

## 5 Den Wertpluralismus ernst nehmen

---

Den Herausforderungen des Wertpluralismus stellen sich Ethiken in ihrer modernen Ausprägung insofern, als sie höherstufige Regeln zur Rechtfertigung suchen, wie mit pluralen Wertorientierungen umzugehen ist. Neben (problematischen) utilitaristischen Konzepten kommt hierbei insbesondere den diskursethischen und klugheitsethischen Ansätzen eine maßgebliche Bedeutung zu, die nachfolgend zu diskutieren ist.

Utilitaristische Konzepte stützen sich auf die Instanzen latenter, impliziter und höherstufiger Präferenzen, welche sich auf die Herausbildbarkeit konkreter Präferenzen beziehen, und sie erhoffen, hier einen archimedischen Punkt zu finden, von dem aus sowohl die subjektiv interne also auch intersubjektive Präferenzkoordination vollzogen werden kann. Dabei entstehen erstens Probleme dahingehend, wie überhaupt Präferenzen ausgezeichnet werden sollen (»bewusst«, »rational«, »latent«, »implizit«). Zweitens entstehen Probleme bezüglich auftretender Paradoxien und Dilemmata der Präferenzkoordination, die zeigen, dass die Präferenzkoordination unter Pareto-Kriterien mit der Bedingung eines minimalen Liberalismus konfliktieren kann (Sen 1970), ferner mit Demokratie-Prinzipien. Wie Julian Nida-Rümelin gezeigt hat, liegen die Grenzen konsequentialistischer Orientierung dort, wo Strukturen zerstört werden, die für eine erfolgreiche Kooperation unverzichtbar sind (Nida-Rümelin 1993). (Amartya K. Sen (1970) hat beispielsweise ein solches Paradox folgendermaßen modelliert: Zur Debatte steht eine limitierte Gratifikation, die aus der Sicht des »moralisch« Handelnden A problematisch, aus der Sicht des »lasziven« B willkommen ist, aber nur einem der beiden zukommen kann. Drei Handlungsoptionen seien gegeben: (a) A gelangt in den Genuss der Gratifikation; (b) B gelangt in den Genuss der Gratifikation; (c) keiner gelangt in den Genuss der Gratifikation. Die Präferenzhierarchie des A lautet: (c) ist besser als (a) und (a) ist besser als (b) (denn A ist als »moralischer« Akteur gegenüber den Versu-

chungen der Gratifikation besser gewappnet), also (c) > (a) > (b). Für B hingegen ist (a) besser als (b) (weil er die »moralische« Haltung des A destabilisieren will) und (b) ist besser als (c) (weil die willkommene Gratifikation doch wenigstens einem zukommen soll). Beide stimmen somit darin überein, dass (a) besser ist als (b). Dieses »Koordinationsergebnis« kann nun von A mit dem Argument angegriffen werden, dass bei (a) > (b) der B aus dem Spiel sei, da ihm die Gratifikation sowieso entzogen sei, A also alleine zu entscheiden habe und er daher seine Präferenz (Verzicht) erfüllen dürfe. B könnte kontern, dass A, wenn er (c) favorisiere, sich selbst aus dem Spiel gebracht habe, und dann doch B auf die Gratifikation zugreifen könne, weil der Verzicht von A damit nicht tangiert wäre.) Liberale Paradoxien zeigen, dass die Idee, dass jedem Individuum ein bestimmter Entscheidungsspielraum zustehen solle, innerhalb dessen er für sich frei entscheiden kann, ohne andere zu tangieren, mit der Pareto-Forderung nicht vereinbar sind. Neben anderen Paradoxien (s.u.) schreibt sich diese Problematik in bestimmten Ausprägungen der Diskursethik fort, da sie konsequentialistische Elemente enthält.

Schließlich wird – drittens – die Hypothek unsicheren Wissens über die Folgen – wie in jedem konsequentialistischen Ansatz – weiter mitgeschleppt (s. Kap. 4). Dies darf jedoch nicht dazu führen, zugunsten der Sicherheit ethischer Rechtfertigung die Folgenbetrachtung auszuklammern und einzige Prinzipien zu suchen, die als gültige unabhängig von gezeitigten Handlungsfolgen die »Gesinnung« des Handelnden zu orientieren hätten. Solche Prinzipien sind zwar notwendig, nicht jedoch hinreichend, um die technische Realisierung von Sachverhalten zu rechtfertigen. Sie wären zu ergänzen durch Prinzipien, die bewusst auf die Unsicherheit technischen Handelns abheben und den Umgang mit dieser Unsicherheit auf eine normative Basis stellen.

## 5.1 Der diskursethische Lösungsvorschlag

Das Bemühen der Diskursethiker zielt auf eine Rechtfertigung der harten Forderung nach Konsens, der seinerseits alleiniger Rechtfertigungsgrund für die Gültigkeit bestimmter Normen sein soll. Wenn nachfolgend einige Probleme dieser Argumentationsstrategien beleuchtet werden sollen, schließt sich diese Absicht nicht an diejenige einiger Kritiker der Diskursethik an, die aus einer externen Perspektive entweder – pragmatisch motiviert – von der Diktatur des Diskurses sprechen (Baumgartner 1990, 130ff.) oder unter Hinweis auf eine prinzipielle Inkomensurabilität von Sprachspielen die jeweilige Installierung eines Fundaments der Verständigung allein als durch Macht ermöglicht ansehen (Lyotard 1987, 20). Vielmehr soll die Absicht der Diskursethiker ernst genommen werden, angesichts eines so genannten ethischen Pluralis-

mus oder eines Non-Kognitivismus im Blick auf die Möglichkeit einer Begründung von Moral eine Rechtfertigungsinstanz der Einigung zu suchen, auf die Kontrahenten in normativen Diskursen festgelegt werden könnten.

Bekanntlich versuchen die Diskursethiker diejenigen, die ihr Argumentieren (»parasitär«)strategisch konzipieren, auf so genannte »performative [pragmatische] Widersprüche« hinzuweisen, die sich dadurch ergeben, dass durch die jeweilige Verabschiedung von Wahrheitsansprüchen, Wahrhaftigkeitsansprüchen und Legitimitätsansprüchen die einzige Basis, die einen Diskurs überhaupt ermögliche, mit ihrer Inanspruchnahme zugleich negiert würde. In der diskursiven Praxis selbst werde somit bereits ein Abgrenzungskriterium gegenüber einer bloß parasitär-strategischen Ausrichtung des Argumentierens »impliziert«, und die Behauptung einer Nichtletztbegründbarkeit weitergehender Ansprüche (Non-Kognitivismus) verhalte sich widersprüchlich zur impliziten Anerkennung der basalen Diskurvoraussetzungen, die »immer schon erkannt seien«. Die Verpflichtung auf diese bereits anerkannten Voraussetzungen bekommt dadurch den Charakter einer Erinnerung oder reflexiven Selbstvergewisserung, deren Ignorieren oder deren Absenz jene Widersprüche explizit bzw. implizit bedinge. Der Diskurs selbst – wenn es einer sein soll – wird über starke Eintrittsvoraussetzungen definiert: Aus dem Horizont der modernen Aufklärung wird die anthropologische Prämissen übernommen, dass neben einer bloß strategischen Bedürfnisbefriedigung als Konstituens des Menschseins das kommunikative Handeln als orientierungsstiftende Instanz die Verhaftung auf dogmatische Weltbilder ablöst. Unparteilichkeit, Egalität, reziproke Anerkennung, kurz: die Konstituenten von Autonomie sind die modernen Grundvoraussetzungen diskursiver Praxis (Benhabib 1992; Honneth 1992, 206–209; Rehg 1991, 27–48). Indem sie aus einer gelingenden Verständigung »impliziert« werden können, sind sie explizit vorstellbar und können gleichsam angemahnt werden, wenn eine Alternative, somit pseudodiskursive Praxis aus parasitär-strategischen Motiven gegen sie verstöße. So spricht Jürgen Habermas tatsächlich – unter Absehung von Wahrheitsbedingungen (z.B.  $f \rightarrow f$ : w oder  $f \rightarrow w$ : w) – von einer »materialen Implikation« (1983, 107).

Dieser Argumentationsgang weist zwei Schwachstellen auf: eine formale, die sich auf das unterstellte Verfahren der Implikation bezieht, und eine inhaltliche, die das Gelingen von Praxis betrifft. Was die Implikation anbetrifft, durch welche die entsprechenden Voraussetzungen als gültige erwiesen werden sollen, ist zu bemerken, dass eine gültige Implikation immer nur eine *necessitas consequentiae*, nicht ein *necessitas consequentis* zu begründen erlaubt. Eine Implikationskette, die von einer diskursiven Praxis (1) entsprechende Präsuppositionen (2) erschließt, von diesen wiederum den Grundsatz »D« der Diskursethik (3),

dass die Gültigkeit einer Norm durch das Einverständnis der Zustimmung aller Betroffenen konstituiert wird, sowie die abgeleitete Argumentationsregel »U« (4), dass dieses Einverständnis sich in der Akzeptanz der *Folgen* und *Nebenfolgen* der allgemeinen Befolgung einer entsprechenden Norm zu operationalisieren habe, und die schließlich dadurch ermöglichte Generierung von Grundnormen (5), führt nicht zwangsläufig und per se zur entsprechenden Auszeichnung solcher Normen (vgl. Keuth 1993, 296f.). Denn Grundlage des jeweiligen Übergangs von Begriffsverwendungen bzw. dem Einsatz entsprechender Argumente auf die ihnen zugrunde liegenden Regeln und hierunter eingegangenen Verpflichtungen ist die Unterstellung der Anerkennung dieser Regeln. Selbstwidersprüche lassen sich immer nur im Rahmen solcherlei anerkannter Regeln rekonstruieren. Insofern hat dieser Übergang eher den Charakter eines abduktiven Schlusses, der insofern fragil ist, als – im Modus einer »Spekulation« – die Anerkennung entsprechend höherstufiger Regeln unterstellt werden muss. Dies scheint auch Habermas bemerkt zu haben, wenn er darauf verweist, dass »U« ein »abduktiv gewonnener Vorschlag« sei, bei dem sich »eine bestimmte Konzeption des Guten eingeschlichen« haben könnte, die »von anderen Kulturen nicht geteilt wird«, als »eurozentristische Befangenheit«. Dies ließe sich entkräften angesichts des Wissens, was es heißt, sich auf eine Argumentationspraxis einzulassen. Ein solches Wissen wird aber doch gerade unterstellt – in spezifisch eurozentrierter Form (Habermas 1996, 6of.).

