

Dietrich Böhler
Hans Jonas-Zentrum

Was gilt?

Dialogreflexive Dialektik zu Zukunftspflicht, Lebensverantwortung und Lebensrecht

– In memoriam Karl-Otto Apel (1922-2017),
Hans Jonas (1903-1993) und Günter Altner (1936-2012) –
(Letzte Korrektur, 28. August 2017)

Inhalt

Vorgeschichte und Hintergrund des Hans Jonas-Zentrums Berlin	S. 2
Anders denken? Begründen im reflexiven Dialog	S. 4
Vorblick auf den Essay	S. 7
Schlüsselbegriffe	S. 9
A Zur Prinzipienfrage: Warum moralisch und daher zukunftsverantwortlich sein?	S. 10
1. Eine Zeitbombe tickt	S. 11
2. Dimensionen des Moralischen heute. Mit-Verantwortung in der technologischen Gefahrenzivilisation	S. 12
2.1. Wozu sind wir bei ‚Nichtwissen‘ verpflichtet? Ökologische Vorsicht	S. 17
3. Zweierlei Grundfragen: Warum eigentlich moralisch sein? Was bringen wir a priori ins Spiel, wenn wir mit anderen kommunizieren?	S. 18
3.1. Glaubwürdigkeit und die anderen Geltungsansprüche	S. 20
3.2. Wir sind (unausdrücklich) immer schon in einem Begleitdiskurs. Unsere mitgängige Diskurspartner-Rolle führt moralische Verbindlichkeiten mit sich.	S. 23
4. Gibt es – auch für den Fortschrittsfreund – schlagende Gründe zur ökologischen Praxis des Verzichts und der Risikobegrenzung?	S. 28
5. Wie weit reichen Verantwortungspflicht und Menschenwürde? Im Zweifel für Menschenwürde – auch der Embryonen	S. 31
6. Ist ein Verbindlichkeitserweis nötig?	S. 32
B Zur verantwortungsstrategischen Situationsfrage: Recht auf Leben – in der Dialektik von idealem Diskurs und not-wendiger Selbstbehauptung	S. 33
1. Roman Fristers Situation im KZ	S. 35
2. Dialektischer Ansatz bei dem Apriori der biologischen sowie sozialen ‚Vermittlung‘ mit Blick auf die individuelle Situation	S. 37
3. Diskurspragmatik als Dialektik der condition humaine	S. 39
4. Die kontrafaktische Geltungsinstanz einer idealen Kommunikationsgemeinschaft und ihre Berücksichtigung. Die Fehlbarkeit situationsbezogener Diskurse	S. 41
5. Dialektische Urteilsbildung im verantwortungsethischen Diskurs	S. 42
(α) These: Der Diskurspartner vor der idealen Kommunikationsgemeinschaft: Dialogischer Imperativ und Hoffnung auf Vergebung	S. 43
(β) Antithese: Zweckrationale Selbsterhaltungsstrategie in einer urteils- und handlungsrestriktiven Situation	S. 44
(γ) Konsensthese: Zustimmungswürdige moralische Strategie versus vergebungswürdige Schuldübernahme	S. 46
C Diskurswünsche	S. 51
Bibliographie	S. 52

Vorgeschichte und Hintergrund des Hans Jonas-Zentrums Berlin

Als der Verfasser diesen Essay fast abgeschlossen zu haben meinte, wurde er nach Vorgeschichte und Hintergrund des Hans Jonas-Zentrums an der Freien Universität Berlin gefragt. Die Antwort sei hier vorweggestellt. Die Ideen und Engagements des nach der Berliner Ehrenpromotion von Hans Jonas (1992) gegründeten Zentrums, zusammengefaßt in der Losung „Verantwortung für die Zukunft – Ethik im Dialog“ und entfaltet von der Berliner Diskurspragmatik, lassen sich vor allem auf zwei Einsichten zurückführen und entspringen aus vier Quellen. Eine erste Einsicht ergibt sich aus der sprachpragmatischen Rekonstruktion der Philosophie in Form einer Selbstaufklärung der Vernunft:

- I In unseren möglichen Handlungs-Rollen haben wir immer schon die Begleit-Rolle eines glaubwürdigen Diskurspartners eingenommen. Diese setzt die kontrafaktische, regulative Gültigkeitsinstanz einer idealen Kommunikationsgemeinschaft voraus und schließt moralische Verbindlichkeit ein.
- II Die räumlich wie zeitlich unbegrenzte technologische Wirkmacht trägt und bedroht heute Lebenswelt und Moralität. Die Verbindlichkeiten des Diskurspartners lassen sich – angesichts der technologischen Abhängigkeit und Bedrohung – in dem Imperativ der globalen Mitverantwortung bündeln:

>Verhaltet euch so, daß die Auswirkungen eures Verhaltens verträglich sind mit der Permanenz verantwortungsfähigen Lebens auf Erden.<

Die Quelle der erstgenannten, transzendentalpragmatischen Einsicht ist *Karl-Otto Apels* kommunikative „Transformation der Philosophie“ (Frankfurt a. M. 1973). Ihr Herzstück bildet das „*Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*“ und die daran geknüpfte Dialektik der idealen Kommunikationsgemeinschaft *in* der realen. Ihr Legitimationsinteresse ist auf die (freilich mißverständlich so genannte) „*Letztbegründung*“ eines universal gültigen Moralprinzips gerichtet¹, was dazu führte, daß Apel in den Augen der Zunft – mit Ausnahme von Schülern wie Wolfgang Kuhlmann und Dietrich Böhler, Enkelschülern wie Horst Gronke, Alberto Damiani, Jens Peter Brune und Smail Rasic, mit Ausnahme des „objektiven Idealisten“ Vittorio Hösle und vermutlich des Chicagoer Letztbegründers Alan Gewirth² – als weißer Rabe galt bzw. als „obsoleter“ Kündler eines „fundamentalistischen Verständnisses von Philosophie“.³ Als letztbegründet führte Apel das Diskurs-Moralprinzip ein, welches dazu verpflichtet, allein solche Handlungen zu unternehmen bzw. Handlungsweisen gelten zu lassen, die (unter idealen Bedingungen) einen argumentativen Konsens aller möglichen Diskursteilnehmer finden würden. Diesen idealisierenden „Begründungsteil A“ der Diskursethik „ergänzte“ er mit Bezug auf Max Weber durch einen erfolgsverantwortlichen, gleichsam realistisch-strategischen „Begründungsteil B“: Unter Beibehaltung des Diskurskonsensprinzips wird

¹ Letzte Gründe kann es nicht geben, wohl aber den reflexiven Aufweis *unhintergebar* und – bei Strafe des Selbstwiderspruchs im Diskurs – *einzubolender* Sinnbedingungen eines Diskursbeitrags. In der Berliner Diskurspragmatik werden Ausdrücke wie „Verbindlichkeitserweis“, „Gültigkeitserweis“ und „sinnkritischer Aufweis“ bevorzugt.

² Vgl. Alan Gewirth, *Reason and Morality*, Chicago 1978; ders., *The Community of Rights*, Chicago 1996. Dazu: Matthias Kettner, „Gewirth oder Apel? Alternative Letztbegründungsstrategien in der Ethik“, in: D. Böhler, M. Kettner u. G. Skirbekk (Hg.), *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*, Frankfurt a. M. 2003, S. 303-314.

³ So Jürgen Habermas, „Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Kleine Replik auf eine große Auseinandersetzung“, in: D. Böhler, M. Kettner u. G. Skirbekk (Hg.), *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*, Frankfurt a. M. 2003, S. 44-64, bes. S. 64.

geprüft, welche Strategien in einer handlungs- und diskursrestriktiven Situation, in der sich ein Diskurs mit dem Gegenüber verbietet, *noch* gerechtfertigt werden können: Würde die ideale Kommunikationsgemeinschaft für die *gegebene restriktive Situation* die nicht dialogische, sondern strategische Handlungsweise H billigen?

Die beiden Begründungsebenen – ich habe sie gerade immanent-kritisch reformuliert⁴ – bilden den Hintergrund der beiden Kapitel („A“ und „B“) dieses Textes.

Nachdem ich in den Mittelpunkt des „Funkkollegs Praktische Philosophie/Ethik“ (1980/81) die technologisch-ökologische „Krise der Menschheit als Herausforderung an die Vernunft“ gestellt hatte und Karl-Otto Apel sich ebendort mit *Hans Jonas’* ontologischer Grundlegung einer „Ethik für die technologische Zivilisation“ in „Das Prinzip Verantwortung“ (Frankfurt a. M. 1979) auseinandergesetzt hatte, ergab sich an meinem Berliner Lehrstuhl für Praktische Philosophie/Ethik eine fortdauernde Diskussion der Zukunftsethik und der evolutionären Wert-Ontologie des deutsch-jüdisch-amerikanischen Denkers: die zweite Quelle...

Eine dritte, ebenfalls seit dem genannten Funkkolleg in Berliner und Frankfurter Lehrveranstaltungen erschlossene, Quelle ist die kognitivistische und normativ ethische Rekonstruktion von Entwicklungsniveaus des *Selbst- und Weltverhältnisses der Menschheit*, die Karl Jaspers mit Blick auf die „Achsenzeit“ vorbereitet und Lawrence Kohlberg in Form einer Ontogenese der moralischen Urteilsbildung eingeführt hat. In Verbindung mit dem Diskurs-Moralprinzip ermöglicht Kohlbergs diskurs- und verantwortungsethisch reformulierte, Entwicklungslogik des moralischen Urteils einen ethischen, interreligiösen *und* transreligiösen, und zwar prinzipienorientierten Dialog in Sachen Ethik. Dabei spielen die konventionskritischen Richtungsstöße biblischer Propheten wie Jesaja, Amos, Micha und Hosea, welche von Hillel und Jesus nicht allein radikalisiert, sondern in die Vorform des Moralprinzips gebracht wurden („Goldene Regel“), nicht minder eine Rolle als die metakonventionellen Ansätze von Konfuzius, Sokrates und Platon.

Eine vierte Quelle entsprang dem FU-Lehrstuhl für Praktische Philosophie/Ethik und Theorie der Sozialwissenschaften. Die dort betriebene sozial- und wirtschaftsethische Forschung führte 1992 zur Etablierung der interdisziplinären Gruppe „EWD – Ethik und Wirtschaft im Dialog“ mit gleichnamiger Schriftenreihe im LIT-Verlag und anderen Publikationen. Dort wurden Kontroversen über Recht, Notwendigkeit und Grenzen einer Wirtschafts- und Unternehmensethik im (Monopol- und Finanz-) Kapitalismus ausgefochten. Dort wurde die Idee der Zukunfts- und Öko-Verantwortung

⁴ Vgl. Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a. M. 1973 (zit.: Apel, 1973), Bd. II, S. 358-435, hier: S. 423-435; ders., *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a. M. 1988 (zit.: Apel, 1988), siehe Register: „Ergänzungsprinzip (der Diskursethik)“; ders., „Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik“, in: K.-O. Apel u. M. Kettner (Hg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt a. M. 1992, S. 29-61; ders., *Transzendente Reflexion und Geschichte*, Berlin 2017, bes. S. 159-164, 180-192 und 243-254. Für kritische Differenzierungen: Dietrich Böhler, „Diskursethik und Menschenwürdegrundsatz zwischen Idealisierung und Erfolgsverantwortung“, in: K.-O. Apel u. M. Kettner (Hg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt a. M. 1992, S. 201-231; ders., „Idee und Verbindlichkeit der Zukunftsverantwortung: Hans Jonas und die Dialogethik – Perspektiven gegen den Zeitgeist“, in: Th. Bausch u. a. (Hg.), *Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft*, EWD-Bd. 3, Münster 2000, S. 34-69, hier: S. 60-69; ders., „Ethik der Zukunfts- und Lebensverantwortung. Erster Teil“, in: Dietrich Böhler u. Jens Peter Brune (Hg.), *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, Würzburg 2004 (zit.: Böhler/Brune, Hg., 2004), S. 97-159, hier: S. 132-141.

realistisch konkretisiert: im Blick auf das Spannungsverhältnis unternehmerischer oder politischer Erfolgsstrategien und dialogbezogener Ethik – angesichts der ökologischen und Klima-„Krise“.

Anders denken? Begründen im reflexiven Dialog

Auf der Suche nach Prinzipien und bei deren Geltungsprüfung bevorzugt das Berliner Hans Jonas-Zentrum eine transzendental fragende dialogreflexive Denkweise.⁵ Man denkt und diskutiert dann nicht, wie im Alltag und in der Wissenschaft üblich (Hegel und Husserl: ‚natürliches Bewußtsein‘, ‚theoretische Einstellung‘), strikt gegenstandskonzentriert, sondern dialektisch, nämlich in Anlehnung an Hegels methodologisches Verhältnis der Spiegelung bzw. des „Spekulativen“ als wechselseitigen Sich-Spiegelns von denkendem Subjekt und Denkgegenstand, *und* in sprachpragmatischer Aufhebung des Kantischen Zugleichs von „Ich denke“ und „Vorstellung“.⁶ Wenn es um die Gültigkeit einer These und um die Verbindlichkeit einer Handlungsorientierung zu tun ist, wird die übliche Gegenstandsorientierung bzw. die theoretische und analytische Einstellung, in der wir bloß auf die Sache „hinsehen“ und von uns *als* jetzt Denkenden und dafür Geltung Beanspruchenden absehen, methodisch verbunden mit der Rückfrage nach dem denkenden Subjekt, das sein Gedachtes (vielleicht „nur“ einen Zweifel) ernstnimmt, indem er es geltend macht, also behauptet. Das ist die Rückfrage nach mir (oder: die Rück-Sicht auf mich) als etwas behauptenden Sprecher, der als möglicher oder faktischer Partner im Diskurs Wahres und Richtiges sucht – und der weiß, daß er dieses allein dann finden kann, wenn seine Argumentation als sinnvoller Diskursbeitrag anerkennungswürdig ist.⁷ Dann gilt er selbst, worauf zurückzukommen ist, als *glaubwürdiger Diskurspartner*. An diesem Sinnkriterium bemißt die *zugleich* sachbezogen und dialogreflexiv argumentierende (in diesem Sinne dialektische bzw. methodisch „spekulative“) Diskurspragmatik die Argumente – etwa solche zu Zukunftspflicht, Lebensverantwortung und Lebensrecht.

⁵ Eingehend: Dietrich Böhler, *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion*, Frankfurt a. M. 1985 (zit.: Böhler, 1985), bes. S. 176, 302-309, 363 ff., 387 f., vgl. S. 356 ff.; ders., *Verbindlichkeit aus dem Diskurs*, Freiburg/München 2013, 2., verb. Aufl. 2014 (zit.: Böhler, 2013/2014), bes. S. 92-101, 152-166, 235 ff., 250-299, 316-324 u. ö.

⁶ Dazu: Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen 1990, S. 469 ff. Die zugrundeliegende transzendentallogische Struktur eines „dialektischen Zugleich“ (R. Kroner) von Gegenstands- und Selbstbewußtsein spielt im Deutschen Idealismus geradezu eine, wenn nicht *die* Schlüsselrolle. Dieses dialektische Zugleich erscheint zunächst in Kants „Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption“ als dem „Ich denke, [das] alle meine Vorstellungen begleiten können“ muß (KrV, B 132) und in seinem obersten Prinzip aller synthetischen Urteile: „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“ (KrV, B 197). Dazu Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel, Erster Band*, Tübingen 1921, S. 55 ff., 117 ff., 142 ff., 227 f., 360 ff., und: *Zweiter Band*, Tübingen 1924, S. 282 f., 286 ff., 366 ff.

Allerdings kranken die deutsch-idealistischen Fassungen des dialektischen Zugleich und Kants geniales transzendentallogisch-ontologisches Prinzip der synthetischen Urteile nicht zuletzt an einem impliziten transzendentalen Solipsismus, so daß sie weder Jonas’ noch Apels Denken Genüge tun, weshalb sie allererst im Sinne des Aprioris der kommunikativen Vermittlung reformuliert werden müssen. Einen Versuch habe ich mit der Begründung der „transzendentalpragmatischen Grundsätze I“ und „II“ gemacht: Böhler, 1985, siehe Register: „Transzendentalpragmatik“. Aber die Grundsatzdiskussion Ontologie – Transzendentalphilosophie nach der sprachpragmatischen Wende (auf dem Niveau Apels) und nach der biologisch-ontologischen Wende (im Sinne von Jonas) steht m. E. noch an. Sie zu führen, wäre umso bedeutsamer, als die Erkenntnis eines, allererst in seinen beiden Aspekten zu verbindenden, nämlich biologischen *und* sozialen *Aprioris der Vermittlung* die tiefsitzende Scheidung der *theoretischen* von der *praktischen Vernunft* unterläuft, ja diese als Scheinproblem überwinden kann. (Damit verlöre auch die Etablierung der Disziplinengrenze theoretische versus praktische Philosophie ihre systematische Legitimation!) – Vgl. hier: „C Diskurswünsche“.

⁷ Vgl. die reflexiven Dialoge in: Böhler, 2013/2014, S. 237-245, 300-316, 448-453, 516-532.

Der Problemblick ist hier auf die Zeit seit Mitte des 20. Jahrhunderts gerichtet. Die herausragenden Diskurspartner sind Hans Jonas und Karl-Otto Apel. Es dürfte folgerichtig und erforderlich sein, beide in ein dialogbewußtes, transzendental-reflexives Gespräch zu ziehen und über sich hinauszuführen. Denn: Jonas bringt transzendente Argumente, auch konsensphilosophischer Art, ins Spiel⁸, ohne sie jedoch für die Prinzipienbegründung auszuschöpfen. Das Schwergewicht legt er auf eine evolutionäre Ontologie des Werts, räumt aber ein, daß es sich dabei um einen „metaphysischen Glauben“ handele, der lediglich „eine Option begründe“; darüber komme er nicht hinaus, „was zwar nötig wäre“.⁹ Hier kann die transzendental-reflexive Diskurspragmatik Unterstützung anbieten.

Apels Transzendentalpragmatik entwickelt das Programm einer kommunikationsreflexiven Letztbegründung und stößt zur Formel „Reflexion auf den Diskurs im Diskurs“ vor.¹⁰, ohne jedoch wirklich dialogreflexiv zu denken. Will sagen: Apels Philosophie hält sich noch vorwiegend in der theoretischen Einstellung. Sie macht die transzendentalpragmatische Reflexion mit guten Gründen zum Programm, kommt im Aufweisen pragmatischer Selbstwidersprüche bei Gegnern (von Hans Albert bis zu Jürgen Habermas) auch auf die Schwelle zu einem strikt reflexiven Dialog mit dem Gegner bzw. Skeptiker. Und an diesen Partien hält der Leser den Atem an. Doch wo führt Apel eine Letztbegründung *im* Diskurs *mit* dem Skeptiker durch?

Dieses begründungslogische Defizit an strikter oder aktueller Dialogreflexion hat ein anderes zur Folge, ein begründungspraktisches sozusagen: Die klassische Transzendentalpragmatik bleibt in einem Begründungsformalismus gefangen. Scharf weist Apel die Erwartungen zurück, daß die Diskursethik z. B. „bei solchen Fragen wie der Gentechnologie“ mit inhaltlichen Grenz-Normen antworten könne: „Wir haben eine ganz formale Norm: Alle Konflikte sollen in argumentativen Diskursen ausgetragen werden.“¹¹ Es ging und geht der transzendental begründeten Diskursethik in der Tat stets darum, alle konkreten, irren könnenden Vorentscheidungen ebenso zu vermeiden wie jeden möglichen Dogmatismus. Der freie Diskurs mitsamt der Vielfalt konkurrierender Situationseinschätzungen und konkreter Argumente ist oberstes pluralistisches Gebot, und zwar ein diskurslogisch unhintergebares. Hier war der Dogmatismuskritiker Apel unerbittlich, und das zu recht. Denn die, dem argumentativen Diskurs und der Diskurspartnerrolle zugrundeliegenden, Geltungsansprüche sind universaler Natur: Sie verlangen die Prüfung aller (möglichen entgegenstehenden) verständlichen Diskursbeiträge zur Sache hinsichtlich Wahrheitsfähigkeit, moralischer Richtigkeit und Glaubwürdigkeit.¹² So weit, so gut. Doch daraus folgt nicht die Begrenzung der „Letztbegründung“, besser: des Verbindlichkeitserweises, auf das Diskursprinzip. Das wäre entschieden zu wenig. Denn die Reflexion *im* jeweiligen Dialog *auf*

⁸ Z. B. Hans Jonas, *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität. Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung* (1981), in: KGA I/2, Erster Teilband, bes. S. 427 ff.; ders., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (1979) (zit.: Jonas, 1979), in: KGA I/2, Erster Teilband, S. 82, vgl. a. a. O., S. XL, XLIII f., XLVIII f., LIII f., 673 f.

