generaltitel „Normen in der pluralistischen Gesellschaft. Möglichkeiten einer Übereinkunft“ auf einer Tagung der Akademie in Regensburg (13./14. 11. 1971) vorgetragen und sind von den Autoren nochmals überarbeitet und gekürzt worden. Zu Szczenys Standort vgl. auch die Auseinandersetzung von B. Stöckle mit Szczenys Buch „Das sogenannte Gute“ (ds. Heft, S. 91). Oelmüllers Thesen zu einer Revision des Aufklärungs-

begriffes werden in seinem im Februar bei Patmos, Düsseldorf, erscheinenden Buch „Was ist heute Aufklärung?“ ausführlich entfaltet. Die Hervorhebungen im Text sind von der Redaktion.

Gerhard Szczeny

Pluralismus und moralische Existenz

Der Begriff „Pluralismus“ ist in den letzten zwei Jahrzehnten arg strapaziert worden, deckt aber dennoch einen wesentlichen Teil des Sachverhalts, um den es hier geht. In den westlichen Ländern stehen wir jedenfalls zwei Fakten gegenüber: 1. dem zumindest de jure gleichberechtigten Nebeneinander einer Vielfalt von religiösen, weltanschaulichen, politischen und kulturellen Gruppen, die alle sehr unterschiedlichen Glaubens- und Lebensmodellen anhängen, und 2. einem Menschen, dessen Selbstverständnis man ebenfalls ‚pluralistisch‘ nennen könnte. Er hat — wie die Gesellschaft als ganze — die Mannigfaltigkeit seiner subjektiven Talente und Bedürfnisse entdeckt und beansprucht, sie ausgelebt und befriedigt zu sehen.

Doch hier stoßen wir bereits auf die Grenze der Aussagefähigkeit des Begriffs „Pluralismus“, denn das, was das Bild, das der heutige Mensch von sich hat — ganz naiv von sich hat —, vom überlieferten Menschenbild unterscheidet, ist nicht einfach die Tatsache, daß er mehr Wünsche für moralisch gerechtfertigt hält als seine Vorfahren, sondern daß zu seiner Selbstdarstellung nun auch jene Bereiche gehören, die bisher prinzipiell nicht der ‚Humanitas‘ zugerechnet wurden. Das heißt, die Wendung vom hergebrachten zum neuen Menschenbild ist qualitativer Art. Nicht etwa nur als Gegenstand der Dichtung oder der Anthropologie, sondern auch als *politisches* und

moralisches Wesen bringt der Mensch nun — ohne sich vorher einer Bewertung seiner Anlagen nach einem Gut-Böse-Schema zu unterwerfen — seine ganze Existenz ins Spiel.

Korrektur der Aufklärung

Es ist nicht nur interessant, sondern für die weitere Erörterung auch wichtig, festzustellen, daß die Wendung zu einer existenziellen Moral weder programmatisch noch historisch zu der Bewegung gehört, die man „*Aufklärung*“ nennt. Der „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ besiegelt zwar seine Lösung von einer theologisch begründeten heteronomen Gebotsmoral, fixiert Ethos und Humanität aber weiterhin auf einen *Teilbereich* seines Wesens: den rationalen, intellektuellen, ideellen. Die Menschen sind gut, weil und soweit sie vernünftig sind. In der Vorrede zur ‚Grundlegung der Metaphysik der Sitten‘ sagt Kant unmißverständlich: „. . . alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Teil, und auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das mindeste von der Kenntnis desselben (Anthropologie), sondern gibt ihm, als vernünftigem Wesen, Gesetze a priori . . .“ und: „denn die Metaphysik der Sitten soll die Ideen und Prinzipien eines möglichen reinen Willens untersuchen und nicht die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt, welche größtenteils aus der Psychologie geschöpft werden“.