Diese Unterstellung kann nicht ersetzt werden durch das Verfahren einer Verallgemeinerung entsprechender Praxen, denn eine solche Verallgemeinerung desavouiert keineswegs eine singuläre abweichende Praxis, solange nicht die Basis der Verallgemeinerungsforderung ihrerseits akzeptiert ist. Eine Generalisierungsforderung schließt außerdem nicht eine Begrenztheit des Definitionsbereichs der Generalisierung aus, wie sie sich in unterschiedlichen sittlichen Kulturen (Hegel: Rechtszuständen) manifestiert, die durchgängig beispielsweise die Goldene Regel als Grundnorm aufweisen. Die Praxis islamischer Fundamentalisten oder stalinistischer Totalitaristen lässt sich mit der Goldenen Regel begründen, sofern ihre Verfechter diese auch für sich selbst in Anschlag bringen. Allein die Schlüssigkeit einer Implikation erweist noch nicht das Implikat als gültig. Wenn andererseits einer parasität-strategischen Praxis der Charakter von Praxis überhaupt abgesprochen wird, verweist dies wieder auf die starken Eintrittsvoraussetzungen des Diskurses und ermöglicht den Vorwurf der Zirkularität: »Nicht der Diskurs bedingt die Freilassung des Sklaven, sondern die Freilassen des Sklaven bedingt den Diskurs« (Krings 1979, 365). Die Unterstellung einer entsprechenden Anerkennung von Autonomie muss gerade für strategisches Handeln nicht gelten.

Unter inhaltlichen Gesichtspunkten wird dies deutlich, wenn diffe-

rierende Praxen unter unterschiedlichen Kriterien als »gelingende Praxis« charakterisiert werden. Die starke Forderung, dass eine gelingende Praxis nur die einer autonomen Praxis sein kann, verlangt gerade die Anerkennung von Autonomie in einem Akt transzendentaler Freiheit (Krings 1980, 122). Das Heteronomieverdikt gilt gerade nicht für strategisches Handeln (Beispiel Gefangenendilemma). Insbesondere die Möglichkeit einer unterschiedlichen Priorisierung der Freiheit von ... im Verhältnis zur Freiheit zu ... in bestimmten Situationen macht dies augenfällig. Wenn als typisches Beispiel für parasitär-strategisches Handeln das Ausnutzen eines demokratischen Diskurses zu Zwecken der Installierung totalitärer Verhältnisse durch bestimmte Parteien benannt wird, wird die Schwäche des formalen Implikationsprinzips für die Auszeichnung der Gültigkeit entsprechender Normen deutlich: Wenn nämlich Autonomie nicht anerkannt, sondern als Idol eines orientierungsschwachen spätkapitalistischen Bürgertums erachtet wird, und die Inanspruchnahme dieses Idols gleich dem Aufstülpen von Tarnkappen durch Jäger strategisch eingesetzt werden, lässt sich ein entsprechendes Implikationsverhältnis schlüssig begründen. Die Differenz liegt darin, welche Praxis in welcher Hinsicht als gelingend erachtet wird. Das Prinzip der Demokratie (als »Implikat«), »Konsens über ›Mehrheit statt Konsens‹« wird dadurch nicht verletzt, sondern nur einzig strategisch gedeutet. Dasselbe gilt umgekehrt, wenn demokratische Diskursprinzipien benutzt werden zum Zwecke einer »Erziehung zum Guten« (Ökodiktatur) angesichts bestimmter Mehrheitsentscheidungen, die gegen die Prinzipien demokratischer Entscheidungsfindung »verstoßen«, indem irreversible Prozesse ausgelöst werden, die unabhängig von der Bildung neuer Mehrheiten Handlungsspielräume determinieren oder Reaktionen (Krisenmanagement) erzwingen. Schließlich gilt ein analoger Einwand auch gegenüber der diskursethischen Verurteilung regional konsistenter Praxen als grundsätzlich parasitär-strategisch (Beispiel Mafia), weil die universelle Aufrichtigkeitssupposition verletzt würde. Wenn Verfechter dieses Praxisideals in Verbindung mit einem entsprechenden Begriff des Gelingens davon ausgehen, dass es in dieser Welt grundsätzlich nur strategische Praxen gäbe, von denen manche sich in ideologischer Verblendung als universell auszeichnen, bleiben die entsprechenden Implikationsverhältnisse durchaus konsistent, wenngleich die Implikate befremdlicher Natur sind. Würde man von vornherein davon ausgehen, dass die entsprechenden Implikationen eingebettet sind in fragile abduktive Schlüsse, würde man allerdings sich von dem Ziel der Diskursethik, eine einzig gültige, einklagbare Instanz der Verpflichtung eruiert zu haben, weit entfernt sehen müssen.

Nun könnte man – was im Rahmen der Diskursethik geschieht – darauf verweisen, dass die Fragilität abduktiven Schließens sich im Bereich faktischer Praxen bewege und deren Vielfalt als Unsicherheit fort-

schreibe. Daher fordern die Diskursethiker, dass die diskursive Praxis *kontrafaktisch* gedacht werden müssen. Angesichts der Tatsache, dass reale Diskurse kaum den diskursethischen Bedingungen in toto entsprachen und auch nicht die diskursethischen Prozedierungsgrundsätze aufwiesen, müsse ein kontrafaktisches Prozedieren, was die Grundnormgenerierung betrifft, getrennt werden vom faktischen Prozedieren, was die konkret eruierten Normen betrifft. Bezogen auf unser Demokratiebeispiel ließe sich dies folgendermaßen begreifen: Wer sich an einer politischen Wahl unter demokratischen Standardbedingungen beteiligt, der erkennt implizit die Mehrheitsregeln an. Was die faktische Praxis betrifft, könnte dies strategisches Handeln totalitär orientierter Parteien durchaus implikativ rechtfertigen. Die kontrafaktische Dimension hingegen ließe sich erschließen im Blick auf Bedingungen der Möglichkeit demokratischer Praxis selbst, also einer transzendentalen Überlegung. Würde nämlich der zugrunde liegende Anspruch des Demokratieprinzips dahingehend negiert, dass normative Dissense stehen bleiben und lediglich durch Mehrheitsbildung überlagert würden, so hätte dies zur Konsequenz, dass sich gegenseitige Handlungserwartungen nicht stabilisieren würden und letztlich »Vertrauen« nicht möglich wäre (Apel 1978, 173f.). Gerade dies mache jedoch den Sinn von Demokratie aus.

Dem lässt sich allerdings entgegenhalten, dass wechselseitige Handlungserwartungsstabilisierung und Vertrauen durchaus auch (a) in regionalen Praxen entstehen und diese tragen können sowie (b) möglicherweise selbst als höherstufig-strategisch einschätzbar sind. Wenn in quasi-transzendentalen Argumentationen die entsprechenden Argumente ex negativo eingesetzt werden – was sich schon bei Kant als problematisch erwiesen hat –, macht sich die Trifigkeit der entsprechenden Argumentationen abhängig von ihrer Einschätzung des Status der jeweiligen Ausgangspraxis (z.B. Wissenschaftspraxis), die den Anspruch über Einzig-Gültigkeit allererst noch zu begründen hätte. Diese Begründungshypothek schreibt sich dann fort in die Problematik, paternalistische Standpunkte bei der Einschätzung realer Diskurspraxen zu rechtfertigen. Stellvertretend wird dann über »wahre« Bedürfnisse und »eigentliche« Interessen disponiert, weil von der Absenz ihrer Bestimmungsmöglichkeit durch den Diskurspartner ausgegangen wird, ohne dass unterstellt werden kann, dass diese Bestimmung durch ihn überhaupt anerkannt würde. Verschärft stellt sich dieses Problem, wenn advokatorische Diskurse für potentielle Subjekte der Kommunikation geführt werden müssen. Auch hier gehen wir selbstverständlich von bestimmten »kontrafaktischen« Anerkennungsakten der potentiellen Subjekte aus, was beispielsweise die Aversion vor Leiden – soweit es allgemein als solches anerkannt ist – oder das Bedürfnis nach freier Entfaltung oder eines gewünschten Selbstbezuges als »aufgeklärtem« betrifft. Eine Substantiierung dieser Grundinteressen verweist uns je-

doch auch wieder sofort in den Horizont einer entsprechenden sittlichen Kultur zurück.

Manche Diskursethiker gehen nun soweit, diesem Problem dadurch zu begegnen, dass selbst die grundlegenden Eintrittsbedingungen *in den* Diskurs *im* jeweiligen Diskurs disponibel sein sollen. Neuere Arbeiten zur Diskursethik stellen die Abwägung über Eintrittsbedingungen, ein-zubehörende Diskursteilnehmer sowie die Kriterien einer Relativierung der allgemeinen Zustimmbarkeit zunehmend in die Kompetenz der Diskurse selbst. Dadurch werden Anwendungsdiskurse möglich, die klugheitsethische Züge aufweisen. Dies betrifft insbesondere auch eine stärkere Gewichtung des Fallibilismus diskursiver Rechtfertigung. Diskurse stehen aber weiter unter dem Ideal herrschaftsfreier Zustimmbarkeit (vgl. hierzu Gottschalk-Mazouz 2000). Dies reicht bis zur abendländischen Rationalitätsunterstellung als »Kleinhypotheton«, über die in einem intrakulturellen Diskurs gestritten werden kann. Dann aber entsteht ein Widerspruch zur höherstufigen Kontrafaktizitätsunterstellung, die wahre Diskurse auszeichnet. Denn wenn Eintrittssuppositionen ihrerseits disponibel werden sollen, ist dies ja nur in realen Diskursen möglich. Eine kontrafaktische Diskursivität hat nämlich keine empirischen Subjekte mehr, die streiten: Kontrafaktizität setzt ein virtuelles universelles Diskurssubjekt (analog zur volonté générale im Unterschied zur volonté de tous bei Rousseau) voraus.

Eine Forderung nach kontrafaktischer/potentieller Öffentlichkeit als Berücksichtigung »möglicher« Diskursteilnehmer vermag nicht per se das Inklusionsproblem zu lösen: zu entscheiden, welche nicht-argumentationsfähigen Betroffenen, die möglicherweise andere Rationalitätsstandards verfolgen oder die gegebenen Rationalitätsstandards nur möglicherweise verfolgen, in welcher Weise einzubeziehen sind. Die Unsicherheit wird deutlich, wenn man sich im Blick auf die Modellierung eines entsprechenden Subjektbegriffs, z.B. an die thomistische Charakterisierung »sic non est animal, non est homo« erinnert, die die Grenze des Menschseins im embryonalen Stadium festzulegen versuchte, oder wenn man angesichts der Möglichkeit von Hirngewebstransplantationen die entsprechenden Folgeüberlegungen antizipiert, oder wenn man sich bezüglich der Einbeziehung künftiger Generationen in das Diskursgeschehen deren Festlegung auf ein gegenwärtig anerkanntes Autonomieideal unterstellt; schließlich, wenn man sich hinsichtlich der »Nebenwirkungen« darüber im Klaren wird, dass Nebenwirkungen alle betreffen und für raumzeitlich entlegene situierte Subjekte vielleicht die Hauptwirkung ausmachen. Dann stellt sich das Problem, festzulegen, wie Subjekte überhaupt als Diskurssubjekte in Rechnung zu stellen sind, als ein Problem notwendiger Fokussierung sowohl im Blick auf die Subjekthaf-tigkeit als auch im Blick auf die Betroffenheit als auch im Blick auf die Folgen. Wer soll aber das Subjekt sein, das die Fokussierungen vor-

nimmt? Kriterien, die über jegliche sittlich-relative Anerkennung erhaben sind, weil sie als Bedingungen solcherlei Anerkennung »kontrafaktisch« existieren, sind nicht in Sicht.