⁹ KGA I/2, Erster Teilband, S. 531, 539 und Brief an H.-G. Gadamer vom 9. Nov. 1985, in: Böhler/Brune, Hg., 2004, S. 480.

¹⁰ Karl-Otto Apel, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a. M. 1998 (zit.: Apel, 1998), S. 179.

¹¹ So 1992 im Kieler Gespräch mit Hans Jonas. Wolfgang Huber und Hans Küng, in: KGA I/2, Zweiter Teilband, S. 391.

¹² Daher kann nur jemand, der die Geltungslogik der Apelschen Diskursethik ignoriert, die Behauptung aufstellen: „Wer anders argumentiert als Apel, der fliegt raus“. So Jochen Hörisch in der Sendung des Deutschlandfunks am 16. Mai 2017 zum Tode (!) Karl-Otto Apels.

die Sinnbedingungen des argumentativen Diskurses kann konkrete Verbindlichkeiten andemonstrieren. Das zeigt die Berliner Diskurspragmatik.¹³ Durch eine strikt dialogische Reflexion und dialektische Argumentation im Gespräch mit dem Skeptiker will sie die Verbindlichkeitslücke schließen.

Vor einer solchen Begründungslücke der praktischen Vernunft sehe ich die Ethik immer noch: einerseits, wie gesagt, angesichts der neuartigen Zukunftsverantwortung, andererseits vor dem Max-Weber-Problem der Erfolgsverantwortung in harten Konfliktsituationen. Auf letzteres hat Apel mit dem wegweisenden Programm eines „Teils B der Ethik“ geantwortet. Doch ist es m. E. differenzierungsbedürftig¹⁴ und entbehrt eines zureichenden dialektischen Urteilsrahmens. Diesen entwerfe ich hier in Kapitel B, und zwar im Blick auf ein Dilemma aus der jüngsten deutschen Vergangenheit.

Im 20. Jahrhundert hat die Menschheit, wie Wolfgang Huber im Gespräch mit Hans Jonas und Karl-Otto Apel pointierte, „zum ersten Mal in ihrer Geschichte die negative Verfügungsgewalt über ihre eigene Existenz erworben“.¹⁵ Mein Essay setzt die Diskussion zwischen den beiden systematischen Philosophien fort, die vor einem halben Jahrhundert auf die in diesem Satz wie im Brennglas gebündelten äußeren und die entsprechenden geistigen Herausforderungen geantwortet haben.

Im Jahre 2017 ist es fünfzig Jahre her, seit Karl-Otto Apel in der Gründungsurkunde einer prinzipienorientierten Diskursethik, dem Göteborger Vortrag von 1967 „Das Apriori der Argumentationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik“¹⁶, zweierlei leistete, indem er sowohl auf die innere Herausforderung der hochtechnisierten und verwissenschaftlichten Gesellschaft, ihre Leugnung einer praktisch verbindlichen Vernunft, antwortete als auch auf ihre äußere Herausforderung, die Freisetzung technologischer Langzeitgefahren für Leib und Leben. Denn er begründete hier nicht nur das Geltungsprinzip der Orientierung an der logischen Geltungsinstanz der idealen Kommunikation und des argumentativen Konsensus als unhintergebar, sondern entwarf auch Grundlinien einer Zukunftsethik. Es ist dies nicht zuletzt eine „Makroethik“ für die zugleich zukunftsgefährdende und die Lebenswelten rasant verändernde wissenschaftlich-technische Zivilisation, in ständiger Beschleunigung angetrieben von der „modernen erdumspannenden Industriegesellschaft“. Angesichts ihrer technologischen Folgen sei eine „verbindliche Ethik noch nie so dringend wie in unserem Zeitalter“ gewesen. Aber „im Zeitalter der Wissenschaft“ scheine die „philosophische Aufgabe einer rationalen Begründung allgemeiner Ethik noch nie so schwierig, ja aussichtslos gewesen zu sein.“¹⁷

Der Ausweg, den Apel und seit den siebziger Jahren auch einige seiner Schüler suchten, war eine „strikte Reflexion“ (Wolfgang Kuhlmann) bzw. eine „aktuelle Dialogreflexion“ (Böhler) auf das, was

¹³ Böhler, 2013/2014, S. 316 ff., 491 ff., 505 ff. und 530 ff. – Hier: Kap. 5.

¹⁴ Dazu Böhler/Brune, Hg., 2004, S. 132-141.

¹⁵ Wolfgang Huber, Beitrag zum Kieler Symposium „Ethik und Politik heute“ (1990), in: *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas* (zit.: KGA), Bd. I/2: *Das Prinzip Verantwortung, Zweiter Teilband: Aktualität und Tragweite einer Zukunftsethik*, Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2017, S. 390.

¹⁶ Apel, 1973, Bd. II, S. 358-435.

¹⁷ Ebd., S. 359.

wir beim Argumentieren notwendigerweise vorausgesetzt haben und als verbindlich anerkennen müssen.

Anders, nämlich mit einer immanenten und ökologischen Wissenschaftskritik, setzte der Phänomenologe Hans Jonas 1968 zu einer prinzipiengeleiteten Ethik der Zukunftsverantwortung an, und zwar in einem Vortrag auf dem wirtschaftstheoretischen New Yorker Symposium für den mit Max Horkheimer befreundeten, aber von Max Webers Wertfreiheitspostulat durchdrungenen Ökonomen Adolph Lowe alias Löwe. Jonas' Vortrag „Socio-Economic Knowledge and Ignorance of Goals“ deckt ebenfalls das Desiderat einer weltgeschichtlich neuartigen Verantwortung auf und postuliert eine „selfless responsibility for the long-term future“¹⁸. Eine solche sei nicht allein angesichts der räumlich und zeitlich kaum beschränkbaren Auswirkungen der hochtechnologischen Industriegesellschaft geboten, sondern auch angesichts unseres wissenschaftlichen Defizits, ja Unvermögens, diese Auswirkungen zu erkennen oder gar zu steuern. Dieser technologische und wissenschaftliche „fact of ignorance“ müsse von den Sozialwissenschaften anerkannt und dem socio-economic knowledge wie auch dem (gesuchten) Imperativ der Verantwortung inkorporiert werden. Auf sein Werk *Das Prinzip Verantwortung* vorgehend, münzt er das wissenschaftliche Erkenntnisdefizit um in praktische Vernunft. Er skizziert ein wissenschaftskritisches Wissen des Nicht-Verantwortbaren und entwirft ein wissenschaftsethisches Prinzip Vorsicht. Geleitet von der Frage, ob der Mensch „heutzutage nicht für mehr verantwortlich [ist], als er voraussehend und damit bewußt verantworten kann“¹⁹ (Hans Lenk), formuliert Jonas wirtschaftsethische Vorformen seiner späteren Verantwortungsimperative wie: „Act so that the effects of your action are not destructive of the possibility of economic life in the future“²⁰. Der dritte und letzte Band von Jonas' philosophischen Hauptwerken in unserer *Kritischen Gesamtausgabe*²¹ setzt diesen Vortrag von 1968 an den Anfang.

Vorblick auf den Essay

Mein hier vorgelegter Essay ist eine Fortführung der 1981 im *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik* eröffneten Diskussion zwischen der transzendentalpragmatisch begründeten Diskurs-Verantwortungsethik und der phänomenologischen Wert-Verantwortungsethik von Hans Jonas. Mein Essay – oder sind es zwei? – erinnert, pointiert und ergänzt, letzteres selbstkritisch, Hauptargumente der Berliner Diskurspragmatik, die in meinen Vorlesungen und Veröffentlichungen seit der *Rekonstruktiven Pragmatik* (1985) entwickelt worden sind.

¹⁸ Hans Jonas, in: KGA I/2, Zweiter Teilband, S. 20.

¹⁹ Hans Lenk, *Zwischen Wissenschaft und Ethik*, Frankfurt a. M. 1992, S. 107.

²⁰ Hans Jonas, in: KGA I/2, Zweiter Teilband, S. 40.

²¹ Zwölf Jahre nach Hans Jonas' Tode (1993) wurde mit ersten Vorbereitungen zu einer Kritischen Gesamtausgabe seines Werkes begonnen. Inzwischen sind im Rombach-Verlag, Freiburg, und in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt, sieben umfangreiche Bände erschienen, darunter die moralphilosophischen Grundlegungsarbeiten als KGA I/2.1: *Das Prinzip Verantwortung. Erster Teilband: Grundlegung*, Freiburg/ i. Br./Berlin/Wien 2014, und die ethischen Anwendungsschriften als KGA I/2.2: *Das Prinzip Verantwortung. Zweiter Teilband: Tragweite und Aktualität einer Zukunftsethik*, Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2017.

Wie schon die *Verbindlichkeit aus dem Diskurs* (2013/2014) berücksichtigt der Essay keineswegs das ganze Spektrum der Literatur zur Zukunftsethik und zur Diskurs-(Verantwortungs-) ethik. Inmitten zweitaufwendiger Engagements habe ich mir seit den neunziger Jahren die Freiheit genommen, mich auf den Dialog mit den beiden Prinzipienkern und auf das Ausziehen der Denklinien meiner Begründungsstudien in dem genannten „Funkkolleg“, in der *Rekonstruktiven Pragmatik* (1985) und in einschlägigen Vorlesungen und Vorträgen für EWD zu konzentrieren. Darüber tritt z. B. die in der internationalen Literatur vielerörterte Frage nach Typen der Verantwortung²² in den Hintergrund, wohingegen die in der internationalen Diskussion vernachlässigte ‚Max-Weber-Frage‘, z. T. auch ‚Bonhoeffer-Frage‘, nach Verantwortung und Schuldübernahme hervortritt (hier Kapitel B). Auch wegen meiner Engführungen freue ich mich auf Verbesserungs- und Gegenvorschläge kritischer Diskurspartner, gleichviel ob sie sich auf beide Kapitel (A und B) oder schwerpunktmäßig auf eines der beiden beziehen.

Im ersten Kapitel (A) vertiefe ich meine Reflexion auf die *Sinnbedingungen des Diskurses* und ihre Komprimierung in dem Konzept der „pragmatischen Konsistenz“ bzw. Widerspruchsfreiheit versus „pragmatische Inkonsistenz“ bzw. pragmatischer Widerspruch eines Diskursbeitrags als ganzem, genauer: als Geltung beanspruchender kommunikativer Handlung, welche von den Adressaten als Diskursangebot verstanden und angenommen sein will.²³

Das Ziel des ersten Kapitels ist der *Verbindlichkeitserweis* einer Ethik der Zukunfts- und Lebensverantwortung²⁴, welche sowohl auf die ökologische Dauerkrise antwortet als auch auf die Frage, ob Embryonen Menschenwürde und entsprechender Schutz zukomme. Auf der Prinzipienebene argumentierend, blende ich dabei die Realisierungsprobleme aus, weil es darum geht, was *eigentlich* moralisch ist, woran wir uns also letztlich orientieren sollen und wonach wir streben sollten.

Hingegen wird in Kapitel B die verantwortungsethische Situationsfrage erörtert, wieweit die *Selbstbehauptung* unter harten, in diesem Fall sogar moralzerstörerischen, Handlungsbedingungen gehen darf. Weniger dramatisch stellt sich diese Frage fast überall in der sozialen Lebensrealität. Im Umkreis der Forschungsgruppe EWD wurde sie vor allem hinsichtlich der zwiespältigen oder, wie Marx sagte, „widersprüchlichen“, ökonomischen Realität diskutiert, die im Kapitalismus so mit der rasanten

²² Vgl. z. B. Herbert Lionel Adolphus Hart, *Punishment and Responsibility: Essays in the Philosophy of Law*, Oxford 1968; Micha Werner, „Dimensionen der Verantwortung. Ein Werkstattbericht“, in: Dietrich Böhler (Hg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München 1994, S. 303-338; Hans Lenk, „Responsibility. German Perspectives“, in: Carl Mitcham (Hg.), *Encyclopedia of science, technology, and ethics*, Detroit, New York u. a. 2005, S. 1618-1624; ders., *Human-soziale Verantwortung. Zur Sozialphilosophie der Verantwortlichkeiten*, Bochum/Freiburg 2015; ders., „Verantwortlichkeit und Verantwortungstypen“, in: Ludger Heidbrink, Claus Langbehn u. Janina Sombetzki (Hg.), *Handbuch Verantwortung*, Wiesbaden 2017.

²³ Im Unterschied zur logischen Inkonsistenz stellt die pragmatische einen Widerspruch dar, der die unternommene Kommunikation insgesamt zum Scheitern verurteilt. Er betrifft nämlich weder allein die „Aussage“, die die formale Logik im Auge hat, noch bloß den performativen Akt, weshalb auch Habermas' Begriff des „performativen Widerspruchs“ genaugenommen zu kurz greift. Vgl. Dietrich Böhler, „Philosophischer Diskurs im Spannungsfeld von Theorie und Praxis“, in: K.-O. Apel, D. Böhler u. K. Rebel (Hg.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Studententexte*, Bd. 2, Weinheim/Basel 1984, S. 328 f., 350 f., vgl. S. 342- 344, 348 f. und Bd. 3, S. 1075; Böhler, 1985, S. 371 ff.; Böhler, 2013/2014, S. 274 ff., 290 ff., 524 f., vgl. S. 310 f., 434 ff.

²⁴ Vgl. meine gleichnamige Studie in: Böhler/Brune, Hg., 2004, S. 97-159 und 369-401.

technologischen Entwicklung verwoben ist, daß man diesen mit Marx als technisch revolutionär, und zwar permanent revolutionär, ansehen kann.²⁵

Die Berliner Diskurspragmatik setzt grundsätzlich bei dem *leibhaften Diskursteilnehmer* an: einerseits in sinnkritischer Reflexion, andererseits mit sozialontologischer Rekonstruktion. Sozialontologisch rekonstruiert sie eine Dialektik diesseits von Idealismus und Materialismus/Naturalismus. Freilich war ihre sozialontologische Dialektik, wie ich erst in der Diskussion des Frister-Dilemmas²⁶ erkannte, noch defizitär: in der Rekonstruktion der *condition humaine* und bei der daran anschließenden Beurteilung „schmutziger“ Handlungssituationen, weshalb ich in Kapitel B konsequent dialektisch zu argumentieren versuche.

Im Blick auf beide Kapitel möchte ich mögliche Diskurspartnerinnen und Diskurspartner vor allem fragen:

Können Sie die Begründung der vorgestellten Geltungsmaßstäbe und Verantwortungskriterien akzeptieren, bzw. wie würden Sie diese verändern? Würden Sie die von mir eingeführten oder von Ihnen ins Spiel gebrachten Kriterien bzw. in Kapitel B das Urteilsverfahren auf Probleme und Dilemmata Ihrer besonderen Erfahrungsbereiche anwenden? Und wenn, wie?

Schlüsselbegriffe

zu Kapitel A

Sinnbedingungen des Diskurses*

Pragmatische Konsistenz/Widerspruchsfreiheit – pragmatische(r) Inkonsistenz/Widerspruch*

Dialektik der *conditio humana*: Selbstbehaupter und glaubwürdiger Diskurspartner (Ich I/Ich II)*

Aktuelle Dialogreflexion auf mich selbst *als* Diskurspartner (bzw. *im* jeweiligen Diskurs *auf* den Diskurs überhaupt)

Mikro-, Meso-, Makro- und Tiefendimension* der (Mit-)Verantwortung

Realisierungsbedingungen der Zukunftsverantwortung

Anerkennung der Unwissenheit

Warum versus wozu moralisch sein?

Geltungsansprüche

Doppelte Doppelstruktur der Äußerung

Implizite Dialogversprechen *a priori**

Heuristik der Furcht

Denkexperiment der Wette im Handeln

Idee des Menschen (Menschenwürdegebot, Lebensrecht)

Verbindlichkeitserweis*

²⁵ Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. I, Vierter Abschnitt, in: MEW, Bd. 23, Berlin 1962, S. 510-512.

²⁶ Roman Frister, *Die Mütze oder Der Preis des Lebens*, Berlin 1997 (zit.: Frister, 1997).

zu Kapitel B

Diskurs-Verantwortungsethik

Ansatz in der ‚Vermittlung‘*

Idee der idealen Kommunikationsgemeinschaft

Diskurs-Moralprinzip (als Handlungsprinzip)

Anspruch auf Vergebung*

Zustimmungswürdigkeit

Moralische (Langzeit-)Strategie

Schuldübernahme pro me/pro altero*

* Hier oder in meinen früheren diskurspragmatischen bzw. zukunftsethischen Studien eingeführt.

A

Zur Prinzipienfrage: Warum moralisch und daher zukunftsverantwortlich sein?²⁷

Für die Ethik stellen sich m. E. vor allem zwei grundsätzliche Fragen. Es ist dies einmal die *Prinzipienfrage* (A), ob es etwas gibt, das als unbezweifelbar erweisbar ist, so daß wir unbedingt dazu verpflichtet sind. Hinzu kommt die verantwortungsethische *Situationsfrage* (B), was sich unter restriktiven Handlungsbedingungen – seien sie amoralischer oder unmoralischer, seien sie gar moralzerstörerischer Art – noch rechtfertigen und verantworten läßt. Beide Fragen richten sich an uns, die wir a priori in einer dialektischen Grundspannung existieren. Inwiefern? Die *conditio humana* ist ein dialektisches Verhältnis. Wir sind leibhafte Kommunikations- und Selbstbehauptungswesen (Ich I), können aber *zugleich* ernsthafte Dialog- und Argumentationspartner sein (Ich II). Diese unsere strikt dialogische Möglichkeit ist nicht am Rande, sondern in der Mitte unserer Existenz. Denn wir greifen auf den argumentativen Dialog immer schon vor, weil unser sinnvolles Reden und Handeln mit dem Geltungsanspruch verwoben ist, in der Kommunikation und Interaktion als glaubwürdig zu gelten bzw. anerkannt zu werden. Diesen elementaren, die anderen Geltungsansprüche übergreifenden, Anspruch umschreibt ein Grundbegriff der Berliner Diskurspragmatik: der Begriff des *leibhaften*, also endlichen und darum in der Diskurskraft eingeschränkten, aber in Theorie (Diskurs) *und* Praxis (Handlungswelt) *Glaubwürdigkeit* beanspruchenden *Diskurspartners*.

²⁷ Zu Kapitel A gibt es zwei Vorstudien: Dietrich Böhler, „Verbindlichkeit der Zukunftsverantwortung? Zur Aktualität und Wahrheit von Hans Jonas“, in: *Scheidenwege* 2016/2017, S. 177-191; ders. u. Bernadette Herrmann, „Gefahrenzivilisation und Schöpfung: Verantwortung neu denken – Menschenwürde neu beachten“, in: *Studia z Etyki i Edukacji globalnej*, Nr.1/2014, S. 21-40.

Auf Bernadette Herrmann geht in Kapitel A vor allem der Textteil S. 14-20 zurück: Er ist in überarbeiteter Form entnommen aus ihrem am 23.9.2009 in der Berliner Markusgemeinde (Steglitz) gehaltenen Vortrag „Warum moralisch sein?“. Ich danke ihr für die Erlaubnis, diese zentrale Erörterung hier einbeziehen zu dürfen.

1. Eine Zeitbombe tickt

Die Selbstgefährdung des Menschen und seiner Umwelt ist längst eine Folge unserer ‚normalen‘ Lebenspraxis in der technologischen Zivilisation geworden. Dies wirft grundsätzliche Fragen auf: Wie ist Verantwortung angesichts der lebensgefährdenden, wenngleich oft nicht (hinreichend) wißbaren Folgelasten der hochtechnologischen Zivilisation zu denken? Ist eine Verpflichtung zur solidarischen Zukunftsverantwortung, ein Prinzip der kollektiven Mitverantwortung, intersubjektiv begründbar?

Solche Fragen gehören eigentlich ins Zentrum der Gegenwartsphilosophie, müssen freilich „against the stream“ (Jonas) gestellt werden. Sie zu erkennen und begrifflich zu präzisieren, macht die Aktualität einer Philosophie aus, die in der Lage ist, nicht allein ihre Zeit in Gedanken zu fassen, sondern unbedingte Pflichten zu erweisen. Insofern ihr beides gelingt, ist sie nicht bloß „aktuell“, sondern wahr als Beitrag im Diskurs über die geistige Situation der Zeit, die moralische Situation des Menschen und als Verbindlichkeitserweis des Moralprinzips im allgemeinen und des Prinzips der Zukunftsverantwortung im besonderen.