Dieser *anti-anthropologische* und *anti-psychologische Akzent* findet sich in allen der Aufklärung verpflichteten ethischen und politischen Systemen. Sowohl die bürgerliche Moral als auch die Moral der revolutionären Bewegungen bis zu den verschiedenen Marxismen hin enthalten Tugendlehren, die den ganzen Bereich des Nicht-Rationalen, Un- und Unterbewußten genauso ins Inhumane, Un- oder doch Vormoralische abdrängen, wie es dies zuvor die religiöse Gebotsmoral getan hat. Sie tun es zum Teil sogar noch sehr viel unnachsichtiger, da ihrer Meinung nach alles Un-Vernünftige nicht nur vermieden werden soll, sondern auch vermieden werden kann. Das, was unberechenbar oder „böse“ ist am Denken und Trachten des Menschen, entspringt seinem Immer-noch-nicht-ganz-aufgeklärt-Sein. In den Religionen geht auch dann, wenn sie sich schon weit von der universalen Wahrheit des Mythos entfernt haben und ebenfalls rationalistisch geworden sind, die Einsicht niemals ganz verloren, daß auch alles das, was sich dem Licht und Votum der Vernunft entzieht, nicht ausgeschieden werden kann, sondern mit zur Wirklichkeit gehört.

Die Legitimierung der ganzen menschlichen Existenz ist also nicht die unmittelbare Konsequenz eines aufklärerischen Welt- und Menschenbildes, sondern eine Folge der sich aus der Aufklärung mittelbar ergebenden politischen Praxis. Wenn einmal die Autonomie des Individuums proklamiert und gesichert ist, läßt sich sein Selbstdarstellungs- und Selbstbestimmungsrecht nicht auf die Kategorien des Organs, das Aufklärung vermittelt, beschränken. Mit der politischen Freisetzung der menschlichen Person werden nach und nach alle ihre Schichten und Elemente freigesetzt, das heißt, manches von dem, was unkritischen Aufklärern als Gegenaufklärung erscheint (etwa schon bei Rousseau), ist nichts weiter als das plötzliche Ins-Licht-des-Bewußtseins-Rücken jener bisher im Dunkel gelassenen Regionen, die nicht zur Vernunft gehören,

von ihr aber — wenn sie sich einmal von der Fixierung auf die eigenen Inhalte befreit — erhellet werden.

Ziele autonomer Ethik

Die Inthronisierung des autonomen Individuums hat neben der Ausweitung der bisherigen — theologischen oder idealistischen — Gebotsmoral zu einer die ganze Existenz des Menschen umfassenden Ethik eine weitere Konsequenz. Das *Ziel* dieser Ethik ist überhaupt nicht mehr eine Pflichtenlehre, die die soziale Funktionsfähigkeit sicherstellt — der Mensch soll nicht töten, lügen, fremdes Eigentum begehren usw. —, sondern ihr Ziel ist es, die optimale Entfaltung der einzelnen menschlichen Person zu garantieren: jeder Mensch soll so einsichts-, urteils-, empfindungs-, genußfähig werden, wie es ihm nach seinen Anlagen und in seiner Situation möglich ist. Jeder soll alle seine Talente entfalten, alle seine Bedürfnisse befriedigen können. Was diesem Ziele nützt, ist gut, was ihm schadet, schlecht.

Es kommt also zu einer *Umstrukturierung* des ganzen Feldes. *Moralisch ist nicht ein Verhalten, das mit bestimmten Geboten übereinstimmt — seien es göttliche oder ideelle Satzungen —, sondern moralisch ist ein Verhalten, das es sowohl dem, der sich verhält, als auch allen anderen, zu denen er sich verhält, ein Optimum an Selbstverwirklichung erlaubt.* Dieses existenzielle Optimum ist keineswegs identisch mit dem von allen Moralisten kritisierten Streben nach „Glückseligkeit“. Es geht nicht um ein saturiertes Wohlbefinden des einzelnen, sondern um seine Chance zu einem geglückten Leben, bei dem Scheitern, Schmerzen, Spannungen und Widersprüche mit eingebegriffen sind. Das Ziel dieser Ethik ist es, aus allen Elementen eines konkreten Individuums — geistigen wie seelischen wie sinnlichen — eine Person aufzubauen.