Wenn beispielsweise im Zuge einer diskursethischen Kritik an bestimmten präferenzutilitaristischen Positionen in der Frage des Umgangs mit menschlichem Leben (Euthanasie/Schwangerschaftsabbruch [vgl. Singer 1984]) der Bezug auf bloß real Betroffene, gefasst als »distinkte Lebewesen« (wobei »distinkt« als Selbstzuweisungsprädikat erachtet wird) als »Verdinglichung« kritisiert wird, und statt dessen alle potentiell Betroffenen als Kommunikationssubjekte mit ihren »möglichen« Präferenzen zu berücksichtigen seien, dann gewinnen wir eine relativ magere Argumentation: Unter der (kontrafaktisch) generierten Grundnorm, dass ein mögliches Einverständnis der Betroffenen vorliegen müsse, und einer daraus abzuleitenden Norm, die das Tötungsverbot spezifiziert, gelangen wir unter der nicht auszuräumenden Unsicherheit einer Substantiierung, was Betroffenheit, Folgen und Nebenwirkungen betrifft, allenfalls zu bestimmten Realisierungsnormen, deren Befolgen entsprechende reale Diskurse möglich werden lässt, etwa der Art, »dass die humanen Züge im Gesundheitswesen erweitert« werden und »die soziale Basis für eine Selbstbestimmung beim Umgang mit der Schwangerschaft vergrößert« werden müssten. (Ein Beispiel der wenigen Umsetzungsversuche der Diskursethik: Arbeitsgruppe Diskursethik [Schiffer u.a. 1992, 28-35]). Damit werden aber für Güterabwägungen und Entscheidungsvorbereitungen in konkreten Konfliktfällen keine Kriterien erbracht, sondern Realisierungsbedingungen für moralisches Handeln überhaupt beschrieben, die aus der Sicht jedweder Ethik gut begründbar sind, in ihrer Konkretisierung allerdings (was heißt »human«, was heißt »Gesundheit«, was heißt »Gesundheitswesen«, was heißt »Selbstbestimmung«) ihrerseits wieder strittig werden dürften, wobei hier gerade die entsprechenden regionalen Praxen aufeinander prallen. Selbst im Rahmen einer angewandten Diskursethik (wie sie von Karl-Otto Apel als Teil II seiner Ethik, die auf die Etablierung entsprechender Realisierungsbedingungen des Diskurses zielt, entworfen wurde), werden Dissonanzen bei minimalem Grundkonsens nicht bloß bezüglich der Frage, wer die disponierenden Subjekte sein sollen, sondern auch und gerade bei der Frage, wie die Folgen in ihrer jeweiligen Gestalt identifiziert und bewertet werden sollen, augenfällig.

Die Standards argumentativer Rationalität (Wohlinformiertheit, Herrschaftsfreiheit, Gleichberechtigung der Diskursteilnehmer etc.) bedürfen eines *eigenen* Anerkennungsaktes, dessen Ausbleiben aber ein »rein strategisches« Handeln nicht irrational werden lässt. Die Motivation zu einem diskursethischen Argumentationsideals (»D«) kann nicht argumentativ erzwungen werden. Nicht bloß formal, sondern auch inhaltlich problematisch ist ferner die Argumentationsregel »U«. Sie birgt

drei Probleme: Das oben erwähnte Problem einer Ungewissheit von Folgen, die Binnenproblematik der Forderung nach einer Akzeptanz der Folgen einer allgemeinen Befolgung (da es keinen Übergang von individuellen Präferenzordnungen zu kollektiven Präferenzordnungen gibt, der im Einklang mit den Minimalbedingungen eines demokratischen Liberalismus steht [vgl. Arrow 1963; Sen 1970, s.o.]) und schließlich wegen der Forderung, dass Werthaltungen nur Kandidaten der Beurteilung sind und somit eine Motivation zum zur Dispositionsstellen der Werte vorausgesetzt ist. Letzteres schränkt die Leistungsfähigkeit dieser Rechtfertigungsstrategie auf diejenigen ein, die den Diskurs als »Monolog des guten Willens mit sich selbst« (Krings 1974, 365) unter diesen Bedingungen führen *wollen*. Damit regionalisieren sich Diskurse aber auf die Gutwilligen. Die transitive Orientierung, die sie zu erhalten suchen, wird erkauft durch eine gewisse Anti-Funktionalität des Diskurses unter Entscheidungsdruck und Endlichkeitsbedingungen; Diskurse, die Habermas zu Recht als »keine Institutionen, sondern Gegen-Institutionen schlechthin« bezeichnet (Habermas 1971, 200), sind eher Ausdruck des Willens zu einer umfassenden Reflexion, welche – im Gegensatz zu Institutionen – die jeweilige Normativität des Faktischen problematisiert.

Die Rückbindung von Diskurserträgen an die unterschiedlichen Lebenswelten der Beteiligten wird einer nachgeordneten Klugheit überantwortet, die sich lediglich noch einem Applikationsproblem stellt (Habermas 1983, 115). Ein Abwägen, welches die situative Verfasstheit eines Betroffenen zum Ausgangspunkt nimmt, um etwa Relativierungen diskursiver Ansprüche zu rechtfertigen, hätten diese Relativierungen wiederum im Diskurs zur Vertretung zu bringen, was aber in den Widerspruch führt, dass nur diejenigen Aspekte situativer Verfasstheit geltend gemacht werden können, die allgemein nachvollziehbar sind, womit das Individuelle, welche die Relativierung begründen sollte, seinerseits relativiert ist.

## 5.2 Der klugheitsethische Lösungsvorschlag: Aristoteles und Descartes' provisorische Moral

Den genannten Problemen eines Wertpluralismus einerseits, der Begründbarkeit einer kontrafaktischen Legimitationsinstanz andererseits suchen den klugheitsethischen Ansätze zu begegnen, welche von Kant (s.o.) disqualifiziert wurden unter dem Verweis darauf, dass hier lediglich unter individuellen Vorstellungen vom gelingenden Leben als Vorstellungen individueller Einbildungskraft Ratschläge für eine sinnvolle konkrete, situationsspezifische Zwecksetzung generiert würden. In dieser Einschätzung wird der Anspruch von Klugheitsethiken unzulässig verkürzt: Denn seit ihrer Prägung durch Aristoteles ist auch die Klugheit

als Vermögen auf ein Unbedingtes gerichtet, formal charakterisiert als Selbstzweckhaftigkeit, vorfindlich in jeglichem Streben und jeglicher Werthaltung als notwendige Hinsichtnahme letztlich auf ein Ziel, welches selbst nicht mehr Mittel ist, sondern sich selbst genügt. Das Strategische ist also nicht mehr dubioser Beurteilungskandidat vor einer externen Instanz, die sich als anerkennungsbedürftige Freiheit, als *ratio essendi* der Moral, ausbuchstabiert, sondern in dem Strategischen wird als sein (intrinsisches) »Wesen« – trotz aller Unterschiede seiner Ausprägungen – das Interesse am Gelingen des Lebens als Basis ernst genommen und weiter verfolgt. Dass »das Gute« kein Oberbegriff ist (Aristoteles NE, 1096 a 24ff.), dem bestimmte Vollzüge subsumierbar oder nicht subsumierbar sind, sondern nur Hinsichtnahmen des Gelingens beschreibt, die untereinander in ein sinnvolles Verhältnis mit Blick auf einen gelingenden Gesamtlebensvollzug (*eupraxia*) zu bringen sind, ist Ausgangspunkt jeglicher Klugheitsethik. Die Vielstimmigkeit des Wertpluralismus entsteht ja im Wesentlichen dadurch, dass die konstitutiven Prinzipien, welche die Werthierarchien begründen, selbst unangetastet bleiben. Qua solcher Immunität konfigieren diese Prinzipien. Und da diese Prinzipien ihrerseits bestimmter Prinzipien bedürfen, welche die Herstellung eines Handlungsvollzugs leiten, da dieser sich nicht aus den Prinzipien selbst ergibt (s.o.), finden wir in diesem Bereich ein neues Konfliktfeld. Klugheitsethiken suchen daher regulative Prinzipien, unter denen eine Abwägung zwischen Hinsichten des Guten möglich wird. Entsprechend – und dies ist nun für die Technik besonders relevant – sind Handlungsziele danach zu gewichten, dass die Wahl der Handlungsmittel nicht bloß dem Gelingen der konkreten Handlung (der Realisierung eines Ertrags) dienlich sein soll (*Poiesis*), sondern ihre Qualität sich auch und gerade daran bemisst, inwiefern sie zum Gelingen des Gesamtlebensvollzugs beitragen, und zwar nicht als zu zeitigendem Produkt, sondern durch ihre inhärente Qualität: als Vollzug Teil des Gesamtlebensvollzugs zu sein (*Praxis*) nach Maßgabe dessen, inwieweit in ihnen selbst bei ihrem Vollzug ein »Erfülltsein«, eine »Selbstzweckhaftigkeit«, ein Glück inne wohnt, welches Teil eines dauernden Glücks sein kann: »eine Schwalbe macht noch keinen Frühling« (Aristoteles NE, 1140 a 25-28; vgl. zu diesem Paradigma einer »inclusive-end-Theorie des Glücks« in der modernen Tugenddiskussion stellvertretend den Uyl [1991]). Gelingen, Erfüllung, Glück als sekundäre Intentionen jeglicher Zielverfolgung begründen die Ratschläge der Klugheit, die auf die Vermeidung derjenigen Handlungen zielen, die dem Gelingen selbst abträglich sind, weil sie Mangel (ein zu wenig an materialen, volitiven und kognitiven Voraussetzungen als notwendiger Bedingungen des Handelns) und Überfluss (modern: Amortisationslasten vergeudeter Resourcen) zeigten.