Daß nicht allein Politiker, Wirtschaftler und Finanzleute, sondern wir alle für das Schicksal der Menschheit in der hochtechnologischen Gefahrenzivilisation, wenngleich nicht eigentlich verantwortlich, so doch, wie Diskursphilosophen betonen,²⁸ *mit-verantwortlich* sind, weil wir „in den Nahinteressen“ befangen *und* weil wir mögliche Diskursteilnehmer sind, das haben Jonas und Karl-Otto Apel seit den frühen 1970er Jahren unermüdlich hervorgehoben. Wir alle seien, z. B. als Konsumenten, Flugzeugbenutzer und Autofahrer, aufgrund unserer Lebensgewohnheiten in die Verursachung mitverstrickt:

„[Eine] Zeitbombe tickt, während wir einfach so leben, wie wir es tun als Mitglieder der westlichen technischen Zivilisation, und woran jeder von uns mitwirkt. Indem wir in unser Auto steigen und durch die Gegend fahren und indem wir an dem großen Güterreichtum des modernen Lebens teilnehmen und indem wir all diese Dinge benutzen, für die Wälder abgeholzt werden, für deren Herstellung ganze Gegenden chemisch vergiftet werden, die Verschmutzung der Atmosphäre, der Gewässer, des Bodens, die Ausraubung der Biosphäre, der ganzen Lebenswelt durch Überbeanspruchung, durch Ausrottung von Arten oder auch nur durch solche Änderungen der Umwelt, daß gewisse Arten nicht mehr lebensfähig sind. Was tun wir da? Kurz und gut, [wir wirken mit an der] Ausplünderung und eventuelle[n] Vernichtung unserer natürlichen Umwelt und der biologischen Gefährdung des Menschen [eingeschlossen auch das, was der Mensch] mit seinen eigenen Lebensumständen macht, einschließlich ganz willkürlicher genetischer Manipulation.“²⁹

Und eben das können wir *als* mögliche Teilnehmer am öffentlichen Diskurs wissen.

²⁸ Dazu die Beiträge von Apel und Böhler in: Karl-Otto Apel u. Holger Burckhart (Hg.), *Prinzip Mitverantwortung. Grundlage für Ethik und Pädagogik*, Würzburg 2001 (zit.: Apel/Burckhart, 2001), bes. S. 47 ff., 62 ff., 69 ff., 75 ff. und 103-112.

²⁹ Hans Jonas, „Erkenntnis und Verantwortung. Stationen eines Denklebens: Gespräch mit Ingo Hermann“, in: Böhler/Brune, Hg., 2004 (zit.: Jonas, 2004), S. 450 f.

2. Dimensionen des Moralischen heute. Mit-Verantwortung in der technologischen Gefahrezivilisation

Gleichsam unter der Spitze des Eisbergs, anders gesagt: hinter der dramatischen *äußeren* Herausforderung durch die Lebensgefährdungen der Menschheit – von der Atombombe und Atomenergie über die schleichende Naturzerstörung bis zur drohenden Klimakatastrophe – liegt die *geistige* Herausforderung durch das vorherrschende formale und technische Verständnis von Wissenschaft, welches diese von praktischer Vernunft gänzlich abkoppelt. Denn Wissenschaft gilt demnach bloß als Zusammenhang von Logik, Theorie und Empirie, der sich darin erschöpft, Phänomene zu objektivieren und kausal zu analysieren, zusammenzustellen, zu berechnen und zu prognostizieren. Diese Analysen, Berechnungen und Prognosen haben eine praktische, handlungsorientierende Bedeutung zwar insofern, als sie zur Konkretisierung von bereits gewählten Zielen nützlich sind. Sie besagen aber nichts darüber, welche *Ziele* wir eigentlich wählen und welche *Prioritäten* wir unter den Zielen setzen sollten. Diese Fragen der Rechtfertigung bzw. des moralischen *Sollens* – wir nennen sie seit alters Probleme der praktischen Vernunft – bleiben unbeantwortet. Den Platz der praktischen Vernunft läßt die Wissenschaft verwaist zurück; sie bietet bloß einen formellen Verstand, arbeitet mit purer „Zweckrationalität“ (Max Weber) oder „instrumenteller Vernunft“ (Max Horkheimer). Gleichwohl unterstellt das Selbstverständnis der verwissenschaftlichten Zivilisation, die moralfreien Kompetenzen der Science, empirisch-theoretische Kausalerklärung und formelle Ratio, seien die höchsten Güter der modernen Menschheit.

Als 1972 die Industriegesellschaften vom *Club of Rome* die erste drastische Warnung vor den ökologischen Langzeitgefahren des quantitativen ökonomischen Wachstums und vor den kumulativen Folgeschäden der (damals teils kapitalistischen, teils staatssozialistischen) technologischen Zivilisation erhielten, fand sich die Philosophie auf die neue Verantwortungsproblematik und die damit verbundenen Begründungsprobleme schlecht vorbereitet. An der „New School for Social Research“ in New York und der Universität Kiel, dann an der Universität des Saarlandes und schließlich an der Universität Frankfurt am Main waren jedoch zwei sehr unterschiedliche Denker schon seit einer Reihe von Jahren dabei, eine Ethik der Menschheitsverantwortung als Zukunftsverantwortung zu entwerfen: Karl-Otto Apel und Hans Jonas.

Jonas' Situationsanalyse des *technological man* (1980) kommt mit derjenigen Apels im wesentlichen überein. Die Beobachtung, daß „die ganz unbeabsichtigten, aber unausweichlichen Nebenwirkungen“ der technologischen industriellen Zivilisation unermeßlich sind, führte Jonas wie Apel zu der Erkenntnis, daß die Wirkungsmacht des Menschen „nach Maßstäben unserer irdischen Umwelt [...] enorm gestiegen [...] und ein Zustand erreicht worden ist, in dem beinahe alles möglich scheint“³⁰. Daraus erwächst die Einsicht, daß proportional zu dieser technischen Wirkungsmacht auch die Verantwortung des Menschen größer geworden ist – dermaßen, daß es nunmehr eine kausale Mit-Verantwortung für die organische Welt, für die Zukunft der Menschheit und für die Menschenwürde

³⁰ Jonas, 2004, S. 453.

gebe. Eben das hatte Karl-Otto Apel schon 1973 dazu provoziert, drei Verantwortungsbereiche der modernen Menschen zu unterscheiden.³¹ In diesem Sinne eröffnete ich 1980 das „Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik“:

Ethische Probleme treten gegenwärtig in drei verschiedenen Auswirkungsbereichen menschlicher Handlungen auf: in einem Nah- oder *Mikrobereich* der unmittelbaren Interaktion zwischen Menschen im sog. *Privatleben*, außerdem in einem Mittel- oder *Mesobereich* der Interaktion *politischer Handlungssubjekte*, welche Gruppen- oder Nationalinteressen vertreten, und schließlich in einem Groß- oder *Makrobereich* solidarischer Verantwortung der Menschheit für das Lebensinteresse der *menschlichen Gattung*, bezogen nicht allein auf die Gegenwart, sondern auf die kommenden Generationen.

Zudem zeigt sich weltgeschichtlich erstmals, daß ethisch bedeutsame Entscheidungs- und Regelungsprobleme des Mikro- und Mesobereichs heutzutage die Tendenz haben, zu solchen des Makrobereichs zu werden: Z. B. wird das scheinbar private *Intimsphären*-Problem der Geburtenregelung zu einer Streitfrage internationaler Konferenzen über die Gefahren einer *Überbevölkerung* der Erde.

Überdies haben im Atomzeitalter die klassischen Probleme der politischen *Staatsräson* – so etwa die der Diplomatie und ihrer militärischen Fortsetzung – auf den Abrüstungskonferenzen der Weltmächte eine neue Dimension angenommen, die schon deshalb nicht nur machstrategisch, sondern auch moralisch relevant ist, weil das *Überleben* der Menschheit davon abhängen kann.

In den 37 Jahren, die seit jener Analyse vergangen sind, hat sich nicht nur gezeigt, daß Nachhaltigkeit eine schwer zu bewältigende Daueraufgabe der Menschheit bleibt, sondern daß sich brisante Probleme zum Teil erheblich zugespitzt haben – etwa das Atomproblem. Kaum weniger dramatisch als die gebremste, aber fortgeführte atomare Rüstung sind die Folgenprobleme der Atomenergie zur Stromerzeugung. Hier bestehen die, wie mir scheint, nie verantwortlich lösbaren Probleme sowohl einer ungefährlichen, kontrollierbaren Endlagerung des hochradioaktiven Abfalls als auch eines sicheren Betriebs der Atomkraftwerke. Selbst in einem hochtechnologisch perfekt ausgerüsteten Land bringt ein Kernkraftwerk die tödliche Gefahr der Kernschmelze mit sich. Seit 2011 hat diese einen japanischen Namen: Fukushima. Und ein Nuklear-Terrorismus könnte ein apokalyptisches Inferno anrichten. Auf diese Gefahr – wenn auch nur auf ihre militärische Seite – reagierte Präsident Obama in großem Stil: Seit April 2010 fanden auf seine Initiative hin vier „Nuclear Security Summits“ in Washington, Seoul, Den Haag und 2016 wiederum an seinem Amtssitz statt; zuletzt vor allem im Blick auf den „IS“ und Nordkorea.

Gleichwohl steht, wie Günter Altner analysierte, der gesellschaftliche Diskurs vor „>fast< ausweglosen Schwierigkeiten“.³² Diese wurden in den siebziger und achtziger Jahren, wie Jon Helleenes aufdeckt³³, von postmodernistischen Mystagogen wie Baudrillard und mancherlei „Bullshit-Texten“ (Gerald A. Cohen) verschärft. Heute spitzen sich die Schwierigkeiten des öffentlichen Diskurses durch neue, rechts- und trump-populistische Formen eines banalen Bösen zu³⁴, welche die Selbstdistanz des Begleitdiskurses aushebeln bzw. wegtwittern. Hinzu kommen zwei gesellschaftliche

³¹ Apel, 1973, Bd. II, S. 359-361.

³² Günter Altner, „Nachhaltigkeit – über die >fast< ausweglosen Schwierigkeiten des gesellschaftlichen Diskurses“, in: J. O. Beckers, F. Preußger u. Th. Rusche (Hg.), *Dialog – Reflexion – Verantwortung. Zur Diskussion der Diskurspragmatik*, Würzburg 2013, S. 297-314.

³³ Jon Helleenes, „Das maßlose Raffinement oder Erfolg durch intellektuelles Harakiri“, in: ebd., S. 265-275.

³⁴ Dazu grundsätzlich: Bernadette Herrmann, „Das Problem des Bösen und der Begleitdiskurs“, in: ebd., S. 99-106.

Restriktionen der öffentlichen Räume: Die sozialen Medien werden vielfach ohne Selbstdistanz und ohne Umgangstugenden zur Vervielfältigung von Vorurteilen, Ressentiments gegenüber Minderheiten, Asylsuchenden und Juden, aber auch Politikern und Behörden benutzt.³⁵ Auf Straßen, Plätzen, Bahnhöfen etc. grassieren bei Konflikten oder Unfällen nicht allein die Attitüden des Gaffens oder Sich-Abwendens, sondern auch das Anpöbeln und gewalttätige Behindern von Ordnungskräften. Wie soll Zukunftsverantwortlichkeit gedeihen, wenn die öffentlichen Räume von politischer Unbildung, Banausentum und Brutalität heimgesucht werden? Offensiven politischer Bildung und bürgerschaftlich-demokratischen Engagements sind mehr denn je vonnöten.

Die Zukunftsverantwortung leidet zudem sowohl unter einem nationalen bzw. schon wieder nationalistischen Egoismus mancher europäischer Staaten als auch unter unkontrollierten finanzkapitalistischen Investment-, Bank- und Börsenspekulationen, welche in Sekundenschnelle Milliardenbeträge virtuellen Geldes um den Globus jagen. Das gefährdet die Bedingungen für nachhaltige Entwicklung, für Zukunfts- bzw. Umweltinvestitionen. Hinzu kommt eine gigantische Schuldenpolitik nicht allein Deutschlands, sondern führender Weltmächte wie der USA und der Europäischen Union. Hier geht es um Unsummen zu Lasten der Nachkommen, von denen sie abgetragen werden müssen. In Europa kommen die enormen Belastungen riskanter „Rettungsschirme“ für den Euro hinzu, die das umweltpolitisch so dringlich benötigte Kapital festlegen, und zwar vielfach im Sinne einer umweltzerstörerischen „Wachstums“-Perspektive.

Hans Jonas wies 1991 auf die Situation in „den Ländern mit einem Überdruck von Bevölkerung und einem hohen Druck von Not“ hin und pointierte: „Hannibal ante portas! Aus den Notgebieten wandern Menschen in Gebiete mit stationärer oder sogar rückläufiger Bevölkerung. Wir leben in einem Zeitalter einer chronischen Völkerwanderung.“³⁶

In der Tat steht Europa jedenfalls vor zwei kaum abschätzbaren Flüchtlingsbewegungen, ja Völkerwanderungen, die enorme soziale, politische und damit auch finanzielle Herausforderungen darstellen. Das ist einmal die massenhafte Rettungswanderung der *Kriegsflüchtlinge*, Terrorflüchtlinge usw., welche nur ein einiges und verantwortungsbereites Europa human bewältigen könnte. Und unter der Spitze dieses politischen Eisberges brodelt das ökologisch-ökonomische Problem der *Klimaflicht*: Völkerwanderung aus dem hungernden und verdurstenden Afrika nach Europa.

Zudem werden Politik und Ethos Europas und, nach der Wahl Donald Trumps, auch Nordamerikas in ihrer Problemwahrnehmung, aber auch in ihrer menschenrechtlichen und zukunftsverantwortlichen Handlungsbereitschaft zunehmend von innen geschwächt; oder müßten wir sagen: tendenziell gelähmt? – nämlich durch einen um sich greifenden Neo-Nationalismus und Rechtspopulismus. Es ist dies eine Diskurs- und Verantwortungsgefährdung globalen Ausmaßes. Sie fordert heraus zu einer Aufklärung *im* Gespräch mit den gängsteten, vielfach vorurteilsbeladenen Menschen, die sich den

³⁵ Vgl. z. B. Dietrich Böhler, „Besinnung auf unsere Mitte bei äußerer und innerer Gefahr“ (Rede am 23.12.2016), in: http://www.neuruppin-bleibt-bunt.de/wp-content/uploads/2016/12/Boehler_Rede_Neuruppin_nach_Berlin-Anschlag2.pdf; ders., „Die Bedingungen für Zukunftsverantwortung bewahren und ausbauen“, in: ders. u. Rudi Neuberth (Hg.), *Herausforderung Zukunftsverantwortung. Hans Jonas zu Ehren*, EWD-Bd. 1, Münster 21993, S. 102-112.

³⁶ Hans Jonas, „Vermeidung des summum malum in der globalisierten Marktwirtschaft. Hoffnung auf eine Kosmopoliteia“, in: KGA II/1, Zweiter Teilband, Kap. A 6.

populistischen Wortführern und Parteien zuwenden. All das verschlechtert die Realisierungsbedingungen der Zukunftsverantwortung erheblich.

Andersartige, zunächst immanent hochtechnologische Probleme, die aber gesamtgesellschaftlich ausstrahlen, bringt die globale *Digitalisierung* mit sich. Hervorzuheben sind vier bzw. fünf neue Entwicklungen: „Big-Data“³⁷, die „selbstlernenden“ und automatisch selbststeuernden *Systeme* (Waffensysteme, Verkehrssysteme, Drohnen), welche fälschlich sogar als „autonome Systeme“ angesehen werden, das sogenannte *Crowdsourcing*, und nicht zuletzt die digitalen Rationalisierungsprozesse in Industrie und Dienstleistungssektor (auch in der Pflege). Diese firmieren in Deutschland seit etwa 2011 als revolutionäre Modernisierungsschübe „Industrie 4.0“, „Wirtschaft 4.0“, „Arbeit 4.0“ usw.³⁸

Ohne die Folgeprobleme der Digitalisierung hier analysieren zu können, was ohnehin die Kompetenz des Autors überschritte, scheint doch klar zu sein, daß die digitalen Schübe einer vierten industriellen Revolution sich in allen drei der unterschiedenen Auswirkungs- und Verantwortungsdimensionen abspielen – Mikro-, Meso- und Makrobereich –, ohne daß sie, unbeschadet ihrer Wirkungsdramatik, dieses Analyseschema zu überschreiten oder gar zu sprengen scheinen. So scheint es.

Jedenfalls zeigt sich in der digitalisierten, insofern vollends entgrenzten technologischen Zivilisation, daß die Folgen der Digitalisierung global auf Arbeitswelt, Lebenswelt und – z. B. in der Pflege – auf die Mikrodimension des Ich-Du-Verhältnisses durchschlagen. Verdinglichung der zwischenmenschlichen Beziehungen ist die Folge, wenn die Tätigkeiten des Pflegepersonals nicht allein taylorisiert vorgerechnet, sondern wenn zudem dessen Wege und Aufenthalte mittels sensorgestützter Personalerfassungssysteme im Sekundentakt kontrolliert werden, um die Effizienz des Funktionszusammenhangs zu optimieren. Auf der Strecke bleiben Vertrauen und unter Umständen auch die Menschenwürde.³⁹

Grundsätzlich legt sich im Anschluß an Hans Jonas hier die Frage nahe, ob bzw. in welchem Ausmaß nicht allein die tendenzielle Übergriffigkeit, gewissermaßen der Imperialismus der elektronischen Medien, welche weder Freizeit noch Ruhe und Erholung kennen, da sie in Permanenz funktionieren und ein permanentes In-Funktion-Sein der Nutzer unterstellen⁴⁰, als auch deren uneingeschränkte Überwachungsfähigkeit und Effizienzorganisation mit der Achtung der *Menschenwürde* vereinbar ist.

³⁷ Vgl. Villanova University, *What is Big Data?*, Villanova University 2015, in: <https://www.villanovau.com/resources/bi/what-is-big-data/#>.

³⁸ Vgl. Henning Kagermann, Wolfgang Wahlster u. Johannes Helbig, *Deutschlands Zukunft als Produktionsstandort sichern. Umsetzungsempfehlungen für das Zukunftsprojekt Industrie 4.0*, Berlin 2012. Ferner: Bundesministerium für Arbeit und Soziales (BMAS), *Arbeit weiterdenken. Weißbuch Arbeiten 4.0*, Berlin 2016. Ethisch reflexiv: Torsten Meireis, „Digitalisierung und Wirtschaft 4.0 – Herausforderungen für eine Ethik der Arbeit“, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 61. Jg., 2017, Heft 3, S. 222-239.

³⁹ Vgl. Uwe Buse, „Kopf oder Zahl“, in: *Der Spiegel*, 2015, Heft 47, S. 61-64. Allgemein zur Würde in der Pflege: Marianne Rabe, *Ethik in der Pflegeausbildung*, Bern 2009, S. 127 ff.

⁴⁰ Bedenklich ist, daß die Selbstbestimmungs- und Mußmöglichkeiten, welche zumal der sozialdemokratische und gewerkschaftliche Kampf um die Rechte der Arbeiter und Angestellten etablieren konnte, im Sinne des digitalen Funktionalismus, von Arbeitgeberseite ohne ethische Skrupel in Frage gestellt werden. So erklärte der Präsident des BDA Ingo Kramer (laut dpa vom 27.8.2017): „Mit dem Arbeitszeitgesetz aus dem letzten Jahrhundert können wir die Herausforderungen der Digitalisierung nicht meistern. [...] Wir müssen weg vom Acht-Stunden-Tag hin zu einem auf die Woche ausgerichteten Arbeitszeitrahmen.“ Es sei „höchste Zeit, diese überkommenen Vorschriften der Lebenswirklichkeit im 21. Jahrhundert anzupassen“. Als Beispiel nannte Kramer: „Eltern checken abends noch einmal schnell dienstliche E-Mails aus Übersee, sobald die Kinder im Bett sind.“

Vermutlich hat z. B. die Zunahme streßbedingter Depressionserkrankungen und Erschöpfungssyndrome mit den Funktions-, Dauerpräsenz- und Effizienzdikaten der digitalisierten Arbeits-, Dienstleistungs- und Lebenswelt zu tun.⁴¹ Diese empirisch kaum nachweisbare, wenngleich sehr plausible Annahme führt offenbar doch über das primär quantitative Analyseschema der drei Auswirkungs- und Verantwortungsbereiche hinaus und indiziert einen kategorial anderen Bereich, eine *vierte* Dimension. Ich habe vorgeschlagen, sie als *moralische Tiefendimension* zu bezeichnen.⁴² Denn es geht hier um den Lebensraum der Moral, die Anwendungschancen des Moralprinzips und die Anerkennung seiner Verbindlichkeit. Nicht allein in der digitalen Hochtechnologie, auch und gerade in der medizinischen Forschung und Praxis greifen Tendenzen zur Neutralisierung und Nichtachtung des *Prinzips Menschenwürde*, die sich im Selbstverständnis der Techniker und Forscher⁴³, im Zeitgeist und im Anspruch auf Lebensqualität niederschlagen. Das führt zur Unterordnung sowohl der „Idee des Menschen“ mit dem moralischen Wert- und Normbegriff ‚Menschenwürde‘ als auch der naturethischen Intuitionen wie ‚Ehrfurcht vor dem Leben‘ *unter* persönliche Interessen des Mikrobereichs oder partikulare Interessen des Mesobereichs.