Wenn das Kriterium für unmoralisches Verhalten seine Schädlichkeit, der eigentliche Sinn moralischen Verhaltens aber die Ermöglichung der individuellen Entfaltung möglichst vieler einzelner ist, müssen die ethischen Forderungen, die die Gesellschaft stellt, einerseits auf eben jenes Minimum an allgemeinverbindlichen Verhaltensweisen beschränkt werden, die für das Zusammenleben unerlässlich sind, andererseits aber Postulate enthalten, die die Entfaltung aller nicht nur nicht behindern, sondern fördern. Unerlässlich in einer pluralistisch-individualistischen Gesellschaft ist *Toleranz*, also die Bereitschaft, Anschauungen und Verhaltensweisen zu dulden, die man für sich selbst ablehnt. Nicht unerlässlich, aber im Hinblick auf das ethische Ziel: — mit der eigenen Entfaltung die Entfaltung des anderen mitzufördern — wünschenswert, sind Tugenden wie Verständnisfähigkeit und alle Eigenschaften, die aus dieser Bereitschaft, den andern in seinem Anderssein zu fördern, praktische Konsequenzen ziehen: mit dem anderen sprechen, ihm bei der Lösung seiner Probleme tatsächlich behilflich sein.

Die ‚neue Ethik‘ enthält also einen Bestand von allgemeinverbindlichen Basiswerten, die den sozialen Frieden garantieren und die Grenzen markieren, von denen ab der Entfaltungsversuch des einen die Entfaltung anderer behindern muß. Es ist dies eine materiale Ethik, die ganz bestimmte Inhalte verpflichtend macht: Schutz der leiblichen Unversehrtheit, Schutz der Informations-, Glaubens- und Meinungsfreiheit, Schutz des Eigentums usw.

Irreführender Minimalkonsens

Wir ersehen aus dieser Aufzählung, daß es keineswegs mehr nötig ist, nach den Inhalten einer alle Gruppen und einzelnen in einer pluralistischen Gesellschaft verpflichtenden Minimal-Ethik zu suchen. Sie ist in den sogenannten Grund- und Persönlichkeitsrechten und den davon abgeleiteten Bestimmungen des bürgerlichen und des Strafrechts längst formuliert. Strittig ist heute lediglich jener Teil der Grundgesetzgebung, der mit der Frage zu tun hat, wie weit die Gesellschaft verpflichtet ist, ihren Mitgliedern die gleichen sozialen und kulturellen Chancen nicht nur zu versprechen, sondern tatsächlich auch zu sichern. Sind Mitbestimmung, Gewinnbeteiligung, Schulgeldfreiheit, Studienrente, Alterssicherung verbindliche Forderungen einer personalistischen Sozialethik, oder sind es ideologische Postulate eines bestimmten politischen Programms?

Ich bin der Meinung, daß es sich bei einer Vielzahl solcher Forderungen, die heute als ‚sozialistisch‘ gelten, tatsächlich um Forderungen handelt, die sich zwangsläufig ergeben, wenn man zum Kriterium einer humanen Gesellschaft die Ermöglichung der optimalen Entfaltung aller Talente aller Individuen macht.

Soweit nun die ‚neue Ethik‘ mehr enthält als solche durch Verfassung und Recht eines Staates zur Pflicht gemachten Regeln, handelt es sich um Prinzipien einer *formalen* Moral. Logischerweise: denn nun geht es ja darum, gerade die Unterschiedlichkeit der Glaubens- und Verhaltensweisen zu respektieren und zu fördern. Wenn wir diesen Bereich einer personalistischen Ethik mit ins Auge fassen, ist die Meinung, es handle sich heute darum, einen Minimal-Konsens zu finden, zumindest irreführend. Denn der Anspruch, den das Zusammenleben in einer Gesellschaft stellt, deren Mitglieder ihr eigenes Lebensmodell, und dies in vollem Umfang verwirklichen sollen, ist eher „*maximalistisch*“ zu nennen. Schon die bloße Duldung anderer Überzeugungen und Haltungen ist — wie die Geschichte zeigt — für die meisten Menschen eine Einstellung, die sie sich nur mühsam aneignen. Nun aber wird sehr viel mehr verlangt: den anderen in seiner Andersartigkeit als eine gleichwertige Existenz-Möglichkeit zu achten und ihm bei der Darstellung von Glaubens- und Lebensweisen behilflich zu sein, die man selbst für die eigene Existenz nicht gelten läßt.