Das jeweilige Tableau von Ratschlägen, welches die verschiedenen

Klugheitsethiken in ihrer Tradition entwickelt haben, weist oftmals gegensätzliche Regeln auf (vgl. unten das Konzept Descartes' oder etwa Gracians Regel, man solle beherzt die Dinge anpacken, im Gegensatz zur Feststellung, es sei eine Kunst, die Dinge ruhen zu lassen etc.). Dies ist der Tatsache geschuldet, dass eine allgemeine (transitive) Orientierung am Ideal des Gelingens über diese Orientierung hinaus die Situationsspezifität im Auge behalten muss. Die gegensätzlichen Regeln geben ein Tableau ab, *innerhalb* dessen die Betroffenen relativ zur Problemlage sich orientieren müssen (reflexiv) (Hubig 1997, 19ff.). Insofern kann – mit Blick auf mögliche Regeln – im Wesentlichen nur angeraten werden, wie all das zu vermeiden ist, welches dem Gelingen überhaupt abträglich ist. Hierdurch entsteht lediglich ein Wissen »im Umriss« (Aristoteles), und innerhalb dieser Grenzen, die den Umriss ausmachen, werden Gelingenschancen für eine reflexive Orientierung vorgestellt.

Hierin liegt ein doppeltes Moment der Universalisierung, sowohl über den singulären Vollzug hinaus in die Zukunft als auch mit Blick auf die Einbettung in den Gesamtlebensvollzug der Sozietät. Denn die Beurteilung der jeweiligen Verfasstheit eines Vollzugs ist nicht durch irgendwelche Grundsätze selbst zu leisten, sondern nur durch ein erfahrungsgeättigtes Beurteilungsvermögen, welches in seiner Anlage der Gestaltung und Bereicherung durch Viele bedarf, die ihre unterschiedlichen Erfahrungen und Perspektiven »zusammenbringen«. Es rekrutiert sich im Modus einer intersubjektiven Beratung, da dem Einzelnen die zur Beurteilung hinreichenden Kenntnisse und Fähigkeiten fehlen. Die Beurteilung soll eine »Mitte für uns« markieren, welche sich als Mitte in Ansehung der zu vermeidenden Extreme begreift. Sowohl um die Subjekte so weit zu bilden, dass sie ihre Handlungen in dieser »Mitte« halten, als auch um die Folgen, die in diesen Handlungen erstrebgt werden, so zu koordinieren (ggf. zu kompensieren etc.), dass die zu vermeidenden Effekte nicht auftreten, bedarf es der Politik, welche insofern »die Ethik vervollkommnet« (Aristoteles NE, 118 b 15f.; Politik 1280 b 29-35, 1288 a 38f., 1332 a 32ff.; s. Kap. 7). Dies verhindert eine Verkürzung des Klugheitsdenkens auf das Feld rein strategischer Mittelwahl. Zum Gelingen eines Gesamtlebensvollzugs als eupraxia müssen alle Handlungsmittel dahingehend *zusätzlich* validiert werden, dass sie die notwendigen Handlungsbedingungen nicht gefährden. Die Extreme, welche im Habitus der Tugend zu vermeiden sind, sind diejenigen, die das Subjekt des Handelns überhaupt in Frage stellen und diejenigen, die die Spielräume seines Handelns gefährden. Die Auszeichnung bestimmter singulärer Werte als einzig orientierend oder bestimmter Güter als einzige Ziele von Handlungsoptionen führt zu Vereinseitigungen, welche das Gesamtgelingen als basale Option beschädigen. Die Achtung vor dieser Funktion politischer Institutionalität ist daher ein wesentliches Essential von Klugheitsethiken.

Da der Grundansatz unter der Perspektive des Gesamtlebensvollzugs modelliert ist, sind der Erhalt der Bedingungen für die Gestaltung eines gelingenden Lebens und die Berücksichtigung der Zukunftsoffenheit konkreter Vollzüge wichtige Instanzen, von denen aus Klugheitsethiker argumentieren. Die Bedingungen unseres Handelns finden wir in institutioneller Verfasstheit vor (dies gilt auch für die »naturalen« Bedingungen), und die Gestaltung der Möglichkeitsräume des Handelns ist institutionalisiert. Klugheitsethiken berücksichtigen entsprechend die normative Kraft des institutionell Faktischen und reflektieren in ihren Ratschlägen das Verhältnis der Individuen zu den Institutionen. Da nicht singuläre Vollzüge durch die Beurteilung unter einer übergeordneten »sicheren« Instanz ein für alle Mal gerechtfertigt werden, sondern Möglichkeiten und Grenzen für das Gelingen solcher Vollzüge in bestimmten Spielräumen aufgezeigt werden (reflexives Orientieren), ist die Berücksichtigung des Fallibilismus jeglichen Handelns (in Abhängigkeit von sich verändernden Bedingungen, verändernden Möglichkeiten der Optionenwahl, veränderter situativer Verfasstheit von Bedarfslagen, Fertigkeiten etc.) ein weiterer zentraler Topos der Klugheitsethiken. Sicherheit beanspruchen die Ratschläge daher auch für sich selbst nicht. Stehen damit die Klugheitsethiken insgesamt unter dem Verdikt des Relativismus?

Mit der Formulierung vom »Wissen im Umriss« (Typos), welches Klugheitsethik bereitstellt, hat bereits Aristoteles signalisiert, dass es einerseits in der Tat um Relativierungen geht, wenn eine konkrete Entscheidung als klug gerechtfertigt werden soll, Relativierungen zwischen den genannten Rechtfertigungsgesichtspunkten in Ansehung der konkreten Situation. Die Kennzeichnung des Umrisses selbst ist jedoch nicht relativ, sondern immanenten Eigenschaften des Strebens geschuldet, die genau erfassbar sind und in den allgemeinen Empfehlungen für ein kluges Handeln ihren Niederschlag finden. Hierunter müssen die Kriterien immer neu und situationsangepasst abgewogen werden mit den Konsequenzen der Befolgung der unter ihnen entwickelten Ratschläge. In der modernen Diskussion versucht man, diesem Anspruch durch die Modellierung von »Überlegungsgleichgewichten« nachzukommen (worauf wir noch zurückkommen werden.)

Damit ist zunächst nur sehr vage die Ausrichtung der Klugheitsethiken markiert, und es entsteht Klärungs- und Konkretisierungsbedarf in vielerlei Hinsicht.

Bevor dies in mehreren Schritten erfolgen soll, ist die Verortung des weiter zu verfolgenden Konzepts einer klugheitsethischen Lösung insbesondere mit Blick auf das Verhältnis zu einer Autonomieethik als Pflichtethik zu verdeutlichen. Eine solche Ethik fand ihre paradigmatische Begründung bei Kant und leitet die Entwürfe einer Diskursethik, deren Idee einer Legitimation durch Verfahren die Kriterien für die Legi-

timität des Verfahrens selbst aus der unterstellten Autonomie der Diskursteilnehmer ineins mit der Notwendigkeit der Wahrung dieser Autonomie entfaltet.

Dass die Freiheit von Vernunftwesen, unter der ihr Handeln überhaupt ein Handeln ist, nicht zu sich selbst in Widerstreit tritt, ist gewährleistet, wenn sie sich nicht heteronomer Bestimmung überlässt. Sie muss sich selbst ihr Gesetz geben, »notwendig« sein »aus Achtung fürs Gesetz« (Kant GMS, AA 400). Solchermaßen definiert Kant »Pflicht«. Die Nötigung durch das Gesetz ist absolut, d.i. nicht jenseitig bedingt (Vorrede AA 389). So gesehen ist Freiheit Autonomie, Selbstgesetzgebung. Der kategorische Imperativ als Gesetz legt das Handeln dahingehend fest, *durch* die Maxime diese allgemeine Gesetzgebung zu realisieren, allgemein deshalb, weil keine Option besteht, hier Relativierungen vorzunehmen. Diese Allgemeinheit meint also Allgemeingültigkeit (nicht: das Ergebnis einer Verallgemeinerung, mithin Universalität, nicht Generalität als Ergebnis einer Generalisierung). Einer allein kann nicht einzig für sich Freiheit beanspruchen – wie wollte er das begründen? Diese Autonomie ist Selbstzweck, weil nicht durch jenseitige Zwecke bestimmt. Daher auch die ähnliche Formulierung des Sittengesetzes, so zu handeln, dass die Menschheit (i.S. von Menschsein) zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel erachtet wird. Das Sittengesetz scheint insofern ein analytischer Satz zu sein, weil es festlegt, wenn Handeln überhaupt Handeln ist.

Kant besteht jedoch darauf, dass es sich um einen synthetischen Satz handle, und zwar aufgrund seiner imperativischen Form, die in seinem Inhalt nicht angelegt ist (AA 420). In Ansehung dieser Form erkennen wir, dass wir wirklich frei sind (und nicht etwa durch das Sittengesetz kausal determiniert werden) – das Sittengesetz ist der *Erkenntnisgrund* (*ratio cognoscendi*) unserer Freiheit). Sein *Wesensgrund* (*ratio essendi*) ist jedoch diese Freiheit selbst, denn sonst wäre dieser Imperativ nicht gegeben. Diese Wechselbeziehung bedarf jedoch allererst der *Anerkennung* dieser Freiheit (»Wer sich als frei erachtet, ist frei«), die real – unter Inkaufnahme der Irrationalität – unter (auch aus *klugheitsethischer* Sicht falsch verstandenem) naiv-strategischem Interesse verweigert werden kann und dann das Vernunftwesen vernunftlos mache, seiner Würde entkleidet würde. Wo genau ist hier der Ort für eine Klugheitsethik als *Ethik*, nicht als bloße, von Kant abgewertete *Glückstechnik*?

Er besteht m.E. in einer Anschlussfähigkeit in zweierlei Hinsicht: Zum einen in dem bereits erwähnten vorgelagerten Bereich, den Kant unter dem Titel der »uneigentlichen Pflichten« abhandelt. Diese haben auf die Gewährleistung der Bedingungen zu zielen, die Autonomie insofern ermögliche, als Individuen, die von existentiellen Sorgen getrieben, »determiniert« werden, reales Interesse an ihrer Freiheit kaum nehmen. Die positiven Realisierungsbedingungen von Freiheit sind in

Orientierung an Autonomie zu gewährleisten – das Sittengesetz selbst wirft aber hierfür keine Gestaltungsregeln ab. Zweitens – wiederum entgegen dem kantischen Begriffsgebrauch – finden wir einen Anschluss im nachgelagerten Bereich der Diskussion des Sittengesetzes, in dem Kant bestimmte Konsequenzen der Anerkennung des Sittengesetzes diskutiert, die »unvollkommenen Pflichten«.

Waren die vollkommenen Pflichten dadurch erläutert, dass die Vernunft solche Maximen nicht zulassen dürfe, in denen sie zu sich selbst in einem *undenkbaren* (kontradiktatorischen) Widerspruch trifft, sich selbst aufzuheben (z.B. qua Selbstmord) oder ein Versprechen abzugeben in der Absicht, kein Versprechen abzugeben (Wahrheitsansprüche zu erheben in der Absicht, zu lügen), so sind die unvollkommenen Pflichten durch ein Nichtzulassen von Maximen charakterisiert, die man nicht widerspruchsfrei *wollen* kann: Die eigenen Fähigkeiten verfallen zu lassen oder nicht zu entwickeln oder Anderen in Not Hilfe zu versagen, würde bedeuten, dass freies Handeln als Erstreben bestimmter Zwecke nicht realisierbar ist.