Im Mikrobereich werden vom medizintechnischen Fortschritt Heilungswünsche lebensbedrohender Krankheiten wie Morbus Parkinson, Multiple Sklerose und Diabetes mellitus angesprochen oder auch der Wunsch kinderloser Ehepaare nach eigenen Kindern (In-vitro-Fertilisation). Die angebotenen Techniken können mit der moralischen Prinzipienorientierung, vor allem dem Menschenwürdegrundsatz, kollidieren. Eine solche Kollisionsmöglichkeit besteht zumal im Falle der „verbrauchenden“ Forschung an menschlichen embryonalen Stammzellen und im Falle der Reproduktionstechnik „PID“. Im Falle der Stammzellforschung ergibt sich eine derartige Kollision auch im Mesobereich, nämlich der Medizinindustrie. Ein deutsches Beispiel ist Oliver Brüstle als Forscher an Humanstammzellen, der zugleich Unternehmer in dieser Sache ist.

Das *Ineinander* dieser vier Auswirkungsdimensionen des Handelns in der technologischen Zivilisation stellt neuartige Wissensanforderungen. Das provoziert dazu, eine Ethik der Diskurse bzw. des Umgangs mit Wissen zu entwickeln. Dabei begegnen sich die nicht-metaphysische Diskurs-Verantwortungsethik und die metaphysische Wert-Verantwortungsethik von Jonas. Metaphysisch ist Jonas' Ethik insbesondere, insofern sie spekulativ auf das Ganze des Seins schaut und dabei eine Ehrfurchtsperspektive einnimmt. So heißt es im Vorwort zu seinem ethischen Hauptwerk, daß die Ethik „über die Klugheit hinaus eine solche der Ehrfurcht“ sein müsse⁴⁴. Freilich will Jonas – und das erlaubt den Grundlegendialog mit der strikt rationalen Transzendentalpragmatik und dialogreflexiven

⁴¹ Meireis, a. a. O., S. 225, vgl. S. 230, 234 und 235.

⁴² Böhler, 2013/2014, S. 421.

⁴³ Das Prinzip der Menschenwürde führt Hans Jonas in seinem ethischen Hauptwerk vor allem mit Rekurs auf die biblische Lehre von der Gottesebenbildlichkeit ein (Jonas, 1979, in: KGA I/2, Erster Teilband, S. 100, 419 f., 527, 542 f., vgl. S. 93 f., 263 f. und 390 ff.). Die Sorge um die Achtung der Menschenwürde motiviert auch seine politischen, judaistischen, zionistischen, medizinethischen und bioethischen Erörterungen. Vgl. KGA I/1, S. XIX, LV, LVII, LXXIV, 320 f., 388, 598; ferner KGA III/2, S. XXXVIII f., 62, 99, 104, 106 f., 110 f., 125 f., 149, 383, 385 ff., 394, vgl. S. 437 und 494.

⁴⁴ Jonas, 1979, in: KGA I/2, Erster Teilband, S. 15.

Diskurspragmatik – „unsere Pflicht gegen die Nachwelt und die Erde unabhängig von unserem Glauben begründen“⁴⁵.

2.1. Wozu sind wir bei >Nichtwissen< verpflichtet? Ökologische Vorsicht

Nach einer Kritik daran, daß die traditionelle Ethik einschließlich ihrer Imperative und Maximen auf den Nahhorizont einer Nächstenmoral, Familien- und Nachbarschaftsmoral beschränkt gewesen sei, stellt Jonas die geradezu diskursethische Forderung auf: ‚Beschafft Euch Wissen!‘ Allerdings gelangt er sogleich zu einem ernüchternden Resultat. Denn das Wissen über die Folgen des Handelns in nichtgeschlossenen Systemen, ein Folgenwissen für die geschichtliche Welt und für die Biosphäre der Erde, kann nie das einer exakten Prognose sein. Es bleibt stets unzulänglich.⁴⁶ Aus der eigentlichen Nichtprognostizierbarkeit der ökosozialen Technologiefolgen ergibt sich ein scheinbar paradoxes Ausgangsproblem einer Zukunftsethik *als* Wissens- und Diskursethik:

„Daß das vorhersagende Wissen hinter dem technischen Wissen, das unserem Handeln die Macht gibt, zurückbleibt, nimmt selbst ethische Bedeutung an. Die Kluft zwischen Kraft des Vorherwissens und Macht des Tuns erzeugt ein neues ethisches Problem. Anerkennung der Unwissenheit wird dann die Kehrseite der Pflicht des Wissens und damit ein Teil der Ethik.“⁴⁷

Wenn gilt, daß das Folgenwissen in der offenen geschichtlichen Welt *und* in der lebensdynamischen Bio- und Ökosphäre kaum je zureicht und sehr fehleranfällig bleibt, geschweige, daß sich aus ihm exakte bedingte Prognosen ableiten ließen, die man in verlässliche Wenn-dann-Handlungsregeln gießen könnte, dann folgt für die Diskurspartner der Imperativ:

>Laßt euch nur auf solche Maßnahmen, Techniken etc. ein, deren Folgen sich kompensieren lassen. So nämlich, daß sie mit der Rücksicht gegenüber den möglichen Betroffenen – auch den *zukünftigen* Betroffenen – vereinbar sind, was insbesondere die ökologische Nachhaltigkeit einschließt.<

Der Grund der Verbindlichkeit dafür ist: Mit eurer (nicht sinnvoll bezweifelbaren) Vernunftrolle *als* glaubwürdiger Diskurspartner habt ihr den umfassenden Gültigkeitsanspruch der *argumentativen Konsenswürdigkeit* vorausgesetzt. Dieser tragende Anspruch zielt – darauf komme ich zu Anfang von

⁴⁵ Zu den nahe beieinanderliegenden (Letzt-)Begründungsinteressen von Jonas und Apel, vgl. Karl-Otto Apel, >>so habe ich mich immer redlich bemüht, auch ein Verfechter der Kritischen Theorie ... zu sein<<, in: Tönnies-Forum, Heft 1, 1996, S. 3-30.

Vgl. auch Vittorio Hösle, „Ontologie und Ethik bei Hans Jonas“, in: Dietrich Böhler (Hg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München 1994, S. 105-125; „Hans Jonas‘ Stellung in der Geschichte der deutschen Philosophie“, in: Christian Wiese u. Eric Jacobson (Hg.), *Weiterwohllichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Berlin/Wien 2003, S. 34-52; Vittorio Hösle, *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie*, München 2013, S. 292 ff.

⁴⁶ Die wissenschaftstheoretische Pointe dieser Einsicht kommt mehr oder weniger mit Karl R. Poppers fallibilistischem Denken überein: Karl R. Popper, „Naturgesetz und theoretische Systeme“, in: Hans Albert (Hg.), *Theorie und Realität*, Tübingen 1964.

Vgl. die praxeologische Wissenschaftspragmatik Gunnar Skirbekks, welche – im Unterschied zum absoluten Fallibilismus der Popper-Schule – einen vorsichtigen Fallibilismus vertritt, diesen aber in Form eines „gradualistischen Meliorismus“, welcher die „Kontextbezogenheit“ und Beispielabhängigkeit der Vernunft betont, auch auf die sprachpragmatische Selbstreflexion der Vernunft bezieht: G. Skirbekk, *Praxeologie der Moderne. Universalität und Kontextualität der diskursiven Vernunft*, Weilerswist 2002, bes. S. 208 f.; vgl. S. 203-212, 133-137, 65-88. Dazu meine Anfrage: „Glaubwürdigkeit des Diskurspartners. Ein (wirtschafts-)ethischer Richtungsstoß der Berliner Diskurspragmatik und Diskursethik“, in: Th. Bausch, D. Böhler u. Th. Rusche (Hg.), *Wirtschaft und Ethik. Strategien contra Moral?*, EWD-Bd. 12, Münster 2004, S. 125.

⁴⁷ Jonas, 1979, in: KGA I/2, Erster Teilband, S. 33; dazu KGA I/1, S. LVIII ff.

Kapitel B zurück – auf sorgsame, explorative und kritische Diskurse. Verlangt er doch die Berücksichtigung aller guten Gründe – nicht zuletzt derjenigen, die für mögliche Betroffene ins Feld geführt werden können. Dieser Hauptanspruch enthält die unhintergehbare, d. h. nicht widerspruchsfrei bezweifelbare Argumentationsverpflichtung schlechthin: Euer eigener Anspruch wendet sich als verpflichtendes Prinzip auf euch zurück. Denn er schließt das fundamentale Diskurs- und Handlungsprinzip mit moralischem Imperativ ein:

>Laßt nur solche Argumente gelten und bringt nur solche Gefahren in die Welt, für die ihr (*als* Argumentationspartner) begründetes Einverständnis auch der möglichen Betroffenen (*als* Argumentationspartner) erwarten könnt.<

„Langsam, langsam“ – oder: „wie das?“ wirft der Skeptiker ein: „Damit unterstellst du, daß eine universal einsichtige Pflicht besteht, zukunftsverantwortlich zu sein und also moralisch. Dagegen stelle ich dir die Grundfrage: Warum eigentlich moralisch sein?“

3. Zweierlei Grundfragen: Warum eigentlich moralisch sein? Was bringen wir a priori ins Spiel, wenn wir mit anderen kommunizieren?

Würde man eine Straßenumfrage durchführen und Passanten mit der Frage „Warum moralisch sein?“ konfrontieren, erhielte man womöglich die unterschiedlichsten Reaktionen und Antwortversuche. Von einem überrumpelten „Keine Ahnung, hab ich mir noch keine Gedanken gemacht“, über ein voluntaristisches „weil ich ein moralischer Mensch sein will, der sich selbst im Spiegel anschauen kann“, bis hin zu utilitaristischen Antworten wie: „weil eine Gesellschaft mit moralischen Spielregeln besser funktioniert, was im Interesse aller ist“, wird vieles zu hören sein. Vielleicht auch ein Hinweis auf die sogenannte „Goldene Regel“ oder gar auf den Kategorischen Imperativ Kants. Oder auch auf die Zehn Gebote der hebräischen Bibel u. v. a. m. Die Fülle der Antworten deutet darauf hin, daß das Vorverständnis davon, worauf die Frage zielt, keineswegs bei allen Adressaten übereinstimmt.

Zunächst scheint unklar, was wir eigentlich mit „moralisch“ meinen. Fürs erste ist es wichtig, eine begriffliche Abgrenzung vorzunehmen gegenüber den Sitten, Gepflogenheiten und Konventionen, die in einer bestimmten Kultur oder Gesellschaft üblicherweise anerkannt sind. Denn diese sind selbst noch auf ihre Moralverträglichkeit hin zu überprüfen. Aus den faktischen Verhältnissen oder auch aus soziologisch- bzw. psychologisch-empirischen Daten allein läßt sich jedenfalls kein Moralkriterium gewinnen; denn dann würden wir einem naturalistischen Fehlschluß im engeren Sinne aufsitzen – wir würden versuchen, aus zufälligen Tatsachen eine moralische Pflicht, ein unbedingtes Sollen, herzuleiten.

Ein weiteres Verständnisproblem diese Hauptfrage betreffend fällt bei unserem Straßeninterview-Beispiel auf: Viele Antworten werden der „Warum“-Frage, der Frage nach dem Geltungsgrund, nicht gerecht. Häufig handelt es sich gar nicht um Antworten auf die geltungslogische Frage „warum...“, sondern auf die nutzenbezogene Frage „wozu moralisch sein?“. Dann geht es darum, welches äußere,

als erstrebenswert unterstellte, Ziel Menschen dazu *motivieren* könnte, sich moralisch zu verhalten. So etwa in der Antwort „weil es letztlich meiner Gemeinschaft und mir Nutzen bringt“. Abgesehen davon, daß in verschiedenen Gemeinschaften, Gesellschaften, Kulturen etc. unterschiedliche Verhaltensweisen als moralisch angesehen werden, geht die Antwort am Geltungssinn der Frage vorbei.

Die Frage nach dem „Warum“ des Moralischseins verlangt nämlich, daß allgemein einsehbare Gründe angegeben werden, also Gründe, die jedes vernunftfähige Wesen potentiell nachvollziehen können muß. Es ist die Frage nach einem universal einsehbareren „Grund der Verbindlichkeit“, wie Kant gleich in der Vorrede seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* formuliert. Und Hans Jonas verlangt im Vorwort zu *Das Prinzip Verantwortung* ausdrücklich „etwas härteres“ als die Bekundungen guten Willens und die „Watte guter Gesinnung“, von denen es in der ethischen Reflexion unserer Tage genug gebe. Wohl nicht nur aus diesem Grunde versucht er jenes Härtere zu entwickeln⁴⁸, sondern auch, weil er, wenngleich nicht explizit wie Apel, wohl aber tendenziell die „Komplementarität“ des „modernen Wissens“ kritisiert und offenbar überwinden will.⁴⁹ Das ist die „Komplementarität zwischen wertfreiem Objektivismus der Wissenschaft einerseits, existentiellen Subjektivismus der religiösen Glaubensakte und ethischen Entscheidungen andererseits“.⁵⁰ Prüft man, ob Jonas die gesuchte harte Begründung der Pflicht zur Zukunftsverantwortung gelingt, kommt man freilich – wie er selbst⁵¹ – wohl zu negativem Ergebnis. Das habe ich anderweitig demonstriert⁵², weshalb ich hier nur an einem kruzialen Punkt der Medizinethik das Begründungsproblem im Gespräch mit Jonas zu lösen versuche: angesichts der Frage, ob sich Menschenwürde und Verantwortungspflicht gegenüber Embryonen erweisen lassen.⁵³

Eine Einschränkung des Geltungsbereichs der Moral auf eine bestimmte Gruppe, auf je meine bzw. unsere Werte und Normen, würde diesem Kriterium widersprechen und auf einen Wertsubjektivismus oder ethischen Partikularismus hinauslaufen. Auch die Berufung eines Gläubigen auf Gottes Gebot als *Geltungsgrund* der Moral kann einen Argumentationspartner, der nach Gründen sucht, die für *jedermann*, auch den Skeptiker, einsehbar und daher geltungsfähig sein sollen, nicht überzeugen – wenn er möglicherweise auch den Inhalt einzelner Gebote als vernünftig einsehbar erweisen kann. Erst wenn ein solcher allgemein einsehbarer Grund der Verbindlichkeit fürs Moralischsein angegeben werden kann, besteht eine unbestreitbare Pflicht zum Moralischsein.

Wie aber läßt sich etwas herleiten, das imstande ist, die Frage, was „moralisch sein“ *bedeutet*, sowie die weitere Frage, *warum* man moralisch sein *solle*, derart zu beantworten, daß in der Antwort nur allgemein einsehbare Gründe vorgebracht werden – Gründe, die nicht mehr mit sinnvollen Diskursbeiträgen in Zweifel gezogen werden können?

⁴⁸ Jonas, 1979, in: KGA I/2, Erster Teilband, S. 17.

⁴⁹ Ebd., S. 59 f., vgl. S. XXXVI.

⁵⁰ Apel, 1973, Bd. II, S. 370; Apel, 1988, S. 26 f., 33 ff., 56 ff. u. ö.

⁵¹ Hans Jonas, Brief an Hans-Georg Gadamer vom 9. Nov. 1985, abgedruckt und kommentiert in: Böhler/Brune, Hg., 2004, S. 480, vgl. S. 471-482.

⁵² In: ebd., S. 115-127, 153-159 und 474-476. Zuletzt: Böhler, 2013/2014, S. 430-440, 529-538, vgl. S. 443 ff. und 480 ff.

⁵³ Hier Abschnitt A 5.

Nun, blicken wir auf uns selbst. Fragen wir uns: Was *tun* wir immer schon und notwendigerweise, wenn wir sprechen oder denken? Wann immer wir reden oder denken, adressieren wir zunächst die faktisch Anwesenden oder uns selbst als unser alter ego. Wir begeben uns mit uns selbst oder mit den anderen in einen Diskurs.

3.1. Glaubwürdigkeit und die anderen Geltungsansprüche

Und weiter: Was bringen wir unvermeidlicherweise (stillschweigend) ins Spiel, wenn wir auch nur eine Frage stellen? Eine Frage ist eine Sprachhandlung, die *Geltungsansprüche* einschließt. Jürgen Habermas hat sie aufgedeckt, aber m. E. in eine phänomenologisch falsche Architektur gebracht, indem er nur zwei, nämlich die Ansprüche auf „Wahrheit“ der Aussage und „Richtigkeit“ der ins Spiel gebrachten Norm als diskursiv einlösbar auszeichnet und damit als eigentliche *Geltungs-Ansprüche* würdigt. Hingegen sieht er die vom Sprecher beanspruchte „Wahrhaftigkeit“ und die von ihm unterstellte „Verständlichkeit“ als nicht diskursiv prüfbar an.⁵⁴ In dem moralphilosophischen Zusammenhang dieses Essays steht insbesondere der Stellenwert und der Begriff des Wahrhaftigkeitsanspruchs gegenüber Habermas zur Diskussion.

Ganz elementar ist zweifellos der Anspruch auf *Verständlichkeit/Sinnültigkeit*: So gehen wir immer schon davon aus, daß z. B. eine Frage, die wir jemandem stellen, für den anderen verständlich ist; zumindest soweit, daß sich ihr Sinn durch Nachfragen präzisieren läßt und daß sie sich als Beitrag zur Klärung der Sache herausstellt. Weiterhin beanspruchen wir zugleich *Wahrhaftigkeit* der Intention, die wir mit unserer Äußerung, z. B. einer Frage, verfolgen, und darüber hinaus *Glaubwürdigkeit* für uns als *Partner*, auf den sich die anderen nicht allein momentan in diesem *Gespräch*, sondern auch in der damit zusammenhängenden *Praxis* verlassen können. Wir meinen eine Äußerung, hier unsere Frage ernst, erwarten eine ernsthafte Antwort und setzen voraus, daß wir in den Augen der Angesprochenen als glaubwürdig gelten *und* als verlässliche Partner genommen werden – sowohl im Diskurs, insofern wir allein wahrheitsfähige Argumente suchen sollen/wollen⁵⁵, als auch in der Praxis, wo wir zu bewähren haben, was wir im Diskurs gemeinsam klären, erkennen und als Handlungsmaßgabe festlegen. Anderenfalls wäre auf uns kein Verlaß: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen“ (Matthäus 7,16,20).

Die These eines unauflöslichen *Vervobenseins von Diskurs und Praxis*, Glaubwürdigkeitsanspruch und praktischer Bewährung, welche moralisch eine Mitverantwortung des Diskursteilnehmers für die diskurskonforme „Regulierung des Handelns“ *außerhalb* des Diskurses einschließt, weist Habermas gegenüber Apel und Böhler als „überschwänglich“ und „fundamentalistisch“ zurück.⁵⁶

⁵⁴ Jürgen Habermas, „Wahrheitstheorien“, in: ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1984, S. 127-183, hier: S. 138 f.; ders., „Was heißt Universalpragmatik?“, in: ebd., S. 353-440, hier: S. 354 f.

⁵⁵ Dazu: Dietrich Böhler, „Glaubwürdigkeit des Diskurspartners. Ein (wirtschafts-)ethischer Richtungsstoß der Berliner Diskurspragmatik und Diskursethik“, in: Th. Bausch, D. Böhler u. Th. Rusche (Hg.), *Wirtschaft und Ethik. Strategien contra Moral?*, EWD-Bd. 12, Münster 2004, S. 105-148.

⁵⁶ Jürgen Habermas, „Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung“, in: D. Böhler, M. Kettner u. G. Skirbekk (Hg.), *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*, Frankfurt a. M. 2003, bes. S. 49 ff., 62 ff.; ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1983, S. 96, auch S. 105-108.

Läßt sich die Unhintergebarkeit des Glaubwürdigkeitsanspruchs erweisen? Sind wir, im Zusammenhang mit einem Diskurs, auch zu einer entsprechenden Praxisbereitschaft verpflichtet? Ein Verbindlichkeitserweis für diesen Geltungsanspruch wie auch für die anderen – und ebenso für die noch aufzuweisenden Dialogversprechen a priori – ist möglich, indem man den Zweifler aus seiner *theoretischen* Einstellung, in der er (hier Habermas) den Zweifel oder die Ablehnung vorbringt, herauszieht und ihn in einen *reflexiven* Dialog hineinnimmt: >Kannst du, Zweifler, mit Recht, nämlich *als* Diskurspartner, von deinen Diskurspartnern erwarten, mit dir in der Diskussion etc. zu kooperieren, sofern du einerseits dabei mitarbeiten willst, andererseits aber eine Unverbindlichkeit unseres Diskurses behauptest, wenn es darum geht, dessen Ergebnisse in die Praxis umzusetzen?⁵⁷ Kannst du es als sinnvoll und als zumutbar erachten, einen Diskurs mit jemandem zu führen, der dessen Relevanz grundsätzlich in Frage stellt?<

Einen so fragenden reflexiven Dialog kann der Zweifler nur verlieren, weil sich der Zweifel in diesem Dialog nicht durchhalten läßt, anderenfalls der Zweifler *unglaubwürdig* wird und daher seine Anerkennungswürdigkeit *als* Diskurspartner einbüßt...