Es scheint mir wichtig, dies zu sehen. Die Optik, in der die ‚neue Ethik‘ als ein Konsens erscheint, in dem wir — eher resigniert als hoffnungsvoll — zusammenfassen, was an Regeln unerlässlich ist, um uns nicht gegenseitig umzubringen, kommt zustande, indem man *Ungleichartiges* vergleicht; indem man nämlich der tradierten Moral, die Anweisungen und Regeln für alle Bereiche menschlichen Verhaltens umfaßt, als ‚neue‘ Moral jene wenigen Basis-Prinzipien gegenüberstellt, die nötig sind, den sozialen Frieden in einer pluralistischen Gesellschaft zu garantieren. Um den sozialen Frieden zu sichern, kamen und kommen Gesellschaften unter einer heteronomen Moral noch mit sehr viel weniger Regeln aus.

Ihrer Intention nach ist die ‚neue Ethik‘ maximalistisch. Was sie von der alten Ethik unterscheidet, ist nicht das Niveau, sondern die Art der Ansprüche und ist das Verhältnis zwischen dem Bereich der durch Gesetzgebung verbindlich gemachten und dem Bereich der bloß postulierten und als wünschenswert bezeichneten Verhaltensweisen.

Die alte Moral strebte danach, auch das individuelle Leben des einzelnen festzulegen. Was wir in diesen Jahrzehnten etwa hier in der Bundesrepublik erleben — man denke nur an die Strafrechtsreform —, ist das Ausscheiden solcher nur die private Existenz des einzelnen betreffenden Bestimmungen aus dem Katalog der allgemeinverbindlichen Werte. Die Erleichterung etwa der Ehescheidung stellt aber an den einzelnen viel größere moralische Ansprüche als etwa ihr Verbot und ist auch in sich selbst humaner, da für sie nicht eine Institution den höchsten Wert verkörpert, sondern der Nutzen oder Schaden, den ihre Aufrechterhaltung oder Abschaffung für die davon betroffenen konkreten Menschen bewirkt. Im Sinne einer pluralistischen und personalistischen Ethik ist diese Minimalisierung der Forderung, die der Gesetzgeber stellt, auch deshalb moralischer, weil sie beides erreicht: diejenigen, die eine strengere Auffassung von der Ehe haben, werden nicht daran gehindert, ihr zu folgen — die anderen nicht zu Kriminellen gemacht.

Man wird sich also davor zu hüten haben, die Einengung der eigentlichen Ge- und Verbote für ein Zeichen milderer Moral zu halten. Der Raum der Entscheidungen, die der einzelne zu treffen hat, weitet sich aus, die Ansprüche sowohl an seine Einsichtsfähigkeit als auch an seine Willenskraft werden umfassender. Und es ist auch keineswegs so, daß es für seine Entscheidungen keine Richtschnur, kein Kriterium mehr gäbe. Das *Kriterium* ist eben jenes Recht jedes Menschen auf volle Entfaltung seiner Person. Natürlich ist das eine Vision, ein Ideal, eine Zielvorstellung, ein begriffliches Modell. Als solches aber läßt es sich heute in den meisten Menschen nachweisen, auch in denen, die programmatisch noch eine abweichende Position vertreten. Alle Menschen glauben, mündig zu sein und Anspruch auf die eigene, eigentümliche Existenz zu haben.

Ethik im Horizont der Endlichkeit

Mit der Beantwortung der Frage, welches Verhalten der eigenen Entfaltung und der Entfaltung der anderen nützt oder schadet, ist aber noch nicht die Frage beantwortet, nach welchem *Maßstab* denn nun der einzelne — nachdem er sich den Freiheitsraum erkämpft hat — die sein persönliches Leben betreffenden Probleme entscheiden soll.