Die Ratschläge der Klugheit und die pragmatischen Imperative (die voneinander zu unterscheiden sind, s.o. Kap. 3.3) werden genau diesen Ansprüchen gerecht, indem sie sie teils weiter substantiiieren, teils die Lücken positiv ausfüllen, die durch die Ausgrenzung verwerflicher Maximen (z.B. nicht zu helfen) entstanden sind (wie ist zu helfen?). Der von Kant evozierte Eindruck, dass Autonomie und Klugheit als handlungsleitende Prinzipien eine Alternative darstellen einerseits, die in der Diskursethik verfolgte Abqualifizierung strategischen Handelns andererseits lassen sich nicht aufrecht erhalten: Beide Ethikkonzepte konvergieren im Punkt des notwendigen Erhalts der Bedingungen des Handelns (vgl. Kornwachs 2000), und beide finden ihre Rechtfertigung in einem Prinzip des Guten, welches im Selbstzweckcharakter bzw. dem Charakter eines Handelns, das Handeln sein will, als Zweck an sich liegt. Natürlich (besser: kultürlich) sind konkrete Konzepte von Handeln und Freiheit unter variierenden Selbstbildern des Menschen unterschiedlich akzentuiert, genauso wie Akzentverschiebungen bezüglich der Fokussierung zu bearbeitender Problemlagen (Gestaltung von Selbst-, Natur- oder Sozialbeziehungen) die unterschiedlichen Ausprägungen der Pflicht- oder Klugheitsethiken bestimmen. Und schließlich finden Entwicklungen in Reflexion fachwissenschaftlicher Erträge statt, z.B. was die Modellierung von »Entscheidungsfreiheit«, »Fähigkeit«, »Hilfe« etc. betrifft.

Für eine Ethik der Technik als Ethik der Gestaltung technischer Systeme bedeutet also ihre Ankopplung an klugheitsethische Argumentationslinien nicht eine Abkopplung von autonomie- bzw. pflichtethischen Erwägungen. Letztere werden ihre Bedeutung haben bezüglich Fragen der Grenzsetzung, z.B. mit Blick auf die »Hybridisierung des Menschen«, Erstere bezüglich der konkreten Auslegung technischer Systeme

innerhalb dieser Grenzen. Wir werden jene ethische Doppelung wieder finden in der Begründung der Wahrung von »Vermächtniswerten« (die Handlungsautonomie gewährleisten) und »Optionswerten«, die positive Handlungsfreiheit garantieren (Kap. 5.3, vgl. auch Hubig<sup>2</sup> 1995).

Im Rückblick dürfte von dieser Stelle aus wiederum deutlich geworden sein, dass rein unter autonomieethischen Gesichtspunkten modellierte Diskurse überlastet sind, wenn in ihnen Gestaltungsprobleme gelöst werden sollen, genauso, wie ein rein pragmatisch fundiertes Abwägen blind bliebe ohne autonomieethische Orientierung. Es ist daher gerade im technikethischen Problemhorizont einer Klugheitsethik Geling zu verschaffen, die aber diskursethische Elemente in modifizierter Form aufnimmt, durch die die Grenzen des Abwägens rechtfertigbar sind (s. Kap. 6 »Dissensmanagement«).

Die Motive der (aristotelischen) Klugheitsethik finden wir nun in einer für uns besonders interessanten Ausprägung wieder, der provisorischen Moral des Descartes (1637/1960, Kap. III) – deshalb interessant, weil Descartes' Überlegungen in einer moralischen und wissenschaftlichen Umbruchssituation ihren Ort haben, die mit unserer gegenwärtigen Situation vergleichbar ist. Während Aristoteles seine Überlegungen zur Ethik, Politik und Ökonomie, zumindest was das Wissen im Umriss betrifft, an der institutionellen Verfasstheit der Polis (analog zum »Haus«) orientieren konnte, auf deren Boden eine relativ übersichtliche »Landkarte« von Handlungsoptionen und klugen Strategien zu entfalten war, geht Descartes davon aus, dass wir über kein »ethisches Haus« mehr verfügen. Ratschläge für das Gelingen eines Gesamtlebensvollzugs sind daher abzuschwächen zu Ratschlägen für die *Gelingbarkeit* eines solchen Vollzugs oder, um im Bild zu bleiben, zu Ratschlägen, wie ein »Zelt« geartet sein müsse, welches uns in der dynamisierten Situation des Unterwegsseins (Charakteristikum moderner Wissenschaft und Technik) ein Weiterkommen ermöglicht. Aus dieser (höherstufigen) »Not« ist die »Tugend« der provisorischen Moral zu machen. Wer kein Haus hat, ist deshalb noch nicht zur Obdachlosigkeit verurteilt.

Eine pragmatisch-provisorische Moral stuft ihre Prinzipien grundsätzlich wieder zu Regeln herunter. In diesem Status stehen alle Regeln konfligierend nebeneinander und eröffnen einen Suchraum. Andererseits darf provisorische Moral nicht als Lizenz zum Relativismus fehl interpretiert werden. Sie folgt in ihrem Konzept zwar der Einsicht, dass eine Letztbegründung ihrer einzelfallbezogenen Empfehlungen nicht zu erbringen ist; gleichwohl verfügt sie über eine stabile Binnenstruktur, welche sie als »Moral für unterwegs« (Fischer 1996) geeignet erscheinen lässt.

Zwar war Descartes' Entwurf jener vorläufigen Moral noch durch die Hoffnung entlastet, dass wir künftig möglicherweise in der Lage seien, ein »festes ethisches Haus« zu erbauen, das uns eine Sicherheit gibt,

über die wir gegenwärtig noch nicht verfügen. Dieser Optimismus ist für uns unbegründet. Zunächst: Im Blick auf das Bild eines ethischen Hauses wäre provisorische Moral in ihrer Elastizität insofern mit einem Zelt zu vergleichen, als es zwar ein fest fundamentiertes Haus nicht ersetzen kann, aber deutliche Qualitäten aufweisen muss, um seinen Zweck, eine sichere Reise in die Zukunft zu ermöglichen, zu erfüllen. Wenn wir im Gegensatz zu Descartes nicht mehr davon ausgehen, ein Ziel zu erreichen und dann dort das erstrebte »ethische Haus« zu erbauen, bleibt für eine provisorische Moral aber dann, der Forderung zu entsprechen, die »Reise« im Zuge der Dynamik der technisch-wirtschaftlichen Superstruktur zukunftsfähig zu gestalten. Descartes hat – wie alle Klugheitsethiker – Regeln empfohlen, welche auf den ersten Blick widersprüchlich erscheinen, in dieser Widersprüchlichkeit aber einen Sinn aufweisen, weil sie sich gegenseitig jeweils problemadäquat zu relativieren vermögen. In ihrer Gesamtheit geben sie somit ein oberstes flexibles und fehlfreundliches Regelsystem ab, das für unsere Zwecke anregend sein kann.

Bei genauerer Betrachtung der vier prominenten Regeln, die Descartes vorschlägt, wird jedoch ersichtlich, dass sie sich nicht nur gegenseitig zu relativieren vermögen, sondern jeweils eine der drei Regeln höherstufig die anderen beiden und ihr Verhältnis zueinander regieren kann. Die erste Regel schlägt vor, dass man sich an bewährter Sittlichkeit und bestehenden, anerkannten moralischen und rechtlichen Regeln orientieren solle, somit die Rechtfertigungslast dem Neuen zukomme. Dieser konservativen und im Extremfall konformistischen Regel scheint die zweite Regel zu widersprechen, nämlich unter Ungewissheit sich für die in ihrer Zielführung wahrscheinlicher erscheinende Problemlösung zu entscheiden und diese Entscheidung durchzuhalten, ungeachtet austehender Sicherheitsgarantien für die Richtigkeit der Entscheidung. (Das Bild eines Verirrten im Wald, der sich für eine Richtung entscheiden und diese beibehalten soll, weil damit seine Chance steigt, den Wald unversehrt zu verlassen, veranschaulicht die Situation.) Schließlich fordert eine dritte Regel zur Selbstbescheidung auf, sich in die Grenzen des Machbaren zu fügen und nichts zu erstreben, was jenseits der eigenen Fähigkeiten und Fertigkeiten und jenseits der Möglichkeiten disponibler Mittel liegt. Dem Probabiliorismus der zweiten Regel steht so hier ein eher tutoristisch-stoisch motivierter Ratschlag entgegen, der im Extremfall als Fatalismusforderung interpretiert werden kann. Die vierte Regel beinhaltet den vagen Hinweis, das eigene Beurteilungsvermögen immer weiter zu vervollkommen, was voraussetzt, dass man sich über dessen eigene Unzulänglichkeit vergewissert hat. (Zur Ausarbeitung der Relativierungsbeziehung zwischen den kartesischen Regeln vgl. Luckner 1966; ferner Luckner 2005.) Das Urteilsvermögen ist aber gerade dasjenige Vermögen, unter welchem das In-Anschlag-Bringen der jeweiligen Re-

geln unter Betrachtung der Situationsspezifik gerechtfertigt werden kann, so bei der ersten Regel, insofern ihr Befolgen voraussetzt, dass keine neuen und neuen Problemdruck erzeugende Entscheidungssituation besteht, während die zweite Regel unter Krisendruck und ohne Kenntnis sicherer Lösungsoptionen ihre Angemessenheit findet und die dritte Regel als Aufforderung zur Unterlassung auf fundamentale Un gewissheit, Unfähigkeit und Desorientierung im besonderen Fall ab sieht. Alle drei Regeln zugleich im Auge zu behalten, verhindert jedoch, dass Vereinseitigungen durch ausschließliche Orientierung an einer der drei Regeln auftreten, wenn unterstellt wird, dass unabhängig von einer Situationsspezifik eine dieser Regeln fürs Ganze gelten würde: etwa qualitativ neue Situationen unvermittelt unter bewährten Orientierungen behandelt werden (Regel 1) oder vorschnell eine fatalistische Selbstbeschränkung praktiziert wird (Regel 3), ohne dass die Möglichkeit, mit Unsicherheiten umzugehen und entsprechende Strategien hierzu einzusetzen, ins Auge gefasst wird (Regel 2). Wenn Üblichkeiten versagen (Regel 1), weil das Problem neu ist, müssen Entscheidungen getroffen werden (»Ein Weg aus dem Wald gewählt und beibehalten werden«), andererseits sollten solche Entscheidungen zugunsten des Üblichen aufgegeben werden, sobald wieder eine Insel anerkannten Wissens oder allgemeiner Orientierung berührt wird. Dezisionismus und Konformismus können sich also wechselseitig relativieren. Des gleichen lässt sich ein rigoroser Dezisionismus relativieren durch Einsicht in die eigenen Wissens- und Handlungsgrenzen (Regel 3). Fürs Ganze genommen würde der Fatalismus einen Relativismus begründen, der die Erfahrung der eigenen Grenzen gar nicht mehr machen könnte, würde er sich nicht auch an der Regel 2 orientieren. Zugleich aber korrigiert die Regel 3 den Absolutheitsanspruch tradierter Sittlichkeit (Regel 1) durch Aufweis ihrer Grenzen und die Orientierung an Regel 1 wiederum relativiert den Relativismus, indem sie die Achtung seiner institutionellen Grundlagen anmahnt.