Wenn die Glaubwürdigkeit des Diskurspartners an dessen Praxisbereitschaft hängt, wie sich im reflexiven Dialog mit dem Skeptiker demonstrieren läßt⁵⁸, dann steht und fällt ein Diskurs mit eben dieser praxisbezogenen Glaubwürdigkeit. Der Glaubwürdigkeitsanspruch umgreift den Diskurs. Er ist der übergeordnete Geltungsanspruch. Die anderen Geltungsansprüche, auch die Ansprüche auf Wahrheit der Aussage und Richtigkeit der sozialen Handlung bzw. einer involvierten Norm, hängen von ihm ab.

Schon in der Sprachhandlung einer Frage sind alle Geltungsansprüche enthalten: Eine Frage schließt implizite Behauptungen ein, und hinter diesen stehen ein Anspruch auf *Wahrheit* der *Aussage* und ein Anspruch auf Richtigkeit bzw. *Legitimität* der *sozialen Handlung*. Hier ist es die Handlung, das Problem „Warum moralisch sein?“ miteinander zu diskutieren.

In der Frage nach dem Moralischsein sind zumindest drei implizite Behauptungen, enthalten, nämlich:

- 1) „Es gibt so etwas wie ‚moralisch‘, auch weil es Gegenstand unseres Gesprächs ist.“
- 2) „‚Warum moralisch sein?‘ ist eine diskussionswürdige Frage.“
- 3) „Es ist richtig bzw. legitim, sich mit der Frage ‚warum moralisch sein‘ zu beschäftigen.“

Berücksichtigen wir nun, daß wir auch beim Sprechen etwas *tun*, daß es sich also immer auch um Sprechakte oder „performative Akte“ handelt, z. B. um den Akt des Fragens, des Behauptens, des Versprechens etc. Je nach Situation versteht es sich meist von selbst, um welchen Akt es sich handelt, so daß er meist gar nicht benannt zu werden braucht. Die jeweilige Sprachhandlung läßt sich natürlich

⁵⁷ Dazu: Dietrich Böhler, „Warum moralisch sein? Die Verbindlichkeit der dialogbezogenen Selbst- und Mit-Verantwortung“, in: Apel/Burckhart, 2001, S. 15-68, bes. S. 50-58; Böhler, 2013/2014, bes. S. 294 ff.

⁵⁸ Dietrich Böhler, „Glaubwürdigkeit des Diskurspartners. Ein (wirtschafts-)ethischer Richtungsstoß der Berliner Diskurspragmatik und Diskursethik“, in: Th. Bausch, D. Böhler u. Th. Rusche (Hg.), *Wirtschaft und Ethik. Strategien contra Moral?*, EWD-Bd. 12, Münster 2004, S. 110 ff., 116 ff.

auch explizieren. So würde die Frage nach dem Moralischsein, vollständig formuliert, folgendermaßen lauten:

0) „Hiermit fragen wir Sie: ‚Warum moralisch sein?‘ (Oder genauer: ‚Warum sollten wir moralisch sein?‘ oder auch: ‚Warum wollen wir eigentlich moralisch sein?‘“

Die impliziten Behauptungen, die in dieser Frage enthalten sind, würden vollständig lauten, nämlich als performativer Akt mit Aussage (im „daß“-Teil des Satzes):

- 1) „Hiermit behaupte ich euch und allen gegenüber als wahr, daß es so etwas wie ‚moralisch‘ gibt.“
- 2) „Hiermit behaupte ich euch und allen anderen gegenüber als wahr, daß ‚Warum moralisch sein?‘ eine Frage ist, die sich sinnvoll diskutieren läßt.“
- 3) „Hiermit behaupte ich euch und allen gegenüber, daß es richtig bzw. legitim ist, sich mit dieser Frage zu beschäftigen.“

Neben den beiden schon genannten Geltungsansprüchen auf Verständlichkeit und Wahrhaftigkeit erheben wir mit einer Frage also implizit Gültigkeitsansprüche im engeren Sinne: nämlich den Geltungsanspruch auf *Wahrheit* und den Geltungsanspruch auf Legitimität bzw. *Richtigkeit*. Es läßt sich kein vernünftiger Gedanke und keine sinnvolle Rede vorstellen, ohne daß damit, zumindest implizit, *alle vier* Geltungsansprüche im Spiel wären. Sie finden sich meist nicht in der geäußerten Aussage oder Fragestellung bzw. in dem gedachten Gedanken selbst, sondern sie begleiten und tragen diese: Sie geben ihnen den Geltungssinn, so daß die Angesprochenen wissen, worauf sie sich einzustellen haben. Im Blick darauf sprach Jürgen Habermas deswegen von der „Doppelstruktur“ einer einfachen, logisch verständlichen Äußerung.⁵⁹ Sie bestehe aus dem propositionalen Gehalt (der Aussage im „daß“-Teil eines Satzes) *und* der eigentlichen Sprach*handlung*, dem performativen Akt, in dem die Handlungs*weise* steckt (stelle ich z. B. eine Frage oder will ich etwas behaupten etc.?). Dieser Akt macht es möglich, daß andere (oder ich selbst als alter ego) adressiert und verbindlich angesprochen werden; denn hier sind die Geltungsansprüche vorausgesetzt.

Verständlich und diskutierbar, also ein sinnvoller Diskursbeitrag ist eine sprachliche Äußerung nur dann, wenn ihre beiden Teile miteinander harmonieren und wenn die Äußerung als Angebot zum Dialog entgegengenommen werden kann, so daß sie *als* dialogische Handlung, d. h. pragmatisch konsistent ist.⁶⁰ Andernfalls liegt ein pragmatischer Widerspruch vor, die Äußerung ist sinnlos und scheitert im Diskurs der Argumente.

Die moralische Schlußfolgerung daraus zieht das nächste Kapitel:

⁵⁹ Jürgen Habermas, „Was heißt Universalpragmatik?“, in: ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1984, S. 127-183.

⁶⁰ S. o., Anm. 23.

3.2. Wir sind (unausdrücklich) immer schon in einem Begleitdiskurs. Unsere mitgängige Diskurspartner-Rolle führt moralische Verbindlichkeiten mit sich.

Der Trondheimer Philosoph Audun Øfsti ergänzte Habermas' Analyse, indem er zeigte, daß man zu jeder formal vollständigen Äußerung noch einmal mit einer solchen Stellung beziehen können muß, wenn man seine eigene Äußerung einholen will. Daher spricht er von einer „doppelten Doppelstruktur“.⁶¹ Bei der stellungnehmenden Äußerung handelt es sich gewissermaßen um einen *Begleitdiskurs* zu der ersten Äußerung. Für unsere Beispielbehauptung würde das folgendermaßen aussehen. Nehmen wir an, man hätte den Sprecher nicht deutlich verstanden und würde nachfragen, ob er das wirklich behaupten will. Der Sprecher könnte dann formulieren: „Ja, ich behaupte es als wahr, Ihnen und allen gegenüber, daß ich eben wirklich als wahr behauptet habe, daß ‚warum moralisch sein‘ eine diskussionswürdige Frage ist.“

Diese doppelte Doppelstruktur der Sprache oder auch doppelte Dialogstruktur bietet aufgrund der meist nur vorausgesetzten, nunmehr aufgedeckten Geltungsansprüche *und* aufgrund des möglichen Stellungnehmens zur eigenen Äußerung eigentlich alles erforderliche Handwerkszeug, um die Fragen zu beantworten, warum wir moralisch sein sollen (oder es auch eigentlich sein wollen) *und* was Moralischsein bedeutet. Denn aufgrund unserer Geltungsansprüche sind wir tendenziell immer schon im Diskurs. Dieser ist als Geltungsinstanz unhintergebar, wann immer wir denken, sprechen oder bewußt handeln.⁶²

Auch beim Handeln? Inwiefern das?

Nun, wir können unser Handeln (sofern nicht bloß ein quasi-automatisiertes Verhalten vorliegt) als Antwort auf Situationen verstehen. Tendenziell sind wir immer schon in einem *inneren Begleitdiskurs* zu unserem Handeln. Diesen können wir erläutern und entfalten, wenn wir nach den Gründen unseres Handelns gefragt werden und wenn wir uns ver-antworten, also Rede und Antwort stehen. Alle unsere Rollen des täglichen Lebens werden getragen von der impliziten *Begleit-Rolle* als möglicher Diskurspartner. Wann immer wir eine besondere Rolle bewußt einnehmen, uns für sie aus Gründen entscheiden, verhalten wir uns zugleich *als* Diskurspartner. Es ist diese Begleitrolle a priori, welche ermöglicht, daß in unseren Handlungen unser Ich-Zentrum samt Freiheit und Moralität zum Tragen kommen kann und wir nicht bloß gedankenlos funktionieren.⁶³ Die vier Geltungsansprüche, die sich allesamt auch in der hier gestellten Frage finden, wohnen also auch unserem *Handeln* inne.

So weit, so gut. Wie aber bringt uns die Reflexion auf Geltungsansprüche und den Begleitdiskurs in der Frage nach dem verbindlichen Grund des Moralischseins weiter?

Zu dem Handlungswissen, das jeder Kommunizierende und Denkende als Wissen von seinem kommunikativen Handeln schon mitbringt (jedenfalls implizit und explizierbar)⁶⁴, gehört (neben dem Wissen um die doppelte Dialogstruktur und die Geltungsansprüche) auch das Wissen darum, daß mit

⁶¹ Audun Øfsti, *Abwandlungen. Essays zur Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie*, Würzburg 1994.

⁶² Wolfgang Kuhlmann, *Unhintergebarkeit. Studien zur Transzendentalpragmatik*, Würzburg 2009, bes. S. 97-148.

⁶³ Entwickelt in: Böhler, 2013/2014, S. 235-244, 256-261, 278-283.

⁶⁴ Dazu: Alberto Damiani, *Handlungswissen*, Freiburg/München 2009.

dem Erheben von Geltungsansprüchen *Dialogverpflichtungen* eingegangen werden. So lassen sich implizite *Dialogversprechen* aufweisen, die unablösbar an dem Erheben der Geltungsansprüche haften. Auch sie sind konstitutiv für den Dialog, weil unhintergebar als Sinnbedingungen des Diskurses. Bisher sind sieben solcher Dialogversprechen rekonstruiert worden⁶⁵:

1.) Wir haben, weil mit unserem Handeln immer Geltungsansprüche verwoben sind, gewissermaßen stillschweigend versprochen, daß wir uns *den Anderen mit prüfbar* Diskursbeiträgen *als* autonome Diskurspartner *zur Verfügung* stellen, uns also um widerspruchsfreie und sachlich *wahrheitsfähige* Dialogbeiträge bemühen. Dieses implizite Versprechen, selbstverantwortlich für die eigenen Dialogbeiträge zu sein, läßt sich aus den Geltungsansprüchen der Verständlichkeit und der Glaubwürdigkeit herleiten. Es enthält in sich auch die Verpflichtung zu realen Diskursen überhaupt, also zur Bereitschaft, die eigenen Argumente und Handlungsgründe dem Diskurs auszusetzen und sie dort prüfen zu lassen.

2.) Außerdem haben wir implizit versprochen, die *nicht begrenzbar* *Gemeinschaft aller möglichen Anspruchssubjekte*, mithin das Universum der sinnvollen Argumente bzw. der sinnvoll argumentierbaren Lebensansprüche als letzte Sinn- und Gültigkeitsinstanz, (selbst- und ergebniskritisch) zu berücksichtigen, also auch nach möglichen besseren Argumenten zu suchen.

Ohne ein solches Versprechen ließen sich keine Gültigkeitsansprüche im engeren Sinne erheben. Denn wann immer es mir als ernsthaft Denkendem bzw. als glaubwürdigem Diskurspartner um die Wahrheitsfindung oder um das richtige Verhalten in einer bestimmten Situation geht, muß ich jedes sinnvolle Argument zur Sache hören und berücksichtigen wollen. Ich darf also die Gruppe derjenigen, denen ich zuhöre und mit denen ich argumentiere, nicht eingrenzen, sondern bin auf eine unbegrenzte Argumentationsgemeinschaft als letzte Gültigkeitsinstanz verwiesen, die auch die Argumente Verstorbener sowie die Ansprüche künftiger Generationen mitberücksichtigen würde, so daß diese die Chance bekommen, im Diskurs der Argumente gehört zu werden.

3.) Auch haben wir mit unseren Geltungsansprüchen unausdrücklich versprochen, *allen Anderen gleiche Rechte* als möglicher *Dialogpartner* zuzuerkennen und ihre Würde zu achten: Diskursgerechtigkeit mit Fairness und Menschenwürde. (Siehe die Erläuterung zu Punkt 2: Würden wir den anderen die Möglichkeit zum Äußern ihrer Ansprüche und Argumente verbieten, könnten wir nicht mehr ernsthaft unsere eigenen Gültigkeitsansprüche vertreten. Denn zu deren Einlösung kommt es ja darauf an, *alle* Argumente zur Sache gleichermaßen zu berücksichtigen.)

4.) Ebenso haben wir implizit versprochen, *mitverantwortlich* zu sein *für den Diskurs* als Möglichkeit der Verantwortung jetzt und in Zukunft, also auch *für die* allgemeinen *Seinsbedingungen* und für die (in konkreten, falliblen Diskursen zu ermittelnden) menschenrechtlichen, ökologischen, sozialen und institutionellen *Realisierungsbedingungen* öffentlicher Diskurse. (Wiederum gilt: Ohne Diskurs keine Einlösungsmöglichkeit unserer Gültigkeitsansprüche; insofern besteht eine Verpflichtung zur Erhaltung und Verbesserung der Diskursbedingungen.) Hans Jonas hebt den ontologischen Aspekt dieser unleugbaren Verantwortung für „die Möglichkeit, daß es Verantwortung gebe“, hervor, nämlich

⁶⁵ Anders: Böhler, 2013, S. 287-299, vgl. S. 300-318. 2013 hatte ich erst deren sechs entdeckt.

für die Existenz verantwortungsfähiger Menschen.⁶⁶ Das vierte „Dialogversprechen“ erstreckt sich aber nicht allein auf die spezifisch ontologische Bedeutung von „Möglichkeit der Verantwortung“, sondern auch auf deren normative und diskursbezogenen Bedeutungsaspekte.⁶⁷

5.) Nicht zuletzt haben wir stillschweigend versprochen, die *Fallibilität*, die Fehlbarkeit von Situationsanalysen und situationsbezogenen Diskursen zu berücksichtigen, also deren Ergebnisse revisionsfähig zu halten, und keine irreversiblen Handlungsweisen zu empfehlen, deren Folgen mit unseren anderen Dialogversprechen unverträglich sein können.

6.) Schließlich haben wir a priori versprochen, auch in diesem Sinne *mitverantwortlich* zu sein *für die tendenzielle Umsetzung der Diskursergebnisse* in die alltagsweltlichen und gesellschaftlichen Praxisfelder. Dieses sechste Versprechen haftet an unserem Glaubwürdigkeitsanspruch. Inwiefern?

Würden wir in einem praktischen Diskurs zwar nach den besten Lösungsmöglichkeiten für eine Situation suchen, uns dann aber nicht um die praktische Realisierung dieser Lösungen scheren, so könnten wir nicht als wahrhaftig gelten; wir hätten einen *l'art pour l'art*-Plauderpartner abgegeben, aber nicht als ernstzunehmender Argumentationspartner an einem Diskurs teilgenommen.

Das Versprechen der Mitverantwortlichkeit für die *Realisierung* der Diskursergebnisse in der gesellschaftlichen Welt schließt freilich eine Handlungsbereitschaft ein, die auf riskante Weise über die Bereitschaft zum Diskurs hinausgeht, verbindet es doch moralische Gesinnung und praktische Folgenverantwortung. Wie bereits das vierte und fünfte implizite Diskursversprechen so ist auch dieses, und noch gesellschaftsrelevanter als jene, ein Verschmelzungspunkt von „Gesinnungsethik“ und „Verantwortungsethik“: ein moralphilosophischer Brennpunkt des *ganzen* ethischen Geistes, in dem moralische Prinzipien- und praktisches Weltwissen zusammenkommen. Schließlich können wir als praktisch Handelnde wissen – Max Weber hat dieses Wissen idealtypisch am Beruf des Politikers entfaltet⁶⁸ –, daß die gesellschaftliche und schon die alltägliche zwischenmenschliche Praxis vielfach nicht im Sinne argumentativer Dialoge abläuft, daß sie vielmehr von nondialogischen, ja antidialogischen Verhaltensweisen *und* ebensolchen Verhältnissen dominiert sein kann: von List, Lüge, Betrug und Gewalt. Was dann?

7.) Angesichts antidialogischer und somit moralwidriger Situationen oder Verhältnisse weiß der ernsthafte Diskurspartner, daß sein Versprechen, sich um eine praktische Realisierung der Diskursergebnisse zu bemühen, auch eine strategische Implikation haben kann – oder sogar sollte. Denn er weiß sich mitverantwortlich für die Überwindung der vorgefundenen Diskurs- und Moralwidrigkeiten bzw. dafür, diese zu neutralisieren oder gar aufzulösen. Immer dann nämlich, wenn sich deutlich zeigt, daß ein argumentativer Dialog mit Diskursverweigerern oder *angesichts*

⁶⁶ Jonas, 1979, KGA I/2, Erster Teilband., S. 196.

⁶⁷ Zur Verortung von Jonas' Verantwortungsbegriff in seiner Ontologie des Lebens und zum diskursbezogenen Sinn der Möglichkeit von Verantwortung: Bernadette Herrmann, „Hans Jonas' frühe Grundlegung der Verantwortungsethik. Komplementarität von ontologischer Freiheit und moralischer Verantwortung“, in: D. Böhler, H. Gronke u. B. Herrmann (Hg.), *Mensch – Gott – Welt. Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*, Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2008, S. 73-88. Vgl. Horst Gronke, „Phänomenologie und Ontologie – Wie philosophiert Hans Jonas?“, in: ebd., S. 269-290. Ders., „Einleitender Kommentar“, in: KGA I/1: *Organismus und Freiheit*, bes. S. CXL ff., vgl. S. CXXVII ff.

⁶⁸ Max Weber, „Politik als Beruf“, in: ders., *Gesammelte Politische Schriften*, hg. von J. Winckelmann, Tübingen 1958 (zit.: Weber, 1958), S. 505-560, bes. S. 549 ff.

diskurszerstörerischer Machtstrukturen, wo Macht in Gewalt umgeschlagen ist, sinnlos ist oder doch erfolglos sein dürfte – immer dann wird der ernsthafte Diskurspartner nach *moralischen Strategien* suchen. Genauer: nach solchen Strategien, die sowohl erfolgfähig als auch so vernunft- und moralaffin sind, daß sie die begründete Zustimmung *aller* glaubwürdigen Argumentationspartner fänden, welche die gegebene nondialogische, moralwidrige Handlungssituation analysieren würden. In dem Extremfall, daß ein Moral- und Diskursfreund ganz allein gegen eine diskurs- und moralfeindliche Umwelt stünde, wäre er ganz auf sein Gewissen angewiesen, d. h. auf einen Gewissensdiskurs, der aber – nach „bestem Wissen und Gewissen“ urteilend – auch in größter Einsamkeit einen argumentativen Konsens aller Diskurspartner *als* solcher beansprucht und sucht.⁶⁹

Kurzum: Als Diskurspartner *in der realen Welt* mit Diskurs- und Moralbarrieren oder auch Diskurs- und Moralzerstörungen können wir wissen, daß wir im Sinne des sechsten Dialogversprechens zu einem weiteren Versprechen verpflichtet sind, nämlich dazu, *mitverantwortlich* zu sein für die Entwicklung, sodann für die strikt argumentative Prüfung und schließlich für die, möglichst wenig Schaden anrichtende, Durchsetzung einer *Konterstrategie*. Und darin besteht das siebte implizite Versprechen eines glaubwürdigen Diskurspartners. Denn ein solcher weiß, daß er, bei aller diskursiven Sorgfalt und selbstkritischen Gewissenhaftigkeit, dazu bereit sein muß, sich nötigenfalls die Hände schmutzig zu machen.⁷⁰ Das ist das Thema des Kapitels B.