Der ‚neuen Moral‘ liegt die Überzeugung zugrunde, daß das Heil des Menschen in der unbefangenen Entfaltung aller seiner körperlichen, seelischen und geistigen Anlagen besteht. Aber diese Idee bedarf einer *Ergänzung*, um zu erzielen, was sie meint. Der Mensch ist ein körperliches, seelisches und geistiges Wesen. Er ist trieb- und gefühls- und vernunftbestimmt, er ist zugleich zur Einsamkeit und zur Sozialität begabt. All dies soll entfaltet, verwirklicht, ausgelebt werden. Aber es können nicht alle Wünsche zur gleichen Zeit erfüllt und alle Fähigkeiten in gleichem Maße erprobt werden. Wir benötigen einen Maßstab. *Dieser wird gewonnen, indem man nach der Haltbarkeit und Integrationskraft der menschlichen Erkenntnis- und Empfindungsfähigkeiten vor dem Horizont der Endlichkeit und Rätselhaftigkeit des Lebens fragt.* Es war der Irrtum aller liberalistischen Humanismen und libertinistischen Ethiken, übersehen zu haben, daß die sich selbst überlassene Natur des Menschen zu keiner stabilisierenden Integrationsleistung fähig ist, genauso — wie in einem sozialen Teilbereich — der sich selbst überlassene

Ökonomismus schließlich Ungerechtigkeit und ein niedrigstes Niveau an Kultur zur Folge hat. Wenn wir hier innehalten und die verschiedenen Mechanismen und Aspekte der ‚neuen Moral‘ überblicken, zeigt sich, daß der Konsens, nach dem wir fragen, nicht nur hinsichtlich sozial-ethischer Pflichten, sondern auch in bezug auf einen individualethischen Wertkanon möglich und nötig ist. Letzterer wird jedoch nur so weit *verbindlich* sein, als eine Mehrheit ihn aus eigener Einsicht und freiem Willen bejaht. Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, daß die Abhängigkeit der individualethischen Werte der ‚neuen Ethik‘ von der *freiwilligen* Übernahme durch die Menschen, an die sie sich wendet, nicht etwa nur eine Konsequenz demokratisch-pluralistischer Spielregeln, sondern ein unausscheidbares Element dieser Ethik selbst ist. Sonst wäre nicht recht einzusehen, warum man eine solche quasi-objektive Wertordnung nicht auch — wie die Postulate der Gebotsethik — mit Zwang durchzusetzen versuchen sollte.

Der ‚neuen Ethik‘ geht es aber nicht darum, bestimmte äußere Verhaltensweisen zu erzwingen, sondern eine Humanisierung der ganzen *Person* in Gang zu setzen. Zu diesem Humanisierungsprozeß gehören gerade auch die psychischen Prozesse. Wenn die Identifizierung mit dem angebotenen Menschenbild nicht auch diese Schichten erreicht, sondern nur intellektuell angenommen oder gar überhaupt nur unter Druck als Konvention akzeptiert wird, kann die gewünschte Umstrukturierung gar nicht stattfinden. Vielleicht liegt hier einer der Gründe für die geringe Tiefenwirkung der christlichen Ethik. Man hat sich über zu lange Zeiträume hin damit begnügt, das Erscheinungsbild eines im christlichen Sinne moralischen Menschen erzwingen zu wollen und dadurch — jeder Zwang erzeugt in den Tiefenschichten der Person bekanntlich Sperren — ihre Einwirkung auf den ganzen Menschen eher behindert als gefördert.

Eine existentiell-personalistische Ethik ist ihrer Intention, ihrem Konzept nach in zweierlei Hinsicht „ganzheitlich“: *sie beseitigt die moralische Omnipotenz des Oberflächenbewußtseins und macht auch die Trieb- und Gefühlsschichten moralfähig, und sie definiert Humanisierung als einen alle Elemente einer Person betreffenden Vorgang.*

Gibt es verbindliche Regeln?