Somit können die einzelnen Regeln regulativ wirken für den Einsatz der jeweils anderen, wenn etwa unter der Regel der Selbstbeschränkung fallbezogen die selbstsichere Orientierung am Bewährten genauso zurückgewiesen werden kann wie ein selbstsicherer Dezisionismus, der glaubt, auf das wahrscheinlich Richtiges setzen zu dürfen, ohne Makrorisiken und Gefahren zu berücksichtigen, die sich dadurch ergeben können, dass durch die immer weiter verfolgte Entscheidung Situationen auftreten, in denen ein Abwegen selbst nicht mehr möglich ist. Deutlich wird, dass die Architektur dieses Regelsystems insgesamt dem Anspruch verpflichtet ist, in spezifischen Situationen die Entscheidungen so zu treffen, dass eine gelingende Lebensführung möglich bleibt. Offen bleibt, wie das Verhältnis der Regelorientierung *austariert* werden soll und wie die Situationsspezifik zu *beurteilen* wäre, denn Descartes hat

diese Regeln nicht weiter differenziert und erläutert. In beiden Fällen konfigurieren unterschiedliche Bewertungen, und hier ist der Ort, an dem Verfahren zum Umgang mit solchen Dissensen zu entwickeln sind (Kap. 6). Denn unter unterschiedlichen Wertvorentscheidungen (Kap. 4) erscheint die Situationsspezifität in unterschiedlichem Lichte, und je nach Werthaltung dürften unterschiedliche Strategien der Problemlösung verfolgt werden. Regeln für eine Anerkennung solcher Strategien müssten aber gemäß der Devise provisorischer Moral ebenfalls problemlagen-spezifisch entwickelt und unter dem Leitbild einer Zeltmoral ebenso abwägbar und priorisierbar sein wie die objektstufigen Lösungsstrategien. Verweilen wir daher zunächst noch etwas bei der Zeltmetapher.

Wenn wir im Bild bleiben, dass ein »Zelt« unser Unterwegsseins gewährleisten soll, kann nach Kriterien eines guten Zeltes gefragt werden, und hinter diesen Kriterien finden wir einen Kanon von Eigenschaften, unter dem beim Abwagen zwischen unsicheren Optionen diejenigen ausgezeichnet werden können, die eher diesen Kriterien entsprechen: Flexibilität, Stabilität, Sturm- und Krisensicherheit sowie Anpassungsfähigkeit an unterschiedliche Erfordernisse (»unterschiedliches Gelände«) machen ein gutes Zelt aus, dessen Festigkeit nicht mit Starrheit und dessen Gestaltwandel nicht mit Amorphizität verwechselt werden darf. Reparabilität, Fehlerfreundlichkeit für diejenigen, die es aufbauen, leichte Revisionsmöglichkeit (Auf- und Abbaubarkeit, Standortwechsel) und situationsangepasste leicht vollziehbare Optimierbarkeit berücksichtigten die eingeschränkten Fähigkeiten seiner Nutzer, und in Ansehung dieser Kompetenzdefizite sollten die Nutzer sich mit einer gemäßigten Suffizienz zufrieden geben, d.h. ein Zelt nicht mit den Ansprüchen eines Hauses überfordern und trotzdem dieses so anzulegen, dass ein angenehmer Aufenthalt ermöglicht wird. Eine solche Unterkunft sollte auf vielen Schultern ruhen, von vielen tragbar (weiter transportierbar) sein, was im übertragenen Sinne als Kriterium möglichst hoher Diversität formulierbar ist, vermöge derer Erleichterungen, Kompensationen, Partizipation und Hilfeleistung etc. allererst realisierbar werden. (Es ist absehbar, wie diese Kriterien für die Gestaltung der Energiebereitstellung, -nutzung sowie für Problem der Entsorgung oder »End«-lagerung fruchtbar gemacht werden könnten.) Aus guten Gründen finden sich in diesen Kriterien für unser Zelt die Kriterien für Nachhaltigkeit wieder. Und höherstufig sind sie für eine zukunftsfähige provisorische Moral (des Abwägens) als Ethik der Technik überhaupt einschlägig.

Die Stabilität als Starrheit eines Hauses macht es gerade angreifbar, wenn die Situation, für die es gebaut war, sich wandelt. Freilich sind wir an diesem Punkt der Überlegungen noch weit davon entfernt, eine Operationalisierung in Hinblick auf das konkrete Entscheiden und den Umgang mit Ungewissheit und Unsicherheit in der Technikgestaltung vorstellen zu können.

Ersichtlich wird, dass die Klugheitsethiken darauf abheben, dass hinter einem epistemisch begründeten Pluralismus von Einschätzungen und Wertungen (im Sinne unterschiedlicher Herstellung von Wertbezügen konkreter Sachverhalte) und hinter einem normativen Pluralismus (im Sinne einer unterschiedlichen Favorsierung von Hinsichtnahmen des Strebens) eine Wertbasis reklamierbar wird, die sich auf einen Gesamtlebensvollzug richtet, in dem gelingendes Handeln nicht bloß partiell, sondern als Totalität möglich ist.

An dieser Stelle sei angemerkt, dass auch aus der Sicht Descartes' eine unterstellte *Alternative* zwischen der Ethik des guten Willens, der nicht mit sich selbst in Widerstreit treten darf, und einer strategisch motivierten Klugheitsethik nicht haltbar erscheint, sondern beide im Verhältnis der Komplementarität zu begreifen sind (vgl. Cassirer 1995, 100ff.). Descartes verweist darauf, dass Überlegungen zur gelingenden Lebensgestaltung eines Fundaments bedürfen. Es liegt in der »Générosité«, die erlaubt, dass der Mensch sich selbst schätzt. Auf höchstem Standpunkt kann er sich selbst schätzen einzig dadurch, dass es nichts gibt, was ihm dermaßen »wahr« erscheint als seine Fähigkeit, frei mit seinen Willensregungen umzugehen und sie sinnvoll einzusetzen, was bedeute, in Absehung von ihren sonstigen Eigenschaften, gleich wie sie einschätzbar sind, sie am guten Willen selbst zu messen, aufgrund dessen allein er sich selbst wertvoll erscheint und dies deshalb auch jedem anderen Menschen unterstellen muss, da inhaltliche Diskriminierungskriterien entfallen. (»Über die Leidenschaften der Seele«, zit. ebd.). Nur der Mangel an Einsicht und Schwäche kann ihn daran hindern, dieses höchste Ziel der Selbstschätzung real zu erreichen, was ex negativo sein Gewissen bezeuge und damit diesen Willen als obersten Wert bekunde.

### 5.3 Options- und Vermächtniswerte

In der modernen Diskussion zum Wertpluralismus finden wir eine Entwicklung, in deren Zuge uns weitere begriffliche Instrumente bereit gestellt wurden, die »Zeltmoral« des Descartes zu konkretisieren und regulative Prinzipien für die Austragung von Wertkonflikten (im Bereich von Wertvorentscheidungen für die Einschätzung von Problemen und im Bereich der Bewertung von Optionen der Problemlösung) weiter zu konturieren.

Beharrt man auf der antidiogmatischen Position, dass Anerkennung konstitutiv ist für Werte und Werthaltungen, resultiert hieraus ein Wertpluralismus. Dieser verurteilt uns aber nicht zu Beliebigkeit oder Dezisionismus. Denn es kann weiter nach basalen Werten gesucht werden, die in ihrer Gesamtheit die Fähigkeit, Anerkennung zu erbringen, mit konkreten Wertungen und Werthaltungen umzugehen und solche Wertun-

gen und Werthaltungen zu gewichten, im pluralen Spektrum ihrerseits bedingen, gewährleisten und erhalten: Anerkennungskompetenz als »Wertekompetenz«, wie sie in zahlreichen Denkschriften (z.B. des Vereins Deutscher Ingenieure) angemahnt wird. Eine solche Kompetenz ist eine Fähigkeit, die nur realisiert werden kann, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind: Zum einen muss die Herausbildung, Fundierung und Bewahrung der Integrität von Subjekten gewährleistet sein, die solche Werte anerkennen und Bewertungen vornehmen; zum anderen muss die Herausbildung, Fundierung, Bewahrung und Fortschreibung möglichst weiter und differenzierter (»breit gefächerter«) Räume von Kandidaten möglicher Werthaltigkeit gegeben sein (Güter, Handlungsoptionen etc.). Dabei müssen solche Optionen ausgeschlossen werden, die den Charakter von »Killeroptionen« haben, d.h. bei ihrer Wahl das gesamte Spektrum oder weite Bereiche davon vernichten oder dazu führen, dass die Anerkennungskompetenz von Subjekten beschädigt oder außer Kraft gesetzt wird. Beides kommt in dem Leitbild und der Devise des »Planning for Diversity and Choice« zum Ausdruck und ist in einer noch weiter zu klärenden Weise auf seine Bedingungen hin zu befragen.

Wenden wir uns zunächst unter dem Eindruck einer »Moral für Unterwegs« zunächst nochmals der Nachhaltigkeitsdiskussion zu. Die erwähnten unterschiedlichen Auffassungen von »Wert« sowie ein Pluralismus bezüglich konkreter Werte fanden sich in dem inzwischen allgemein anerkannten Konzept nachhaltiger Entwicklung und machten es zugleich in einer Weise problematisch, die es nicht mehr erlaubt, hier von *einem* Leitbild zu sprechen. Zwar wird in der klassischen Brundlandt-Definition mit dem Verweis auf einen gerechten Ausgleich intragenerationeller und intergenerationaler Bedürfnisbefriedigung der Problemrahmen vorgegeben; die unterschiedlichen Argumentationslinien zur Ausgestaltung dieses Konzepts lassen jedoch diejenigen Probleme wieder hervortreten, die eingangs erwähnt waren. Sie fanden sich wieder in der so genannten »Versäulung« der Nachhaltigkeitsdiskussion mit ihren parallel geführten Überlegungen zu einer ökologischen, zu einer ökonomischen und zur sozialen Nachhaltigkeit, dort in den allgemeineren Untersuchungen zur Frage eines »gerechten« Ausgleichs. Und sie schreiben sich fort in die Überlegungen einer »integrativen« Diskussion von Nachhaltigkeit, die zwar jene Versäulung (ökologisch, ökonomisch, sozial) überwinden will, aber ihrerseits von unterschiedlichen Ausgangspunkten die Integration vorzunehmen sucht und dadurch neue Konflikte vorbereitet. Ausgangspunkt jeglicher Integrationsbemühung muss nämlich eine Problemstellung sein, die als solche ihrerseits erst im Lichte einer Wertung als solche erscheint (vgl. hierzu den Überblick und die umfassende Darstellung der Problematik in: Gottschalk-Mazouz/Mazouz 2003).