Soweit habe ich verpflichtende Sinnbedingungen des Diskurses und damit wesentliche Elemente des Moralischen aus unserem Handlungswissen *als* Kommunizierende und Denkende rekonstruiert und ihre Verbindlichkeit dargelegt, so daß gilt: Wer etwas geltend macht, etwa eine Behauptung oder eine Frage vorbringt, aber die Dialogversprechen nicht einzulösen versucht oder auch nur ihre Gültigkeit und Verbindlichkeit in Zweifel zieht, der verstrickt sich in einen *pragmatischen Selbstwiderspruch*, er negiert eine Sinnbedingung der Argumentation. Er büßt, jedenfalls hinsichtlich seiner jeweiligen Äußerung, die Glaubwürdigkeit als Diskurspartner ein und scheidet insoweit aus dem argumentativen Diskurs aus. Am Beispiel des zentralen Glaubwürdigkeitsanspruchs habe ich skizziert, wie ein Gültigkeits*erweis* und Verbindlichkeit*erweis* der hier rekonstruierten (vielleicht aber bezweifelten) Sinnbedingungen möglich ist. In dem Buch *Verbindlichkeit aus dem Diskurs* ist dieser Erweis dialogisch durchgeführt, nämlich im Sinne der Frage: >Kannst du z. B. das hier aufgedeckte Dialogversprechen X ohne Widerspruch zu dir *als* glaubwürdigem Diskurspartner bezweifeln?<.⁷¹ Daher hoffe ich, daß sich auch aus der behutsamen Skepsis, die m. E. in dem Diskursmeliorismus des Bergener Philosophen Gunnar Skirbekk am Werke ist⁷², kein sinnvoller Zweifel an einer der hier rekonstruierten Sinnbedingungen des Diskurses ableiten läßt.

⁶⁹ Dazu meine Erörterung in: K.-O. Apel, D. Böhler u. K. Rebel (Hg.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Studentexte*, Bd. 2, Weinheim/Basel 1984, S. 347-355, bes. S. 351 ff. Eindrückliches Beispiel für die Umsetzung eines Gewissensdiskurses in notwendiger Einsamkeit ist Fritz Bauers Engagement zur Aufsuche und Inhaftierung Adolf Eichmanns. Vgl. Ronen Steinke, *Fritz Bauer oder Auschwitz vor Gericht*, München/Zürich 2013, bes. S. 18 ff.

⁷⁰ Vgl. Böhler, 2013/2014, S. 350-363, 401-405, 413-417 und 298 f.

⁷¹ Böhler, 2013/2014, S. 267-299 und 316-31; vgl. S. 300-316 u. ö.

⁷² Gunnar Skirbekk, *Praxeologie der Moderne. Universalität und Kontextualität der diskursiven Vernunft*, Weilerswist 2002. Vgl. hier: Anm. 39.

Welche moralischen Gehalte sind es, die von der sinnkritischen Reflexion auf die vom Diskurspartner vorausgesetzten Dialogversprechen aufgewiesen werden können? Es sind etwa: Achtung der Menschenwürde und Menschenrechte, Pflicht zur Bewahrung und Verbesserung der sozialen und ökologischen Lebensbedingungen etc., schließlich die Pflicht zur Durchsetzung der zu diesem Zweck geführten Diskurse bzw. ihrer Ergebnisse.

Mit dieser Besinnung auf den Dialog, besser: auf uns *als* Partner im Dialog der Argumente, läßt sich als verbindlich erweisen, wozu Hans Jonas motiviert: die Pflicht der Mitverantwortung für die Welt und ein menschenwürdiges Leben; theologisch gesprochen: für die bedrohte Schöpfung und den Menschen als Gottes Ebenbild. In diesem Sinne spricht der Philosoph Jonas, dem es darum zu tun ist, „unsere Pflicht gegen die Nachwelt und die Erde unabhängig vom Glauben zu begründen“⁷³, von „Schöpfung“, was einen Schöpfer voraussetzt. Vielleicht sogar einen „Allmächtigen“? So bekennen die Juden, dann die Christen und schließlich die Muslime traditionell Gott.

Doch ist die Rede von Gott als Allmächtigem weithin, bis in die moderne Kunst⁷⁴, zur Debatte gestellt. Denn es stellt sich die Frage, ob „Allmacht“, jedenfalls in bezug auf die *geschichtliche Welt*, ein Begriff ist, der zu sinnvoller Rede taugt, sei es zum glaubwürdigen Bezeugen, sei es gar zum argumentativen Überzeugen.⁷⁵ Beides sei eigentlich nicht der Fall, argumentiert Hans Jonas. Denn – erstens - beziehe sich Macht immer auf Andere und auf möglichen Widerstand, so daß wir von ‚Allmacht‘, zumindest in bezug auf die gesellschaftliche und geschichtliche Welt, nicht sinnvoll reden können.⁷⁶ Und wären wir – zweitens – glaubwürdige Diskurspartner, wenn wir diesen Begriff auf Gott bezögen, indem wir ihn als den „*Herrn der Geschichte*“ deuteten, so daß wir ihm damit implizit die Verantwortung für deren Gang, jedenfalls im Großen und Ganzen, zusprächen? Also z. B. auch für Auschwitz? Wir, die wir von

⁷³ So der Titel von Jonas' Vortrag auf dem 88. Deutschen Katholikentag (München 1984), in: KGA I/2, Erster Teilband, S. 515-528.

⁷⁴ Vgl. z. B. Eugen Kogon, Johann Baptist Metz u. a., *Gott nach Auschwitz, Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk*, Freiburg i. Br. 1979; Günther Schiwy, *Abschied vom allmächtigen Gott*, München 1995; Thomas Rusche, Tom Beege u. Andrea Fromm (Hg.), *Vom Allmächtigen zum Leibhaftigen. Religiöse Motive in der SÖR Rusche Sammlung Oelde/Berlin*, Apolda 2015/16.

⁷⁵ Diese Unterscheidung trifft Hans-Joachim Höhn in seinem Aufsatz „Glaubwürdigkeit und Plausibilität. Religion im Diskurs“, in: J. O. Beckers, F. Preußger u. Th. Rusche (Hg.), *Dialog – Reflexion – Verantwortung. Zur Diskussion der Diskurspragmatik*, Würzburg 2013, S. 422 f.

⁷⁶ Vgl. Hans Jonas, „Der Gottesbegriff nach Auschwitz“, in: KGA III/1, S. 418-423, ferner S. 182-187 u. 398 f. Dazu S. XLI f., LXI-LXVII. Philosophisch und theologisch erhellend dazu: Michael Bongardt, „Immanente Religion oder idealistische Spekulation? Zum Verhältnis von Gott und Mensch im ‚Gottesbegriff nach Auschwitz‘ von Hans Jonas“, in: D. Böhler, H. Gronke u. B. Herrmann (Hg.), *Mensch – Gott – Welt. Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*, Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2008, S. 173-189.

Holm Tetens bringt jetzt starke Argumente für einen postleibnizschen Theismus vor: H. Tetens, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015 zit.: Tetens, 2015). Insbesondere via negationis des „Naturalismus als Metaphysik“ münzt er dessen Schwierigkeiten, nachdem er sie sinnkritisch als Aporien entlarvt hat, in „Stärken des Theismus“ um. Ohne wie die Verfechter von Gottesbeweisen davon zu träumen, den Theismus zu „beweisen“, kann er m. E. jedoch – und darin im Einklang mit dem Theisten Hans Jonas – die *Möglichkeit* Gottes beweisen und diese als „vernünftige Hoffnung“ rechtfertigen. Und zwar so, daß er Gott auch eschatologisch als Erlöser von den „Übeln und Leiden in der Welt“ als denkbar demonstriert. Freilich ist es m. E. kein sinnvoller, glaubwürdiger Diskursbeitrag, nach Auschwitz und im Blick darauf mit Bonhoeffer zu behaupten, daß Gott „;noch aus dem Bösesten Gutes entstehen lassen will [!] und kann“. Die Sinngrenze eines idealistischen Theismus ist m. E. die Geschichte, denn eine rationale Geschichtstheologie ist m. E. ebenso sinnwidrig wie die Annahme einer *Leiblichkeit* Gottes, des *Ewigen* (vgl. Christoph Markschies, *Gottes Körper. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike*, München 2016).

Auschwitz wissen, also die politische Erfahrung des Völkermords an Israel, das sich als Bundesvolk Gottes versteht, gemacht haben?⁷⁷

Und können wir Gott als den Allmächtigen bezeugen, der seine Schöpfung durch die Geschichte hindurch hüten und bewahren kann? Wir sind ja diejenigen, die – drittens – wissen, daß wir die Schöpfung sowohl mit Atomwaffen und durch Großeinsatz von Kernenergie zerstören können als auch durch unseren „normalen“, Natur und Klima zerstörenden, technischen Fortschritt. Können wir, *als* glaubwürdige Dialogpartner, dieses Wissen *im* Diskurs *mit* dem Glauben an Gott als Herrn der Geschichte vereinbaren?⁷⁸

4. Gibt es – auch für den Fortschrittsfreund – schlagende Gründe zur ökologischen Praxis des Verzichts und der Risikobegrenzung?

Hans Jonas ist kein Technikfeind, denn er weiß: Ohne modernste Technologien könnte die explosiv angewachsene Menschheit auf der begrenzten Erde gar nicht ernährt werden. Er weiß auch: Ohne Bereitschaft zur Übernahme von Risiken, also zum Umgang mit Projekten, die Folgekosten nach sich ziehen, lassen sich kaum neue Technologien entwickeln. Deshalb fragt er, welcherlei Risiken verantwortbar sind. Zur Beantwortung entwirft er zwei Gedankenexperimente: ein weiches, für unzumutbare Folgekosten sensibilisierendes, und ein geltungslogisches. Ersteres ist eine „Heuristik der selbstlosen Furcht“, nämlich ein Worst-Case-Szenario zur Ermittlung dessen, „was wir wirklich schätzen“ und eigentlich wollen. Denn „wir wissen erst, *was* auf dem Spiele steht, wenn wir wissen, *daß*

⁷⁷ In dem Berliner religionsphilosophischen Colloquium mit Hans Jonas (von 1992) schlug Albrecht Wellmer zwei Deutungen von dessen „Mythos vom leidenden und werdenden Gott“ vor. Die zweite Deutung besagt, daß dieser Mythos „ununterscheidbar“ sei „von einer Position radikaler Endlichkeit“, nämlich zumal deshalb, weil der „Begriff des Geistes [...] an individuierte – endliche – Einzelwesen geknüpft ist“, und zwar konstitutiv. Dem trage Jonas damit Rechnung, daß er den (endlichkeitswidrigen) Begriff der *Allmacht* als sinnlos verwirft. Analog dazu müsse aber auch der Begriff der *Allgüte* verworfen und die Idee des Guten so verendlicht werden, wie Jonas es „mit der Idee Gottes unternommen hat“. Vgl. A. Wellmers Beitrag zu „Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas“, in: D. Böhler (Hg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München 1994, S. 179-184; vgl. ders., in: *Endspiele: Die unveröhnliche Moderne*, Frankfurt a. M. 1993, S. 250-256.

Unmittelbar nach dem Vortrag erkannte Hans Jonas diese Argumentation zwar als „sehr, sehr gut“ an, bat aber, wie auch nach Matthias Lutz-Bachmanns Vergleich des Leidens, Werdens und der Ohnmacht Gottes in der christlichen Trinitätstheologie mit Jonas' Gottesbegriff nach Auschwitz, um Verständnis für die vorläufige Antwort bzw. um Dispens zugunsten einer hinlänglichen „Verarbeitung“ des Arguments.

Mir erscheint das Plädoyer für eine Position radikaler Endlichkeit bereits als Interpretation schwierig, weil sie den transzendentalen, daher Endlichkeitsthesen qua Gültigkeitsanspruch überschreitenden bzw. einklammernden, Elementen von Jonas' Denken nicht gerecht wird. Man denke z. B. an seine ‚Aufhebung‘ der Gottesbeweise in der Annahme „einer unabhängigen Existenzform der Wahrheit“, die eine „mentale“ „Präsenz des Vergangenen“, und zwar „eine ewige“, ermögliche. (Vgl. H. Jonas, „Vergangenheit und Wahrheit. Ein später Nachtrag zu den sogenannten Gottesbeweisen“, in: KGA III/1, S. 445-457, bes. S. 454 ff.)

Grundsätzlich stößt eine radikale Endlichkeitsposition, die als solche undialektisch ist, an die Sinn Grenzen eines Diskursbeitrags: Der *glaubwürdige leibhaftige Diskurspartner* muß nicht allein seine Endlichkeit, sondern auch die Idealität, mithin die Endlichkeitsüberschreitung, der vorausgesetzten *Ansprüche auf Gültigkeit* seiner Argumentation und der vorausgesetzten Dialogversprechen (hier Abschnitt 3.1) berücksichtigen und ihr in seinem Argument gerecht werden. Er muß in seiner Rede dem Rechnung tragen, daß er *als* Diskurspartner zugleich ein *endliches*, die Endlichkeit berücksichtigen sollendes *Wesen* und ein *Subjekt* von endlichkeitstranszendierenden *Gültigkeitsansprüchen* ist, die einzuholen er implizit versprochen hat.

Überflüssig zu sagen, daß eine radikale Endlichkeitsposition unvereinbar mit einer Theologie ist, die Gott als Ewigen bezeugt. Jonas hat daran festgehalten.

⁷⁸ Vgl. Johann Michael Schmidt, „Schöpfung Gottes – Verantwortung des Menschen“, in: J. O. Beckers, F. Preußger u. Th. Rusche (Hg.), *Dialog – Reflexion – Verantwortung. Zur Diskussion der Diskurspragmatik*, Würzburg 2013, S. 443-450. Auch: Tetsuhiko Shinagawa, „Der nicht omnipotente Gott und die menschliche Verantwortung“, in: ebd., S. 427-442.

es auf dem Spiele steht“.⁷⁹ Freilich könne eine solche „moralische Phantasie“, wie sie schon sein Freund Günther Anders im Blick auf die enormen, nie exakt prognostizierbaren Umwälzungen und die davon eröffneten Handlungsmöglichkeiten des technischen Zeitalters gefordert hatte⁸⁰, „nicht das letzte Wort in der Suche nach dem Guten“⁸¹ sein. Daher entwickelt er eine Universalisierbarkeitsprobe, nämlich das „Denkexperiment“ über das „Element der Wette im Handeln“. Hier prüft er, ob die lebensweltlich ethische Intuition, man dürfe das nicht verwetten bzw. aufs Spiel setzen, was anderen gehört, als *allgemeine* Handlungsmaxime gültig und verbindlich sein könne.⁸² Dieses Gedankenexperiment hat die Form eines moralischen Selbstgesprächs, eines argumentativen Diskurses, den ein Gewissenhafter mit sich selber führt. Dieser weiß, daß manche Handlungsweisen in der hochtechnologischen Zivilisation eine nicht begrenzbar Auswirkungsdimension haben können. Zudem weiß er, daß eine Prognose ihrer Auswirkungen unsicher bleibt.⁸³

Die gedankenexperimentelle Krieriensuche führt zu folgendem Ergebnis: Ein Risiko, welches „das Ganze der Interessen der betroffenen Anderen“, vor allem ihr Leben, umfaßt, darf niemand eingehen.⁸⁴

Als Zusatzargument führt Jonas an, daß die großen Wagnisse der Technologie lediglich für einen Fortschritt, eine gewisse Verbesserung, unternommen würden und daher nur einen „melioristischen“ Status hätten.⁸⁵ Sie stünden, wie auch die medizinische Forschung – das zeigt er in der Studie „Über Versuche an menschlichen Subjekten“⁸⁶ – im Dienste gesellschaftsvertraglichen Nutzens und Gemeinwohls⁸⁷, keineswegs aber dienten sie höchsten Werten (mit Prinzipienstatus), wie es die Würde des Menschen und die Permanenz der moralfähigen Gattung, der Menschheit, sind.⁸⁸

Aus diesem Grunde gilt es, wie im Sinne der transzendental-diskurspragmatischen Ethikbegründung hinzuzufügen ist, die möglichen Folgelasten am Diskurs-Konsenskriterium zu prüfen:

„Wären die Folgen mit den konsenswürdigen Argumenten vereinbar, wie sie z. B. die Betroffenen vorbringen können? Könnten auch die Betroffenen die Folgelasten mit guten Gründen noch akzeptieren?“

Daß wir ein solches Einverständnis müssen annehmen können, macht Jonas, fast wie ein Diskursethiker und übrigens vor Habermas, zum Kriterium. Denn „erst die Einbeziehung der Anderen in meine ‚Wette‘ macht Leichtsin unannehmbar“⁸⁹. Wenn wir aber die Anderen, die Zukünftigen in

⁷⁹ Jonas, 1979, in: KGA I/2, Erster Teilband, S. 67, 66 und 15. Dazu, und zwar im Sinne des Postulats einer Durchdringung des modernen Forschungs-Fortschritts-Diskurses mit dem ethischen Humanitäts-Diskurs: Wolfgang Frühwald, „Die Verantwortung für das Leben. Grenzüberschreitung und Fortschritt in der Wissenschaft“, in: D. Böhler, H. Gronke u. B. Herrmann (Hg.), *Mensch – Gott – Welt. Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*, Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2008, S. 25-38.

⁸⁰ Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, München 1956, S. 15 ff. und 267 ff.

⁸¹ Jonas, 1979, in: KGA I/2, Erster Teilband, S. 67.

⁸² Ebd., S. 80-88, vgl. S. 235 ff. Dazu S. XL ff.

⁸³ Ebd., S. 70-72

⁸⁴ Ebd., S. 84

⁸⁵ Ebd., S. 84 und KGA I/1, S. 413 f.

⁸⁶ Jonas, 1979, in: KGA I/2, Erster Teilband, S. 391-439.

⁸⁷ Ebd., S. 401-414.

⁸⁸ Ebd., S. 100, 102 f., 419 f.

⁸⁹ Ebd., S. 82. Dazu S. XLVI f.

den politischen Diskurs einbeziehen, so sei eines evident: „Kein Einverständnis zu ihrem Nichtsein oder Entmenschlichkeit ist von der Menschheit der Zukunft erhältlich noch auch supponierbar“⁹⁰.

Auf diese Weise erhärtet Jonas die in seinem Gedankenexperiment vorausgesetzte Motivation zur Zukunftsverantwortlichkeit. Unter der Voraussetzung, daß man überhaupt zur Moralität und damit zur überinstitutionellen Verantwortungsbereitschaft verpflichtet ist, holt er damit seinen Imperativ der Zukunftsverantwortung ein, der „*unsere* Grundpflicht gegenüber der Zukunft der Menschheit“⁹¹ zum Ausdruck bringt:

„Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“⁹².

Mit dem sehr ungenauen und, wie Apel 1986 in Gegenwart von Jonas geltend machte, zukunftsethisch und emanzipatorisch ergänzungsbedürftigen Begriff⁹³ „echtes menschliches Leben“ meint Jonas freilich eine Existenzweise, die imstande ist, der Verantwortlichkeit gegenüber „der *Idee des Menschen*“ gerecht zu werden. Diese Idee ist „ontologisch“, auf das Sein bezogen. Sie fordert das Dasein von Menschen in der Welt.⁹⁴ Und sie ist normativ gehaltvoll, weil sie eine zwifache und doppelt adressierte *Verpflichtung* einschließt: Sie verpflichtet uns sowohl ökoethisch bzw. ökopolitisch als auch anthropo-ethisch bzw. moralisch im engeren Sinne:

- Ökologisch enthält diese Idee die Pflicht, eine „Weiterwohnlichkeit der Welt“ und darüber hinaus den Erhalt der Schöpfung als Fülle des organischen Lebens zu gewährleisten.
- Spezifisch moralisch verpflichtet sie dazu, den künftigen Menschen die Möglichkeit ihrer Menschenwürde mitsamt ihrer realen, also auch ökologischen und bioethischen, Verantwortungsfähigkeit in der Welt sicherzustellen.

Die Idee des Menschen ist auch hinsichtlich ihrer Adressaten zugleich auf Zukunftsverantwortung bezogen. Sie verpflichtet nicht nur die Zeitgenossen, sondern ebenso die *Späteren*, ihrer eigenen Menschenwürde als Ebenbilder Gottes, sprich als Mitverantwortlicher für die Schöpfung, gerecht zu werden. Es geht darum, daß sie ihre „Pflicht gegen das Sosein der Nachkommen“ *als* solcher erfüllen, die ebenso zur Mitverantwortung für die Zukunft berufen sind, wie die gegenwärtig Lebenden.⁹⁵

Freilich bleibt bei Jonas offen: Wer oder was gehört zum „echten menschlichen Leben“? Wem, d. h. welchem Kreis von Lebewesen, schulden wir die Achtung menschlicher Würde?

Das sei an dem konfliktbeladenen Problem veranschaulicht, ob es mit der Idee des Menschen bzw. dem Menschenwürdegebot vereinbar ist, embryonale menschliche Stammzellen zu Forschungszwecken zu töten, zu „verbrauchen“. Das heißt aber zu einem Zweck, der doch den Legitimitätsanspruch bei sich führt, ein allgemeines Menschengut zu sein, das sich als solches nicht auf Partikularinteressen zurückführen lasse.

⁹⁰ Ebd., S. 85.