Angesichts dieser Beschreibung könnte man fragen, ob wir denn angesichts der sich aus äußeren Zwangsläufigkeiten ergebenden Bedrohungen der menschlichen Existenz genügend Zeit haben, um im gleichen Maß, wie die Normkraft der tradierten religiösen oder ideologischen Gebotsmoral schwindet, die Wertvorstellungen des neuen Menschenbildes einsichtig und damit wirksam zu machen. — Es ließe sich die große Faszination, die faschistische Ordnungslehren ausgeübt haben und kommunistische bis zum heutigen Tage ausüben, auch damit erklären, daß die Menschen Angst vor zu viel Freiheit, zu viel persönlicher Verantwortung haben und lieber eine rigorose Einschränkung aller ihrer Bedürfnisse in Kauf nehmen, als sich den Strapazen eines Lebens auszusetzen, das ständig Entscheidungen von ihnen verlangt. Es gibt zweifellos nicht nur den Wunsch nach mehr Freiheit und Verantwortung, sondern auch den Wunsch nach Entlastung von persönlicher Verantwortung. Nun scheint mir aber das Problem,

ob die Angehörigen der westlichen Gesellschaften in ihrer Mehrheit den Anforderungen einer auf ihrer persönlichen Einsichtsfähigkeit gegründeten Ethik gewachsen sind, viel undramatischer zu sein, als es sich einer kulturpessimistischen Theorie darstellt. Auch die freiheitlich-demokratische, pluralistische und individualistische Gesellschaft benötigt ja — wie wir gesehen haben — als Grundlage ihrer sozialen und zivilisatorischen Funktionsfähigkeit *allgemeinverbindliche Regeln*, die der Staat durchsetzen muß — auch gegen die mangelnde Einsicht seiner Bürger. Und die Geschichte der parlamentarisch regierten Länder zeigt, daß die Mehrheit — jedenfalls unter normalen Lebensbedingungen — durchaus geneigt ist, die Grundfragen ihrer Existenz im Sinne einer humanistischen Sozialethik zu entscheiden; ein Gesellschaftssystem, das sich vom Willen des einzelnen abhängig macht, also durchaus stabil ist.

Damit ist natürlich noch nicht gesagt, daß auch die individualethischen Werte von einer Mehrheit aus eigener Entscheidung akzeptiert werden. Und wir sind von einem solchen Stand der Dinge gewiß auch noch weit entfernt. Es bestehen in unserer Gesellschaft weder die materiell-sozialen und damit zusammenhängend die bildungsmäßigen Voraussetzungen für ein höheres Bedürfnisstreben der Mehrheit, noch liefert die herrschende Rollenbewertung einen Antrieb in dieser Richtung.

Wenn man sich fragt, wie diese unheilvolle Entwicklung eigentlich zustande gekommen ist und sich nicht einfach mit der Antwort: daran sind Vermassung, Kapitalismus, Begehrlichkeit schuld — begnügt, stößt man auf den gleichen Tatbestand, den wir schon bei der Erörterung der Frage der optimalen Humanisierung des einzelnen konstatiert haben. *Die Entdeckung der Legitimität aller Bedürfnisse hat zu einer Verabsolutierung des Freiheitsprinzips geführt; die unterschiedlose Freisetzung der menschlichen Bedürfnisse erbringt zwangsläufig die Herrschaft nicht der höherwertigen, sondern der elementaren, der vital stärkeren Eigenschaften und Wünsche.* Eine Gesellschaft, die auf die Selbstregulation der Bedürfnisse vertraut, wird notwendigerweise eine Gesellschaft, in der der wirtschaftlich Tüchtige, die Unterhaltungsindustrie und die Sexwelle herrschen.

Die in meinem Sinne natürliche, das heißt der menschlichen Natur angemessene Rangordnung der Talente und Bedürfnisse wird nur wirksam, wenn wir sie erkennen und anerkennen, wenn wir sie in unser Bewußtsein und unseren Willen aufnehmen. Auf die Gesellschaft angewandt, heißt dies: die dem Menschen angemessene Stufung der Bedürfnisse von den materiellen über die sinnlich-seelischen bis zu den geistigen bedarf einer entsprechenden Sozialordnung, um in Erscheinung treten zu können; sie muß gewollt und geplant werden.