Die ökologische Nachhaltigkeitsdiskussion hob an mit der Frage nach

den notwendig zu erhaltenden Ressourcen als *Gütern* der Natur, unter dem Konzept von Werten als Objektwerten, denen eine gewisse Würde zukommt und die nicht verrechenbar sind (vgl. Huning 1991). Die ökonomische Nachhaltigkeitsdiskussion konzentriert sich auf zu erhaltende *Funktionen* der Natur, unabhängig von ihrer Gestalt in konkreten Ressourcen, welche dann substituierbar sind (unter einem Konzept von Wert als Träger einer bestimmter Funktionserfüllung, einer Eigenschaft, die er als Wertobjekt hat). Die soziale Nachhaltigkeitsdiskussion ist fokussiert auf den Erhalt von Strukturen gesellschaftlichen Zusammenlebens, welche frei von Krisendruck und Sachzwängen ein frei bestimmtes gutes Leben gewährleisten unter höherstufigen Werten als kulturell verankerten Normen/Institutional Facts bis hin zum Recht. Diese Unterschiede in der Akzentuierung der Nachhaltigkeitsdiskussion finden sich global, z.B. auch in China: Gemäß der Einsicht, dass der Mensch aus dem »Gewebe« der Natur nicht heraustreten kann (vgl. Needham 1977, 290), ist die klassische chinesische Einstellung zur Natur durchaus geeignet, eine Sensibilität für die Wahrnehmung ökologischer Krisen zu befördern. In einem Forschungsbericht von 1985 (Neue Zürcher Zeitung Nr. 139) heißt es: »Chinas traditionelles Interesse am Geschehen in der Natur ist geprägt von einer ganzheitlichen Betrachtungsweise [...], Suche nach dem natürlichen Gleichgewicht, Berücksichtigung der vermuteten Interdependenzen der unterschiedlichsten Naturphänomene«. Dies würde auf eine ökologische Fokussierung der Nachhaltigkeitsdiskussion hindeuten, wenn nicht die wirtschaftliche Expansion Chinas und die Dynamik im wirtschaftlich-technischen Bereich hier neue Herausforderungen und Wertkonflikte erzeugen würden. Eher einem ökonomischen Denken nämlich ist verhaftet, wenn etwa seit 1971 die »Bewegung zur Beseitigung und Umwandlung der Abfälle« (Schickel 1978, 125ff.) folgendermaßen charakterisiert wird: »Die Hauptziele der Bewegung lassen sich mit C. L. Yu (FU Berlin) so referieren: Die Abfälle sollen so weit wie möglich in Werte umgewandelt werden, so dass zum einen die materiellen Ressourcen der Natur im Produktionsprozess voll ausgenutzt werden, zum anderen die Umwelt gar nicht oder weniger durch Abfälle verschmutzt wird. Zweitens: Die negativen Folgen der industriellen Produktion müssen rechtzeitig mittels gezielter Maßnahmen beseitigt werden, damit die Produktion nicht nur den Bedürfnissen der jetzigen, sondern auch der kommenden Generation entspricht.« Somit werden auch Aspekte intergenerationaler Gerechtigkeit angesprochen. In dieser Hinsicht ist die Diskussion derjenigen in der westlichen Welt durchaus vergleichbar.

Die Disparität von Wertkonzepten schreibt sich insbesondere fort in der Gerechtigkeitsdiskussion. Diese geht entweder aus von Grundsätzen der Gleichverteilung (als imperativische Werte) und bezieht diese auf Objektwerte, Wertobjekte oder normative Instanzen (Ansprüche, Rechte,

Pflichten). Oder sie geht aus von bedürfnisrelativ bewerteten Grundgütern und Standards guten Lebens und leitet entsprechende Konsequenzen der Verteilung ab (nonegalitaristischer Standpunkt). Sollen derartige disparate Festlegungen unterlaufen werden, so scheint eine Strategie angemessen, basale Werte dadurch auszuzeichnen, dass sie die Bedingungen der Gewährleistung einer Befähigung des Wertens (Wertekompetenz) und des Austragens von Wertkonflikten ausmachen. Neben den »steuernden« Werten – so könnte man es in der Ingenieursprache ausdrücken – würden diese Werte als höherstufig implementierte Parameter das Wertungsgeschehen »regeln«. Sie wären maßgeblich für die Gestaltung des Umfangs der Systeme, die unsere Lebensmöglichkeiten gewährleisten, die Festlegung der Eingriffstiefe in die äußere und die innere Natur. Dies entspräche den Intuitionen einer Klugheitsethik in der Tradition des Aristoteles bis hin zu Descartes' »provisorischer Moralk«: Diese heben ja darauf ab, das konkrete Handeln (»Steuern«) dem Erhalt des Handeln-Könnens, des Gelingens eines (frei gewählten) Gesamtlebensvollzugs zu unterstellen (»Regeln«). Eben daher stellen die Klugheitsethiken keine Alternative zu den Pflichtethiken dar. Vielmehr nehmen sie auf sich, situationsbezogen pragmatische Orientierungen zu entwickeln, die jenem abstrakten Anspruch genügen. Dieser kann allein unser Handeln nicht orientieren.

Im Dickicht der Diskussion mit ihrer Frage, welche Güter/Ressourcen als Input für eine Wohlfahrt als Output in welcher Weise gerecht zu verteilen wären bzw. für eine Verteilung vorzuhalten wären, hat Amartya Sen vorgeschlagen, die jeweils einseitigen Ansätze (Rawls, Dworkin u.a.) zu überwinden (Sen 1985, 1987, 1997). So kritisiert Sen an Rawls einen Grundgüter-Fetischismus: Wenn ungleichen Menschen gleiche Güter zur Verfügung gestellt würden, resultierten daraus ungleiche Capabilities – eine Verwechslung von means und freedoms (Sen 1992, 26). Mittel sind nur Capability-Inputs, die in die Capabilities als Möglichkeiten, Zwecke zu realisieren, münden.

Vielmehr sei nach zu gewährleistenden »Capabilities« selbst zu fragen: Da man nicht an für sich zu identifizierenden Ressourcen oder Wohlfahrtsniveaus ansetzen könne, ohne einem Dogmatismus zu verfallen, müsse man auf die Verwertungs- und Bewertungsmöglichkeiten solcher Ressourcen durch die Subjekte sehen, eben deren »Capabilities«. Dabei käme es zunächst auf die Bereitstellung von »Functionings« an, Kandidaten einer möglichen Erfüllung von Ansprüchen eines Wohlergehens. Sie sind als Vektoren darstellbar. Die Gesamtmenge der effektiv zur Auswahl stehenden Vektoren macht dann die Capability zu einem Wohlergehen aus. Das Auswählen-Können selbst ist dann aber ein höherstufiges »Functioning« und somit selbst ein genuiner Bestandteil des Wohlergehens. Wenn wir nun Capability als Kompetenz im strengen Sinne als Dispositionsprädikat deuten, können wir interne Strukturbe-

dingungen und externe Realisierungsbedingungen unterscheiden. Externe Bedingungen sind die zur Verfügung stehenden Handlungsoptionen, interne Bedingungen diejenigen ihrer Identifizierung im Lichte unterstellter Präferenzen (einschließlich impliziter Präferenzen bis hin zur höherstufigen Präferenz zum freien Entscheiden). Es stellt sich dann die Frage, wie welche Capabilities zu gewährleisten sind, intra- und intergenerationell. Droht hier ein neuer Dogmatismus – ein Vorwurf, der z.B. gegen Martha Nussbaums Versuch der Aufstellung eines entsprechenden Katalogs solcher Capabilities gerichtet wurde (vgl. Nussbaum 1999)?

Aus der Diskussion um die Präferenzerfassung für öffentliche Güter ist bekannt, dass neben dem direkten Nutzen eines Gutes »Existenz«, »Options« und »Vermächtniswerte« zu berücksichtigen sind, welche in der Regel über 50 % der Gesamtwertschätzung ausmachen (Pommerehne 1987). Den Optionswert im engeren Sinne macht die künftige Verfügbarkeit eines Gutes aus, seinen Existenzwert eine nicht ausgeschlossene Nutzung ohne Rivalität in der Inanspruchnahme sowie seinen Vermächtniswert eine intergenerationale Nutzungsoption. So verweigern in der Regel Personen in Befragungen eine Zahlungsbereitschaftsausweitung für Existenzwerte oder setzen einen unendlichen Preis als Kompensationsforderung für die Transformation des Guts (Godwy 2004, 247).

In meiner Sichtweise sind alle drei Werte Optionswerte in einem weiteren Sinne. Dieter Birnbacher verdeutlicht die Unterscheidung am Wert eines Waldes (Birnbacher 1993; vgl. Peacock 1999), der neben der Befriedigung eines Nutzungsinteresses (z.B. Verwertung des Holzes) auch den Existenzwert habe, anderen als den faktisch vorliegenden Interessen (z.B. ästhetischen, religiösen oder wissenschaftlichen) zu genügen, ferner den Optionswert i.e.S. als Möglichkeit, sich zum Wald in einen Bezug zu setzen (z.B. darin spazieren zu gehen, auch wenn man bisher diesen Brauch nicht pflegt) und schließlich den »Vermächtniswert«, diesen Wald nachkommenden Generationen als Möglichkeit, sich zu ihm in Beziehung zu setzen, zu erhalten. Diese Unterscheidung findet ihre Parallele in dem Vorschlag der Ökonomen Charles J. Cicchetti und Louis L. Wilde (1992; dort zahlreiche weitere Literaturangaben) zwischen »Use Values« (current and expected) und »Nonuse Values« zu unterscheiden, Letztere gefasst als »Option Values« i.e.S. (Erhalt der Erstrebbarkeit) und »Existence Values«, deren Wert in dem Wissen besteht, dass andere Individuen fähig sind, dieses Gut zu nutzen (vicarious) oder fähig bleiben, es zu nutzen (bequest). Da also alle drei Werte *Möglichkeiten* von Wertbezügen bezeichnen, schlage ich – abweichend – für sie den übergeordneten Begriff »Optionswert« vor (vgl. Hubig 201995) und werde »Vermächtniswert« für einen weiteren Wertaspekt reservieren.