⁹¹ Ebd., S. 94.

⁹² Ebd., S. 40.

⁹³ K.-O. Apel, „Verantwortung heute – nur noch Prinzip der Bewahrung und Selbstbeschränkung oder immer noch der Befreiung und Verwirklichung von Humanität?“. Wiederveröffentlicht in: Apel, 1988, S. 179-216.

⁹⁴ Jonas, 1979, in: KGA I/2, Erster Teilband, S. 96.

⁹⁵ Ebd., S. 96, 100, 196 f.

5. Wie weit reichen Verantwortungspflicht und Menschenwürde? Im Zweifel für Menschenwürde – auch der Embryonen

Wenn wir das Gedankenexperiment der Wette und damit Jonas' neuen Verantwortungsimperativ in Sachen Präimplantationsdiagnostik (PID) und „verbrauchende“ Forschung an embryonalen menschlichen Stammzellen geltend machen, so drängt sich der Einwand auf, daß die umstandslose Anwendung jenes Gedankenexperiments hier das eigentliche Problem überspringe⁹⁶: Ob nämlich das Ganze der künftigen Interessen von Embryonen und auch von Embryonen *in vitro* moralisch zu berücksichtigen sei, ob also Embryonen ein moralischer Status mit Anspruch auf Menschenwürdeschutz zukomme, ist ja strittig. Jedenfalls herrscht bereits über die Frage nach dem Anfang menschlichen Lebens im öffentlichen Diskurs faktisch Dissens.

Spätestens an diesem Dissenspunkt ist offenkundig ein *Verbindlichkeitsverweis* erforderlich, der auch den argumentationsbereiten Skeptiker oder den Andersmeinenden einbezieht und sowohl das skeptische Argument entkräftet als auch das Begründungsdefizit von Jonas überwindet. Für die Begründungsarbeit würde das bedeuten: Erforderlich ist ein nicht-metaphysischer und nicht-intuitionistischer Weg, weil eine metaphysische und ebenso eine intuitionistische Theorie, die als solche einen stark falliblen Status hat und mit Recht (als bloß spekulativ oder bloß subjektiv) bezweifelt werden kann. Im Ergebnis stellt sie – wir haben auf Jonas' selbstkritische Einschätzung anfangs hingewiesen – bloß „eine Option [...] zur Wahl“⁹⁷. Zudem darf der Argumentationsweg nicht etwa *deduktiv* sein, weil sich solche Ableitungen einer moralischen Sollensvorschrift in der Ausweglosigkeit eines Begründungstrilemmas verlieren.⁹⁸

Aber was für eine unwiderlegbare Begründung gäbe es dann?

Offen steht der sokratische Weg der aktuellen Reflexion *in* dem gerade geführten Diskurs *auf* die Sinnbedingungen eines argumentativen Dialogs. Das ist die Besinnung darauf, daß man auch mit seinem Etwas-Bezweifeln bereits in einem argumentativen Dialog mit Anderen ist und daß man im Dialog der Argumente auch die eigene Zweifelsthese müßte ver-antworten können.

Wer etwas geltend macht, und sei es einen Zweifel, und sich damit Anderen gegenüber rechtfertigen will/soll, ist nämlich einsehbar und unbestreitbar dazu verpflichtet, die Möglichkeit der Rechtfertigung, also der dialogförmigen Verantwortung, zu erhalten. Das aber heißt, er ist zunächst gehalten, „das Ganze der Interessen“ von (möglichen) Anspruchssubjekten nicht aufs Spiel zu setzen, sondern deren Rechte im Diskurs zu berücksichtigen. Und letztlich ist er verpflichtet, die „Idee des Menschen“, welche nicht allein die Bewahrung der Gattungsexistenz, sondern auch die Hütung der

⁹⁶ Dieses Argument verdanke ich Jens Peter Brune.

⁹⁷ S. o., Anm. 9. – Für eine Analyse von Jonas' Begründungsargumenten und seiner Stellung zur Transzendentalphilosophie: Vittorio Hösle, „Hans Jonas' Stellung in der Geschichte der deutschen Philosophie“, in: Chr. Wiese u. E. Jacobson (Hg.), *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Berlin/Wien 2003, bes. S. 48 ff.; ders., „Ontologie und Ethik bei Hans Jonas“, in: D. Böhler (Hg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München 1994, bes. S. 110-118 und 121 f. Sowie: Dietrich Böhler, „Einleitender Kommentar“, in: KGA I/2, Erster Teilband, bes. S. XLIII-LIX.

⁹⁸ Vgl. Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968, S. 11-15; Wolfgang Kuhlmann, „Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen möglich?“, in: K.-O. Apel, D. Böhler u. K. Rebel (Hg.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Studentexte*, Bd. 2, Weinheim/Basel 1984, S. 572-605.

Menschenwürde und Moralfähigkeit einschließt, in seinen Entscheidungen zur Geltung zu bringen. Negativ ausgedrückt: Solange nicht mit Sicherheit ausgeschlossen werden kann, daß gravierende Einwände gegen eine Handlungsweise möglich sind – etwa aus der Perspektive von Embryonen –, solange besteht die grundsätzliche Verpflichtung, den Rechtfertigungsdialog und das Irrenkönnen *in concreto* ernst zu nehmen, statt in eine folgenirreversible Handlungsweise, die nicht irren dürfte, überzugehen.⁹⁹

Demnach würde als verbindlich gelten: *Im Zweifel für die Verantwortung* (als Sich-im-Dialog-Verantworten-Können) und damit für das Leben und die Menschenwürde. Diese Pflicht zur Hütung der Verantwortungsmöglichkeit erstreckt sich auch auf den Diskurs über menschliche Embryonen und den Umgang mit ihnen.

Mit Blick auf Jonas' Gedankenexperiment über die Wette im technologischen Handeln ergibt sich als Antwort auf die Warum-unbedingt-Frage – „warum sind wir auch zur Mitverantwortung für die Lebensrechte von Embryonen verpflichtet?“ – dieser Verbindlichkeitserweis:

- Eine Technologie, deren Einsatz mit dem Risiko verbunden ist, das Ganze der möglichen Interessen moralisch anspruchsberechtigter Wesen aufs Spiel zu setzen, ohne dadurch zur Rettung der Menschheit beizutragen, ist moralisch nicht zu verantworten, weil wir einen Einsatz, der solche Wesen definitiv aus dem Diskurs ausschließen würde, nicht mit unseren Pflichten als Diskurspartner (Geltungsansprüche und implizite Dialogversprechen) vereinbaren könnten.
- Präimplantationsdiagnostik und verbrauchende Embryonenforschung setzen das Leben von Menschen-Embryonen aufs Spiel, ohne zur Rettung der Menschheit beizutragen.
- Ob Embryonen moralisch anspruchsberechtigte Wesen sind, ist zwar noch nicht eindeutig geklärt und faktisch umstritten (faktischer Dissens, faktisches Unwissen).
- Solange aber nicht mit Sicherheit ausgeschlossen werden kann, daß gravierende Einwände gegen eine Handlungsweise möglich sind, bleibt für uns als Argumentationspartner wie auch für alle möglichen Argumentationspartner die grundsätzliche Pflicht bestehen, die Möglichkeit der Verantwortung zu wahren *und* die Irrtumsfähigkeit in konkreten Fragen ernst zu nehmen, statt eine folgenirreversible, menschliches Leben auslöschende, daher nicht irrendürfende Handlungsweise zu wählen.

Es gilt folglich: *Im Zweifel für das Leben und die Nichtverfügbarkeit von Embryonen.*

6. Ist ein Verbindlichkeitserweis nötig?

Es ist also möglich, Jonas' ökoethischen und anthropologisch-bioethischen Imperativ der Zukunftsverantwortung als gültig und verbindlich zu erweisen, wenn dieser nicht allein auf intuitionistische und metaphysische Annahmen gestützt wird, sondern den dialogreflexiven Härtetest – „ist der Zweifel an seiner Verbindlichkeit ein sinnvoller Diskursbeitrag?“ – bestehen kann.

Ist aber ein solcher Erweis überhaupt nötig?

⁹⁹ Für Klärungen danke ich Jens Peter Brune.

Ja, denn anderenfalls bliebe nur der Rückzug auf eine mehr oder weniger anempfohlene „Option“ der Zukunftsverantwortlichkeit. Eine solche bindet aber den Skeptiker nicht, auch nicht den argumentationswilligen Skeptiker in uns. Dann bliebe am Ende doch nur jenes Weiche, das Jonas im Vorwort von *Das Prinzip Verantwortung* als die bloße „Watte guter Gesinnung und untadeliger Absicht“ mit Recht zurückweist: „Etwa härteres ist vonnöten“. Auch hinter einem Appell an die gute Gesinnung und hinter einer entsprechenden Entscheidung müßten intersubjektiv gültige Gründe stehen. Anderenfalls bliebe die Prinzipienfrage ‚Warum moralisch und also zukunftsverantwortlich sein?‘ ohne Antwort. Die Prinzipien-Unfähigkeit des Zeitgeistes hätte das letzte Wort. Einsehbarer Verbindlichkeit gäbe es nicht. Die Ethik fiel zurück auf die moderne „Komplementarität“ von arationaler Wertentscheidung und wertfreier Rationalität, die Jonas 1968 und 1979 kritisiert¹⁰⁰ und Apel 1967/73, 1981/84 etc. als Dilemma des „westlichen Komplementaritätsschemas“ analysiert hat. Dieses lasse sich durch reflexive Letztbegründung aufheben, weil „die ‚Objektivität‘ der wertfreien Wissenschaft selbst noch die intersubjektive Geltung moralischer Normen voraussetzt.“¹⁰¹

B

Zur verantwortungsstrategischen Situationsfrage: Recht auf Leben – in der Dialektik von idealem Diskurs und not-wendiger Selbstbehauptung¹⁰²

Allen, die im eigenen Interesse und mit Anspruch auf Lebensrecht handeln, auch all denen, die darüber hinaus zukunftsverantwortlich engagiert sind, nicht allein ‚Greenpeace‘, stellt sich das, sagen wir, erfolgsverantwortungsethische oder Max-Weber-Problem, wie sie ihre (legitimen) Ansprüche in antagonistischen Situationen und widrigen Macht- bzw. Konkurrenzverhältnissen durchsetzen können:

„Keine Ethik der Welt kommt um die Tatsache herum, daß die Erreichung ‚guter‘ Zwecke in zahlreichen Fällen daran gebunden ist, daß man sittlich bedenkliche oder mindestens gefährliche Mittel und die Möglichkeit oder auch die Wahrscheinlichkeit übler Nebenerfolge mit in den Kauf nimmt“.¹⁰³

Diese Dilemma-Erkenntnis ist unbestreitbar. Doch behauptet Weber zudem, daß „keinerlei (rationales oder empirisches) Verfahren“ eine Entscheidung in den „so einfachen Fragen“ herbeiführen könne, „inwieweit ein Zweck die unvermeidlichen Mittel heiligen solle“, oder „inwieweit die nicht gewollten Nebenerfolge in den Kauf genommen werden sollen“, und drittens, „wie Konflikte zwischen mehreren

¹⁰⁰ Jonas, 1979, in: KGA I/2, Erster Teilband, S. 59 f.; ders., *Socio-Economic Knowledge and Ignorance of Goals*, in: KGA I/2, Zweiter Teilband, S. 5-33.

¹⁰¹ Apel, 1973, Bd. II, S. 395; vgl. S. 358-435; ders., Studien in: K.-O. Apel, D. Böhler u. K. Rebel (Hg.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Studentexte*, Weinheim/Basel 1984, Bd. 1, S. 109 f., 127 ff., 131-136; Bd. 2, S. 621 ff., 632 ff., und ebd. Wolfgang Kuhlmann, S. 545-605.

¹⁰² Mit der hier vorgetragenen Erörterung, deren Grundgedanken skizziert sind in *ARSP – Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 2017, Heft 2, S. 259-271, verbindet sich Dank an Professor Joachim Perels. Sowohl seiner Aufdeckung und kritischen Rekonstruktion der Fortwirkung des Nationalsozialismus in der alten Bundesrepublik wie auch seiner Würdigung des jüdisch-christlichen Geistes, der den deutschen Widerstand motivierte, verdanke ich erheblich mehr, als sich hier, sei es im Text, sei es in Fußnoten, anzeigen läßt. Vgl. Perels, 1999, Perels, 2004, und Perels, 2013 (siehe Bibliographie) und aktuell zusammenfassend: S. Begalke, C. Fröhlich u. S. A. Glienke (Hg.), *Der halbierte Rechtsstaat. Demokratie und Recht in der frühen Bundesrepublik und die Integration von NS-Funktionselementen*, Baden-Baden 2015.

¹⁰³ Max Weber, „Politik als Beruf“, in: Weber, 1958, S. 552.

in concreto kollidierenden [...] Zwecken zu schlichten seien“. Derlei sei „ganz und gar die Sache der Wahl oder des Kompromisses.“¹⁰⁴

Schickt man sich an, diesen fast gnostischen Dualismus, der einem „unüberbrückbaren Kampf, so wie zwischen ‚Gott‘ und ‚Teufel‘“ gleichkomme¹⁰⁵, diskursiv, und zwar moralisch, zu überwinden, so wandelt sich Webers Problem. Gesucht wird dann eine *Vermittlung* von moralischen Ansprüchen/Forderungen und strategischem Erfolgskalkül. Nunmehr steht man vor der Frage:

Wie kann, in genau der gegebenen Situation S, gekennzeichnet durch antagonistische, und zwar moralwidrige Handlungsbedingungen, *erfolgreich* und (noch) *moralisch legitim* gehandelt werden?

Konkret stellt sich diese Frage freilich von Situation zu Situation anders, also in einem konstitutiven Plural. Die Antwort verlangt vorab eine sorgsame, diskursive Situationsanalyse. Mit einem fertigen Handlungsschema, das jeweils nur auf die besonderen Bedingungen anzuwenden wäre, ist wenig getan. Jede „Situationsanalyse“ ist aber abhängig von Interpretationen und Fragestellungen, in die vorweg Wertungen und Interessen eingegangen sind, so daß schon bei der Situationsbeschreibung sowohl ein hermeneutischer, situativ praktischer als auch ein kritisch praktischer *Diskurs* fällig ist: zur Offenlegung und Prüfung nicht nur der Angemessenheit der Situationsbeschreibung – angesichts von *Diversität*, *Wandel* und *Interpretationsabhängigkeit* der Situationen –, sondern auch zur Legitimitätsprüfung der normativen Implikationen. Die sowohl rekonstruktive als auch dialogreflexive Diskurspragmatik, welche von dem quasi-dialogischen Situation-Antwort-Schema des Verstehens ausgeht, bringt das denkbar flexibelste Erkenntnisverfahren, eine *Stufung von Diskursen*, ins Spiel, welche der hermeneutischen Sorgsamkeit nicht weniger Raum gibt als der erfahrungswissenschaftlichen Kompetenz.¹⁰⁶

Angeleitet von dieser rekonstruktiven Pragmatik und Hermeneutik, machte ich meinen Kollegen Thomas Bausch und Thomas Rusche, als sie 1992 eine „wirtschaftsethische“ Forschung etablieren wollten, den Vorschlag eines Diskursforums „Ethik und Wirtschaft im Dialog“. Auf einem solchen Forum könnten Philosophie und philosophische Ethik nur *eine* Stimme sein, wenngleich sie für die Prinzipienfrage und die Begründung allgemeiner Verantwortungskriterien einstehen sollten.

So werde ich auch jetzt, da Thomas Rusche mich aufgefordert hat, „Anwendungen“ der Berliner Diskurs-Verantwortungsethik auf „Ökonomie, Politik, Pädagogik etc.“ mitzuliefern, weniger um Enttäuschungsresistenz (gegenüber dem alles andere als diskursumfassenden Philosophen) nachsuchen als zur Diskursautonomie ermuntern. Die Diskurspartner ersuche ich um *freien Transfer* oder um ihre *ganz eigene Perspektive*, nämlich mit Blick auf dilemmatische, non-dialogische Situationen, die ihnen aus ihren Erfahrungsbereichen als bedeutsam genug oder gar als paradigmatisch erscheinen.

Im Folgenden erörtere ich eine „Grenzsituation“ (Karl Jaspers), die der Generation, deren erste Kinderjahre in die Zeit von Auschwitz fallen, nicht nur eigentümlich nahe ist. Vielmehr erscheint mir ihre Beurteilung wie ein Härtetest und eine Kriterienheuristik ethischer Ansätze, weshalb es verstattet

¹⁰⁴ Ders., „Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften“, in: Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. von J. Winckelmann, Tübingen 1968, S. 508.

¹⁰⁵ Ebd., S. 507.

¹⁰⁶ Entfaltet in: Böhler, 1985, bes. S. 84 f., 246-268, 284 ff. und 318 ff.

sei, daß ich hier nicht ein Dilemma zwischen Wirtschaft und (Zukunfts-)Ethik, sondern ein existentielles Dilemma behandle. In diesem Härtetest wurde mir, wie eingangs gesagt, ein gewisses dialektisches Defizit der Diskurs-Verantwortungsethik bewußt. Zudem erkannte ich beim Durchdenken des Frister-Dilemmas deutlicher als zuvor, daß es zur praktischen Vernunft gehört, ethische Glaubenseinsichten der biblischen Traditionen argumentativ einzuholen. Denn diese wissen vom unvermeidlichen Schuldigwerden der Menschen und ihrem Angewiesensein auf Gnade und Vergebung. Beides gilt m. E. sowohl in der vielfach strategisch orientierten Lebenswelt als auch in der effizienzstrategisch angelegten Systemwelt – auch und gerade für Dilemmasituationen wie z. B. soziale Gerechtigkeit versus neoliberale Haushaltsstrategie im Falle von „Hartz IV“ oder auch: universales Rechtsbewußtsein versus Schmiergeldzahlung zur Sicherung der Arbeitsplätze...

Vor diesem Hintergrund stellen sich mir folgende Aufgaben bzw. Fragen:

- Welcher Denkansatz kann den metaphysischen Dualismus und den gesinnungsethischen Rigorismus überwinden?
- Welches Bild der *conditio humana* erschließt die Diskurspragmatik?
- Was bedeutet die Dialektik der realen und der unbegrenzten, insofern idealen Kommunikationsgemeinschaft für unsere Diskurse, auch für die Diskurse zwischen Philosophie und Theologie oder aber zwischen Philosophie und Ökonomie?
- Welches Urteilsverfahren bzw. Urteilsschema müßten erfolgsverantwortungsethische Diskurse befolgen?

1. Roman Fristers Situation im KZ

„Ich hatte nur noch zwei, vielleicht drei Stunden zu leben“, schildert Roman Frister¹⁰⁷ die verzweifelte Lage, in die er, der minderjährige Insasse des Nebenlagers von Auschwitz „Eintrachthütte“, durch einen stärkeren, älteren, homosexuellen „Funktionshäftling“ gestürzt worden war. Dieser hatte ihn vergewaltigt und ihm seine Mütze geraubt. Wer aber ohne Mütze zum Morgenappell erschien, wurde in diesem KZ auf der Stelle erschossen. Dem sechzehnjährigen Jungen war es unmöglich, die Mütze von seinem Vergewaltiger, einem der gefürchteten privilegierten Häftlinge, zurückzuholen. In seiner Todesangst folgte Roman Frister dem machtvollsten unserer Triebe, dem Selbsterhaltungsdrang, und nahm sich anderswo eine nicht versteckte Mütze. Beim Morgenappell hörte er einen Schuß...

Nachdem ich gesinnungsethisch rechthaberische Verurteilungen Roman Fristers gelesen und dann (im März 1997) ein einfühlsames Rundfunkgespräch über dessen „traumatisches Erlebnis“ gehört hatte, schrieb ich dem Redakteur Johannes Wendt als Dankeszeichen einen Brief, worin ich mein Verständnis für Frister bekundete. Das eigentlich nicht für eine Publikation bestimmte Handschreiben wurde dann freilich zum größten Teil im Haus-Magazin des seinerzeitigen SFB – Sender Freies Berlin

¹⁰⁷ Frister, 1997, S. 298.

Geboren 1928 im polnischen Schlesien (Bielsko/Bielitz), überlebte Frister Auschwitz und Mauthausen, wo er schwerkrank von den Amerikanern befreit wurde, baute sich erst in Polen, dann in Israel eine Existenz als Publizist auf und starb 2015 in Tel Aviv.

(„Radio Kultur“, Nr. 63, Juni 1997) veröffentlicht. Zunächst in einem interessanten Buch Guntolf Herzbergs, das mein Schreiben erst einer größeren Öffentlichkeit bekannt machte¹⁰⁸, und kürzlich in Lothar Fritzes Beitrag „Moralisch legitim gehandelt?“, ARSP 102, 2016/2, ist der Brief diskutiert und nicht zu Unrecht kritisiert worden – allerdings ohne Kenntnisnahme meiner früheren Beiträge zu Dilemmata der ‚schmutzigen Hände‘ und ihres dialektisch-transzendentalpragmatischen Kontextes.