Das Äußerste, was wir vorfinden

Die Aufgabe, vor die uns die Spätphase des Übergangs von einer heteronomen Pflichten- zu einer autonomen Existenz-Moral stellt, macht es nötig, daß wir in unserem besinnungslosen Mitgerissenwerden von den vielen Zwängen des technischen und politischen Fortschritts innehalten und *danach fragen, was es mit der Natur des Menschen auf sich hat und worauf sie selbst hinauswill.* Da wir die von außen verordneten Tugendlehren nicht mehr glauben können, bleibt uns keine andere Möglichkeit, als

die Sinn- und Wertfrage an die Anthropologie zu richten.

Damit der Raum für die Verwirklichung der vollen Existenz aller einzelnen geschaffen wird, muß die kodifizierte Moral auf die für den sozialen Frieden unerlässlichen Regeln beschränkt werden. Der Maßstab für diese Regeln wird gewonnen, indem man fragt, welches Verhalten nützt, welches Verhalten schadet der Entfaltung aller einzelnen.

Die soziale Stabilität der säkularisierten Gesellschaft ist damit gesichert. Was mit der Setzung der Sozialnormen und mit der Legitimierung und Freisetzung aller menschlichen Bedürfnisse *nicht* gegeben ist, ist eine *Wertordnung*, die es dem einzelnen und der Gesellschaft erlaubt, über die soziale Stabilität und pluralistische Freizügigkeit hinaus den Rahmen für eine optimale Humanisierung abzustecken. Um dies zu erreichen, bedarf es der Besinnung auf die natürliche Schichtung und Struktur der menschlichen Person.

Ich habe an anderer Stelle davon gesprochen, daß ein Maßstab für eine humane Wertordnung gefunden werden kann, wenn man „nach der Haltbarkeit und Integrationskraft der menschlichen Erkenntnis- und Empfindungsfähigkeiten vor dem Horizont der Endlichkeit und Rätselhaftigkeit des Lebens fragt“.

Was heißt das? Was leistet die Überzeugung von der „Endlichkeit und Rätselhaftigkeit des Lebens“ für Moral und Existenz des Menschen? Sie leistet dreierlei. Das *erste*: Wenn das, was unsere Erfahrung und Erkenntnisfähigkeit überschreitet, definitiv unbegreiflich ist, erfährt damit unsere These, daß der Mensch nur aus den ihm zugänglichen, in ihm selbst vorfindbaren Kategorien einen Wertekatalog entwickeln kann, ihre *letzte* Begründung. Was immer jenseits seiner Welterfahrung liegen mag — begreifen und gestalten kann er nur das, was sich innerhalb ihres Horizonts vorfindet. Die letzten formulierbaren Wahrheiten sind *Tautologien*: Leben fordert auf, gelebt zu werden, nach den ihm selbst innewohnenden Prinzipien. Und Leben fordert auf, jetzt gelebt zu werden und von dem gelebt zu werden, in dem es als Bewußtsein und Empfindung zur Existenz kommt.

Die *zweite Leistung*, die jene Überzeugung erbringt: da das, was unser Dasein umspannt und trägt, zwar rätselhaft, aber *umgreifend, unsere ganze Existenz nach allen Richtungen hin übersteigend* ist, sind das Äußerste, was wir in uns vorfinden, jene Talente und Bedürfnisse, die uns an die Grenze des Erkenn- und Empfindbaren tragen. Also jene Fähigkeiten, die uns instandsetzen, diese Grenze zu denken und — in kurzen Augenblicken — fast zu lösen. Es ist dies der oberste Fixpunkt, an dem ein qualitativer Humanismus und eine existentielle Ethik hängen.