Im Blick auf Sen's Einsicht, dass das Wählen-Können und das Sich

ins Verhältnis setzen zu ... selber höherstufige Güter sind, die auf bestimmten Bedingungen aufruhen (und für die sich quantifizierbare Zahlungsbereitschaft kaum eruieren lässt), kann nun gefragt werden, welche letzten Bedingungen zu bewahren sind, damit technisches Handeln die Zukunft nicht verstellt. Das wären zunächst die erwähnten Optionswerte höherstufiger Art als zusätzliche Intensionen von als Mitteln eingesetzten (Ressourcen, Arbeitsaufwand etc.) oder als Zwecken realisierten Gütern. Dass sie zunächst als Functioning erfasst werden, mag auf die Substituierbarkeit von Ressourcen hinauslaufen, also einem ökonomischen Denken verhaftet sein. Da jedoch zu den Functioning auch das höherstufige Bewerten-Können gehört, muss auf *zweierlei* geachtet werden:

Über den Erhalt einer weitest möglichen Diversivität des Angebots möglicher Optionen, z.B. einer Diversivität der Natur, aber auch einer Vielfalt von Lebensstilen, muss aber auch gewährleistet bleiben, dass die Subjekte fähig sind, sich als autonome Subjekte des Bewertens herauszubilden. Dazu gehört der Erhalt derjenigen Sozialstrukturen, die die persönliche Identitätsbildung allererst erlauben. Mithin ist es ausgeschlossen, solche tradierten sozialen Verfasstheiten hier zu berücksichtigen, die in Gestalt von dogmatischer Erziehung und Unterdrückung gerade darauf abheben, die Autonomie des Entscheidens zu untergraben. Die Wahrung solcher Werte zielt auf dasjenige, wofür ich den Terminus »*Vermächtniswerte*« reservieren will. Vermächtnis ist also keineswegs alles Tradierte. Vermächtniswerte meinen den Erhalt derjenigen sozialen Strukturen, die für die Herausbildung von Wertekompetenz unabdingbar sind. Es geht hierbei nicht um die Konservierung des Überkommenen und einen bedingungslosen Erhalt von Traditionen, sondern um die Gewährleistung derjenigen Strukturen (z.B. der Erziehung, Bildung, Naturerfahrung u.v.a. mehr), die Voraussetzung dafür sind, dass Subjekte lernen, sich in ein (auch ggf. ablehnendes) Verhältnis zu diesen zu setzen, also lernen, zu werten. Dazu gehört, dass diese Strukturen eine hinreichende Stabilität aufweisen müssen. (Hierzu ein Beispiel im Kleinen: Als der Stausee »Lac de la Sainte Croix« realisiert wurde, baute man ein geflutetes Städtchen strukturgleich am neuen Ufer wieder auf, statt die Einwohner in neuen anonymen Quartieren anderer Städte oder verstreut neu unterzubringen.) »Vermächtnis« ist das Minimum kultureller Schemata, deren Auflösung zu derjenigen disembeddedness führt, die Anthony Giddens als postmodernes Phänomen beklagt und die in hohem Maße technikinduziert ist. Die Ausbildung von Wertekompetenz als Kompetenz des sich in ein Verhältnis setzen zu Wünschen und den mit ihnen verbundenen Handlungsoptionen ist Willensfreiheit.

Es dürften also nur diejenigen tradierten sozialen Strukturen, kulturellen Handlungsschemata und orientierenden Ideen diesen Anspruch auf Vermächtniswertcharakter erheben, denen von ihrem eigenen Kon-

zept her die Notwendigkeit inhäriert, Anerkennung seitens der adressierten Subjekte mit guten Gründen einzuwerben und nicht etwa kraft eigener Autorität sich über eine entsprechende Anerkennungsbasis oder ihre Verweigerung hinwegzusetzen. Denn Werte können ihre eigene Legitimation nicht begründen, ohne sich im Zirkel oder im unendlichen Regress zu bewegen. Das bedeutet für die Nachhaltigkeitsdiskussion, dass der soziale Aspekt von Nachhaltigkeit darin liegt, dass auf die Möglichkeit der Anerkennung tradierte kulturelle Schemata durch nachkommende Generationen abgesehen wird und nicht deren materiale, kognitive und normative Horizonte so eingeengt werden, dass diese Generationen nur noch unter Krisendruck, Amortisationslasten, allgemeiner: »Sachzwängen« (s. Kap. 8), nicht umhin können, aus Gründen der Selbsterhaltung jenes ihnen vorgesetzte Anerkanntsein bloß noch nachzuvollziehen. Ich verwende den Begriff »Vermächtniswert« also nicht bloß – wie in der ökonomischen Diskussion – so, dass ausgedrückt wird, dass den Späteren die Kandidaten für eine Option, zu ihnen in einen Bezug zu treten, erhalten bleiben (das wäre ein Aspekt von Optionswert), sondern meine gerade als Erhalt des Vermächtnisses den Erhalt der Subjektposition bzw. der Bedingungen ihrer Herausbildung. (Diese Frage der Selbstkonstitution wird bei Sen nur am Rande behandelt, wo er problematisiert, dass Arme sich in ihren Wünschen und Bedürfnissen an ihrer Lage »realistisch« ausrichten – vgl. die Diskussion um »cheap tastes« im Rahmen der Ansätze, die »desire« als Grundbegriff für eine Verteilungsdiskussion wählen und damit aus meiner Sicht im Problemfeld der Optionswerte verbleiben.)

Wie wäre aber die Frage »Welches Natürliche ist in welchem Umfang als Optionswert zu erhalten?« bzw. »Welche Sozialstrukturen dürfen, da sie Vermächtniswerte darstellen, nicht zerstört werden?«, undogmatisch zu beantworten? Hier ist zunächst auf die *regulative* Funktion jener höherstufigen Options- und Vermächtniswerte zu verweisen. Bei in der Gegenwart gegebenen Gestaltungsoptionen erlauben sie, ein Mehr gegenüber einem Weniger auszuzeichnen und somit Deliberationsprozesse zu leiten. Dabei ist ein kluges Abwägen auch und gerade der Strategie verpflichtet, Makrorisiken für die Existenz bewertungsfähiger Subjekte (Subjekte mit Wertekompetenz) und für die positive Freiheit ihres Handelns weitest möglich auszuschließen. Angesichts eines Spektrums gegebener Optionen sind dann mit guten Gründen solche Optionen zu verwerfen, deren Wahrnehmung zur Folge hätte, dass das gesamte Spektrum irreversibel oder nicht kompensierbar eingeschränkt oder gar zerstört würde.

Gerade angesichts des Verweises, dass es kein risikofreies Handeln gibt, können sehr wohl solche Optionen diskriminiert werden, deren interne Struktur ein weiteres Disponieren als Risikomanagement einschränkt (z.B. nicht rückholbare hohe Emissionen, deren Eigenschaften

nicht weitgehend bekannt sind). Entsprechend betonen Ulrich Beck und Christoph Lau: »Je mehr Entgrenzung, desto mehr provisorisch-moralische Grenzkonstruktion, desto mehr Grenzpolitik« (Beck/Lau 2004, 15). Hierauf wird zurückzukommen sein bei der Behandlung der Frage: Welche Grenzen wo? Im Verweis auf den Erhalt von Options- und Vermächtniswerten gewinnen wir ein Regulativ für eine Technikbewertung, die ein Dissensmanagement (Kap. 6) im gegenwärtigen Wertpluralismus (auch verschiedener Kulturen) ermöglicht und in Ansehung der nicht paternalistisch antizipierbaren Wertvorstellungen künftiger Generationen durchzuführen hat. Die Berücksichtigung dieser höherstufigen Werte, die zugleich die Basis eines Wertpluralismus ausmachen, kann mithin in Wertkonflikten fruchtbar gemacht werden dahingehend, dass unter ihnen zu identifizierende weniger gute zu besseren und weniger schlechte zu schlechteren Werthaltungen in Relation gesetzt werden können. Sie tarieren ein Abwagen jenseits dogmatisch begründeter Anerkennungen und Ablehnungen, lassen also Graduierungen bezüglich des Erhalts der Anerkennungsmöglichkeit zu, wobei sie selbst als nicht abstufbar gelten. Sie stehen mithin, wie unschwer zu erkennen ist, eben unter jenem Paradigma klassischer Klugheitsethik aristotelischer Provenienz, ausgerichtet auf den Erhalt des Handeln-Könnens im emphatischen Sinne, d.i. eines gelingenden Gesamtlebensvollzugs (*eupraxia*) der moralischen Akteure, der sich in der Orientierung auf die rechte Mitte zwischen den handlungsverunmöglichenden Extremen operationalisiert.

Während Options- und Vermächtniswerte angesichts realer Wertkonflikte eine Priorisierung oder Abweisung von Optionen nach Maßgabe ihres Options- und Vermächtniswertgehalts erlauben, können freilich auch Konflikte zwischen Options- und Vermächtniswerten selbst auftreten, wenn zugunsten einer Erweiterung des Optionenspektrums soziale Strukturen mit Vermächtniswertcharakter aufgelöst werden. Solcherlei wird z.B. geltend gemacht, wenn von der medizinischen Forschung im Dienste der Gesundheitsfürsorge traditional begründete Menschenbilder unter funktionalen Gesichtspunkten aufgegeben werden. Wenn dies geschieht, sollte es allein aus einem Wandel anerkannter intrinsischer Werte im Sinne von »*x* ist ein Wert ...«, nicht aus einem Wandel von Wertzuweisungen im Sinne von »*x* hat einen Wert ...« geschehen. Letzteres kann zu einer Bewertung menschlichen Lebens bestimmter Entwicklungs- oder Verfallsstufen führen, welche nicht deshalb obsolet erscheinen sollte, weil sie gegen *bestimmte* traditionale Werte verstößt, sondern deswegen, weil sie eine Desensibilisierung zur Folge hat, die letztlich die Wertekompetenz *selbst* zerstört, indem sie die Wertungen beliebigen Modellen eines Nutzenkalküls unterwirft. Unser Umgang mit unseren Verstorbenen beispielsweise ist in deren Abweisung rechtfertigbar, genauso wie das Folterverbot oder die Missachtung einer Teilhabe an der

Menschenwürde bei Embryos nach Maßgabe ihres Entwicklungsstadiums, welches auf einer bestimmten Stufe präkognitive Werthaltungen erkennen lässt mit der Option ihrer Bewusstwerdung. Daher hatte ich vorgeschlagen, im Falle eines Konflikts zwischen Vermächtnis- und Optionswertcharakter einer Wertung als deren zusätzlicher Intension den Vermächtniswert zu priorisieren, da seine Respektierung die Herausbildung von Optionswerten nicht verhindert, was aber umgekehrt der Fall sein kann (Hubig<sup>2</sup> 1995, Kap. 8.2.3). Damit ist das Problem aber keinesfalls gelöst, sondern nur ein Weg der Lösung angedeutet. Denn die Identifizierung und höherstufige Wertung von Vermächtnis- und Optionswertaspekten als Kandidaten kann unterschiedlich ausfallen, und die einschlägigen Konflikte sind auszutragen. Dieser Frage wollen wir uns jetzt zuwenden.