Zum *dritten* endlich wird unser Dasein unter dem Aspekt seiner Endlichkeit und Rätselhaftigkeit von der *Stupidität des Positivismus* befreit. Daß alles Leben endlich ist und Grenzen hat, erlaubt uns, nicht darin aufzugehen. Unsere Existenz umfaßt mehr als Anthropologie, Humanität und Moral. Und es ist dieser winzige Spielraum zwischen einer Existenz, die wir verstehen und der wir einen Sinn verleihen können, und der gleichen Existenz, die uns als etwas absolut Fremdes und Unverständliches erscheint, der uns die Freiheit gibt, das Nötige zu tun, ohne es für die Lösung des Rätsels zu halten.

Willi Oelmüller

Zur Begründung von Handlungszielen und Entscheidungskriterien

Die folgenden Überlegungen stellen ein Begründungsverfahren von Handlungszielen und Entscheidungskriterien zur Diskussion, das in entwickelteren Gesellschaften vielleicht eine Alternative sein kann zu monokausal-normativen Deduktions- und Legitimationsverfahren sowie zu einer sog. Legitimation durch Verfahren (Luhmann). Das eine Begründungsverfahren ist vor allem für Theoriebildungen in der platonisch-aristotelischen, aber auch in der kantischen Tradition der praktischen Philosophie und in bisherigen bürgerlichen und sozialistischen Fortschrittstheorien kennzeichnend. Es versucht, von einem vorgegebenen maßgeblichen Sein bzw. von einer für alle Wissenschaften verbindlichen Methode aus (z. B. von einer durch die Schöpfung oder durch Evolutionsgesetze vorkonstruierten außermenschlichen und menschlichen Natur, von transzendentalphilosophisch oder quasitranszendentalphilosophisch ermittelten Tiefenstrukturen und Regelsystemen des menschlichen Geistes, der Intersubjektivität, der Menschheitsgattung, von Rekonstruktionen monokausaler und einliniger Universalgeschichten und Gesellschaftsprozesse) Verbindliches über Zielvorstellungen, Zwecke und Mittel des Handelns und Strategien für Planungen und Entscheidungen unter allen soziokulturellen Bedingungen und für alle Menschen zu deduzieren. Obwohl dieses Verfahren beansprucht, für jedermann prinzipiell mit der Vernunft einsehbar und plausibel zu sein, dürfte es zumindest in entwickelteren Gesellschaften im Blick auf die Vielzahl von vorgegebenen Freiheiten und Freiheitsmöglichkeiten zu heteronom sein. Das andere Begründungsverfahren ist für neuere linguistische und strukturalistische, vor allem jedoch kybernetische und systemtheoretische Theorien kennzeichnend. Es hält in entwickelteren Gesellschaften einen Rückgriff auf Motive, Interessen, Ideen und Ideale eines freien Subjekts für subjektivistisch und systemgefährdend und plädiert daher für ein motivloses Akzeptieren solcher Systemscheidungen, die durch legitime Verfahren zustande gekommen sind.

Das hier explizierte Begründungsverfahren unterscheidet sich bei vielen Gemeinsamkeiten vor allem dadurch von den soeben skizzierten, daß es durch eine *radikale Neubestimmung von Aufklärung* versucht, von den geschichtlich vorgegebenen ungelösten gesellschaftlichen und politischen Problemen der entwickelteren Gesellschaften aus bestimmte Aufklärungstraditionen kritisch weiterzuführen. Hierbei wird an Überlegungen der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule, des Kritischen Rationalismus und vor allem an die neueren Theorieansätze von Luhmann und Habermas angeknüpft. Das Begründungsverfahren versucht jedoch im Unterschied zu manchen Methodologien (besonders bei Linguisten, Strukturalisten, Kybernetikern und Systemtheoretikern) theoretisch-kognitive und praktische Aufklärungsprozesse ausdrücklicher an die in der Umgangssprache und in den „unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen“ (Marx) lebendigen Aufklärungsmomente zurückzukoppeln. Es unterstellt hierbei, daß auch in entwickelteren Gesellschaften einzelne und gesellschaftliche Gruppen ein