Ein Kernstück dieses Kontextes ist die – seit Karl-Otto Apels kommunikationsbezogener Kantkritik samt Einführung eines erfolgsverantwortungsethischen „Teils B“ der Ethik (1973 und 1988)¹⁰⁹ sowie nach deren Differenzierungen durch Böhler (1981/1984, 1985, 1992, 2000 und später) – recht breit geführte Diskussion über „*moralische Strategien*“ bzw. Konterstrategien in non-dialogischen oder gar moralwidrigen Situationen¹¹⁰ oder Verhältnissen der „ungeselligen Geselligkeit“ (Kant) oder der „geselligen Ungeselligkeit“ (Øfsti)¹¹¹, wozu auch die kapitalistisch-marktwirtschaftlichen Verhältnisse gehören.¹¹²

Zum weiteren, für die moralische Beurteilung grundlegenden Kontext gehört die Sinnkritik des (post-) cartesianischen Dualismus in Form seiner entgegengesetzten Metaphysiken Idealismus und Naturalismus/Materialismus und auch der, in beiden wirksamen, Unterstellung des methodologischen oder transzendentalen Solipsismus. Ausgearbeitet findet sich diese Kritik, wenn auch recht unterschiedlich angesetzt, in den beiden Prinzipienphilosophien der Gegenwart, die „against the stream“ denken und einander begegnet sind: die von Karl-Otto Apel initiierte Transzendentalpragmatik/Diskursethik und Hans Jonas’ Philosophie des Lebens und der Zukunftsverantwortung, die beide dialektisch ansetzen.

¹⁰⁸ Guntolf Herzberg, *Moral extremer Lagen. Menschliches Handeln unter Entscheidungsdrucke zwischen Leben und Tod*, Würzburg 2013 (zit.: Herzberg, 2013).

¹⁰⁹ Karl-Otto Apel, „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik“, in: Apel, 1973, Bd. II, S. 358-435, bes. S. 426 ff.; Apel, 1988, bes. S. 134 ff., 178, 259, 365, 464 f., 467; auch ders. in: W. Oelmüller (Hg.), *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Paderborn 1978, S. 160 ff.

¹¹⁰ Vgl. Dietrich Böhler, „Instrumentelle und praktische Vernunft – das ethische Dilemma der Neuzeit“, in: K.-O. Apel, D. Böhler u. K. Rebel (Hg.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Studententexte*, Bd. 2, Weinheim/Basel 1984 (zit.: Böhler, 1981/1984), S. 396-433, hier: S. 427-433; ders., Böhler, 1985, hier etwa S. 342-354; ders., „Diskursethik und Menschenwürdegrundsatz zwischen Idealisierung und Erfolgsverantwortung“, in: K.-O. Apel u. M. Kettner (Hg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt a. M. 1992, S. 201-231, hier: S. 216-224.

¹¹¹ Immanuel Kant, „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, in: *Werke*, hg. von W. Weischedel, Frankfurt a. M. 1964, Bd. VI, S. 33-50. Audun Øfsti, „Gesellige Ungeselligkeit“, in: J.-P. Harpes u. W. Kuhlmann (Hg.), *Zur Relevanz der Diskursethik. Anwendungsprobleme der Diskursethik in Wirtschaft und Politik*, EWD-Bd. 9, Münster 1997, S. 62-95.

¹¹² Deren verantwortungsethische Probleme diskutiert die, von der Bürgervereinigung „Hans Jonas-Zentrum e. V.“ getragene, Gruppe „EWD – Ethik und Wirtschaft im Dialog“ vor allem in der gleichnamigen Schriftenreihe, LIT-Verlag Münster/Berlin. Darin zu unserem Thema z. B.: Karl-Otto Apel, „Institutionsethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik?“, in: J.-P. Harpes u. W. Kuhlmann (Hg.), *Zur Relevanz der Diskursethik Anwendungsprobleme der Diskursethik in Wirtschaft und Politik*, EWD-Bd. 9, Münster 1997, S. 167-209; Wolfgang Kuhlmann, „Bemerkungen zu Homanns Konzeption der Wirtschaftsethik“, in: EWD-Bd. 9, S. 210-219.

Auch Dietrich Böhler, „Idee und Verbindlichkeit der Zukunftsverantwortung: Hans Jonas und die Dialogethik – Perspektiven gegen den Zeitgeist“, in: Th. Bausch u. a. (Hg.), *Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft*, EWD-Bd. 3, Münster 2000, S. 34-69, hier: S. 63 ff.; ders., „Glaubwürdigkeit des Diskurspartners“, in: Th. Bausch, D. Böhler u. Th. Rusche (Hg.), *Wirtschaft und Ethik. Strategien contra Moral?*, EWD-Bd. 12, Münster 2004, hier: S. 134-137; ders., „Normativität als gestufter Begriff“, in: Th. Bausch (Hg.), *Normativität und Anwendungsbedingungen einer Wirtschafts- und Unternehmensethik in marktwirtschaftlichen Wettbewerbsstrukturen*, EWD-Bd. 14, Berlin 2008, hier: S. 19-24 und 33 ff.

2. Dialektischer Ansatz bei dem Apriori der biologischen sowie sozialen ‚Vermittlung‘ mit Blick auf die individuelle Situation

Doch warum so hochgreifen oder derart tief schürfen, wenn es um die Beurteilung einer konkreten Tat in einer prekären Handlungssituation geht? Entscheidend für die Beurteilung ist die vom philosophischen Rahmen vorgegebene Orientierung; ob diese z. B. einen idealistischen Rigorismus mit impliziter Gesinnungsethik befördert oder einen dialektischen Realismus mit Tendenz zur Verantwortungsethik, ob sie einen Dualismus oder einen dialektischen Monismus nahelegt etc.

Die Überwindung des metaphysischen Dualismus und der ihm entsprechenden Philosophien führt einerseits mit Jonas, andererseits im Anschluß an Apel zu einem dialektischen Denken, das auf zwei einander voraussetzenden Denkebenen bei dem Apriori der ‚Vermittlung‘ ansetzt:

- biologisch-ontologisch bei der, durch den *Stoffwechsel* vorgegebenen, *riskanten* Vermittlung des sich selbst erhaltenden Organismus bzw. eines selbstbehauptenden, aber sterblichen Daseins mit seiner materiellen und sozialen Umwelt, von Jonas als Dialektik von Notwendigkeit und Freiheit entfaltet¹¹³,
- sozial-ontologisch, und zwar transzendentalpragmatisch, bei *Sprache und Kommunikation* als Vermittlung eines möglichen Ichs mit Welt und Gemeinschaft¹¹⁴, bei dem *Situationsverstehen* als Vermittlung von Akteur und Handlungsbedingungen und bei der *Gegenseitigkeit* als Vermittlung eines Ichs mit anderen und mit intersubjektivem Sinn (z. B. mit Traditionen, Institutionen, Gewohnheiten).¹¹⁵

Eine methodische Berücksichtigung dieser Vermittlungen a priori erschließt die condition humaine und ermöglicht das wirklichkeitsnahe Verstehen und nicht-rigoristische Beurteilen menschlicher Handlungsweisen. Sie ist es auch, die von der Selbstsicherheit eines vermeintlich objektiven Beobachters bzw. unparteiischen Beurteilers zum verstehensbemühten *role taking* eines dessen führt, der weiß, daß die ‚Gegenstände‘ seines Verstehens und Beurteilens – Menschen und ihre Situationen – weder autark agieren und sich selbst (wie ein ‚Vernunftsubjekt‘) durchsichtig noch von außen durch reine Beobachtung und Analyse erkennbar sind.

Dank Herzbergs und Fritzes Reaktionen auf meinen Brief in Sachen Frister habe ich die Herausforderung wahrgenommen, dem doppelten dialektischen Ansatz bei dem Vermitteltsein auch in der Urteilsbildung gerecht zu werden, nämlich im verantwortungsethischen Dilemma-Diskurs. Das war mir bislang nicht bzw. nicht hinlänglich gelungen, und gewiß nicht in dem inkriminierten Brief. Freilich

¹¹³ Zum ‚Risikocharakter des Lebens‘ bei Jonas und zur Sorgestruktur des Lebens vgl. Karl Lehmann, ‚Also ist die Zukunft noch nicht entschieden‘. Das vielfältige Erbe des Philosophen Hans Jonas als Auftrag“, in: Böhler/Brune, Hg., 2004, bes. S. 171. Und Horst Gronke, „Einleitender Kommentar“, in: KGA I/1: *Organismus und Freiheit*, bes. S. CXXXIX ff.

¹¹⁴ Sowohl aus dem Ansatz bei dem Stoffwechsel des Organismus als auch aus dem Ansatz bei dem Apriori von Sprache und Kommunikation ergibt sich ein insofern *nicht*-metaphysisches Denken, als es *diesseits* der gegenläufigen Metaphysiken Idealismus und Materialismus bzw. Naturalismus ansetzt. Dieser Ansatz legte sich mir in der Auseinandersetzung mit Marx nahe. Vgl. meine *Metakritik der Marxschen Ideologiekritik. Prolegomenon zu einer reflektierten Ideologiekritik und ‚Theorie-Praxis-Vermittlung‘*, Frankfurt a. M., 2. Aufl. 1972, bes. S. 96 ff., 101 f., 104 f., 262 ff.

¹¹⁵ Daraus ergibt sich die handlungstheoretische Dialektik, welche im Vorgängerbuch von Böhler, 2013/2014, entfaltet ist: Böhler, 1985.

kann ich an dieser Stelle weder die anderweitig vorgeführte diskurs-transzendente Begründungsreflexion hinlänglich entfalten noch auch die dort gegebenen Anwendungen.¹¹⁶

Lothar Fritze vertritt die plausible Auffassung, daß „wer sich willentlich – und nicht nur aus Willensschwäche – auf Kosten des Lebens anderer selbst rettet“, sich damit „von einem moralischen Wollen verabschiedet“ hat.¹¹⁷ Doch kann es damit sein Bewenden haben? Oder setzt das eine selbstgenügsame Außenperspektive voraus, die eigentlich ohne das Kriterium der *Zumutbarkeit für Betroffene* und daher ohne *role taking* auskommt?

In dem spontanen Brief von 1997 machte ich meiner Empörung über den nach Erscheinen von Roman Fristers Lebensbericht aufkommenden gesinnungsethischen Hochmut Luft, der einen in Todesangst verzweifelten, homosexuell vergewaltigten, jugendlichen KZ-Häftling selbstsicher verurteilte. Eher eine Betroffenheitskundgabe, enthielt der Brief immerhin zwei Kernstücke einer verantwortungsethischen Würdigung des Falles, welche jedoch um ein drittes zu ergänzen wären, damit der Kantische gesinnungsethische Rigorismus¹¹⁸ überwunden werde. Wie?

- Durch strikten Bezug des Verallgemeinerungsgrundsatzes und damit des Moralprinzips auf die singuläre, individuelle *Situation*,
- durch die daran anschließende Frage nach der „*Zumutbarkeit*“ moralischer Forderungen für Akteure, die ihr Lebensrecht in Anspruch nehmen, und
- durch eine konsequent *dialektische* Urteilsbildung zur Lösung des Dilemmas.

Dem individuellen Situationsbezug räumt die transzendentalpragmatisch begründete Diskurs-Verantwortungsethik einen hohen Stellenwert ein.¹¹⁹ So macht sie es zum Kriterium, ob alle möglichen Argumentationspartner mit sinnvollen, situationsbezogenen und wohlinformierten Argumenten unserem Verhalten *in* der gegebenen und vom Akteur auf seine Weise *verstandenen* Situation zustimmen könnten. Die ihr zugrundeliegende Wende von der traditionellen, methodologisch solipsistischen zu einer kommunikativen Ethik¹²⁰ führte zu dem regulativen Prinzip und Methodenpostulat einer (zunächst situationsverstehenden, dann kritisch argumentativen) Kommunikation mit den Beteiligten und Betroffenen.

Wenngleich traditionell vorkommunikativ ansetzend und ohne Berücksichtigung der kommunikationsbezogenen Kanttransformation, macht auch Guntolf Herzberg den Situationsbezug im moralischen Urteil stark. An den Anfang seines, in einen praktischen Syllogismus gegossenen, Modells zur Rechtfertigung oder Mißbilligung „moralisch sensibler (bedenklicher, kritisierbarer)

¹¹⁶ Dietrich Böhler, „Warum moralisch sein? Hannah Arendt, Eichmann, Sokrates und die Verbindlichkeit des Dialogprinzips“, in: *Handlung Kultur Interpretation. Zeitschrift für Sozial- und Kulturwissenschaften*, 8. Jg, Heft 1, 1999, S. 43-63, und Heft 2, 1999, S. 59-80; ders., „Dialogreflexive Sinnkritik als Kernstück der Transzendentalpragmatik. Karl-Otto Apels Athene im Rücken“, in: D. Böhler, M. Kettner u. G. Skirbekk (Hg.), *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*, Frankfurt a. M. 2003, S. 15-43 (zit.: Böhler, 2003); ders., „Ethik der Zukunfts- und Lebensverantwortung“, in: Böhler/Brune, Hg., 2004, S. 97-159 und S. 369-401; Böhler, 2013/2014.

¹¹⁷ Lothar Fritze, „Moralisch legitim gehandelt? Der Fall Frister“, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 102, 2016/2 (zit.: Fritze, 2016), S. 222-244, hier: S. 244.

¹¹⁸ Dieser kommt geradezu dekuvierend in der Auseinandersetzung mit Benjamin Constant zum Ausdruck: *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, in: I. Kant, *Werke*, hg. von W. Weischedel, Frankfurt a. M. 1964, Bd. IV, S. 637 ff. Kritisch dazu: Böhler, 1985, S. 348 ff., vgl. S. 343 ff.

¹¹⁹ Vgl. Matthias Kettner, „Individualisierung im praktischen Diskurs“, in: J.-P. Harpes u. W. Kuhlmann (Hg.), *Zur Relevanz der Diskursethik. Anwendungsprobleme der Diskursethik in Wirtschaft und Politik*, EWD-Bd. 9, Münster 1997, S. 96-116.

¹²⁰ Zur Begründung und zum Vollzug dieser Wende: Böhler, 1985.

Handlungen“ setzt er eine Würdigung von Georg Simmels „individuellem Gesetz“¹²¹: „Die Handlung als Ganzes, zu der also auch alle einzelnen Bedingungen, die Situation und der Charakter des Handelnden, seine darauf bezügliche Lebensgeschichte und die Konstellation seiner Umgebung gehört, steht in Frage. Erst von der so spezifizierten Tat wird die mögliche Verallgemeinerung zum Gesetz verlangt.“¹²²

Freilich hält Herzberg das universalistische Urteilsniveau nicht durch, das Simmel in seiner Hochinterpretation Kants dadurch gewährleisten will, daß er „alle einzelnen Bedingungen“ einer Tat in „die mögliche Verallgemeinerung zum Gesetz“ einbezieht. Herzberg erhebt ein logisch partikulares Kriterium zum moralischen Geltungsmaßstab, nämlich ob „die Mehrheit der Häftlinge“ Fristers Mützendiebstahl rechtfertigen würde.¹²³ Der bloß faktische, kontingente Konsensus einer Gruppe, wenn auch der Betroffenen, oder gar deren bloße Mehrheit ermöglicht keine *logische Gültigkeit*. Diese hält Kant entschieden fest – allerdings mit metaphysischem Rückgriff auf ein ideales „Reich der Zwecke“.

Demgegenüber denken die Transzendentalpragmatiker die Geltungsinstanz strikt rational, und zwar in logischer, aber auch teleologischer Hinsicht. Logisch verstehen sie die Geltungsinstanz als eine Kommunikations- und Argumentationsgemeinschaft, die kontrafaktisch bzw. ideal zu denken ist, weil sie sämtliche sinnvollen (d. h. in Form widerspruchsfreier, prüfbarer Argumente präsentierbarer) Intuitionen enthielte. Das wären alle möglichen, logisch und pragmatisch widerspruchsfreien, Argumente samt den dialogaffinen, d. h. mit den Dialogversprechen a priori übereinstimmenden, situationsbezogenen Thesen und Vorschlägen.¹²⁴ Andererseits verstehen die Transzendentalpragmatiker die besagte Kommunikations- und Argumentationsgemeinschaft als eine praktische Aufgabe, die es auf zweierlei Weise ständig neu zu lösen gelte: einmal durch Beseitigung aller faktischen Verzerrungen, Behinderungen und Eingrenzungen der Kommunikation, zum anderen durch Verbesserung der jeweiligen Kommunikationsverhältnisse – beides im Blick auf eine bestmögliche Dialogwelt, gleichermaßen offen für Traditionen wie für Zukünfte.

3. Diskurspragmatik als Dialektik der condition humaine

Den Problemzusammenhang soweit in Erinnerung gebracht, schlage ich folgende Leitlinien als Rahmen der gesuchten Urteilsbildung vor.

- (a) Es gilt, den dialektischen Charakter der condition humaine zu berücksichtigen, so daß sich die Frage beantworten läßt, von welchen „Möglichkeitsbedingungen her sich rekonstruieren läßt, was es für den Menschen heißt, am Leben zu sein, sein Leben zu führen?“¹²⁵ Die Diskurspragmatik gibt

¹²¹ Herzberg, 2013, S. 313.

¹²² Georg Simmel, *Kant. Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1997, S. 127.

¹²³ Herzberg, 2013, S. 320.

¹²⁴ Dazu Böhler, 2013/2014, S. 287 ff., bes. S. 294-300.

¹²⁵ Im Licht dieser Frage unternimmt Hans-Joachim Höhn einen Überstieg „von der Transzendental- zur Existentialpragmatik“ vor: H.-J. Höhn, *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*, Paderborn u. a. 2010, S. 73-148.

darauf die elementare Antwort: Als leibliches und sozial abhängiges Wesen ist der Mensch zugleich Selbstbehaupter und (möglicher) Diskurspartner. Daraus folgt

- die personale Dialektik des faktischen, selbstbehauptenden Ich (Ich I) und der virtuellen, diskursbezogenen Begleitinstanz (Ich II)¹²⁶ und
- die Differenzierung des Moralprinzips als argumentatives Konsens- und Diskursprinzip durch eine Dialektik der möglichst idealen *in* der realen Kommunikationsgemeinschaft, wie ich Apels ursprüngliche Einsicht¹²⁷ umformulieren möchte.

In dieser doppelten Dialektik existierend und denkend, können wir zweierlei wissen: wozu wir eigentlich berechtigt sowie moralisch verpflichtet sind *und* daß wir als leibliche (daher bedürftige, sterbliche) Sozialwesen immer auch „Diskursohnmachten“ (Jens Peter Brune) oder gar Diskursunfähigkeiten ausgesetzt sind.¹²⁸ Es sind dies sowohl natürliche und schicksalhafte (Müdigkeit, Krankheit, Behinderung etc.) als auch sozial verursachte Restriktionen oder Indispositionen der Vernunft (Unfreiheit, Zeitdruck, Angst, Traumatisierung, Vergewaltigung u. a. m.).

- (b) Daran ist der Nachweis anzuschließen, daß sich der Glaube an die *Vergebung der Sünden* und die Selbstverpflichtung zur Vergebung rational einholen läßt.
- (c) Es ist ein *Verbindlichkeitserweis* für das Diskursprinzip zu erbringen, und zwar im argumentativen Dialog mit dem Skeptiker, der so etwas wie eine „Letztbegründung“ für unmöglich resp. unweigerlich dogmatisch hält.¹²⁹
- (d) Die metaphysisch-dualistische Deutung des Moralprinzips als eine „Regel des Lichts“ (R. Frister), die aber auf „Taten aus der Zeit der Dunkelheit“ angewandt werden soll¹³⁰, muß aufgehoben werden. Dialektisch ist eine solche Aufhebung dann, wenn sie das relative Wahrheitsmoment einer dichotomischen Entgegensetzung von idealer Moral und (z. T.) unmoralischer Welt im moralischen Urteil folgendermaßen berücksichtigt: Zum Schutz von Lebensrechten und Würdeansprüchen werden Moral *und* Selbstbehauptung so vermittelt, daß sich – für eine dilemmatische Handlungssituation – eine *moralische Strategie* ergibt, die argumentativ zustimmungswürdig, mithin so beschaffen ist, daß sie auch der Prüfung seitens einer unbegrenzten Argumentationsgemeinschaft standhielte, die sich hermeneutisch und in role taking über die konkrete Situation beugte.

Die genannten Desiderata lassen sich einlösen, wenn wir uns darauf besinnen, was wir *als* leibhafte, in der endlichen Welt selbstbehauptend existierende, aber das beste Argument suchende Diskurspartner nicht sinnvoll bezweifeln, mithin als a priori gültig einsehen können. Was ist das? Das ist z. B., daß wir als letzte Instanz für Gültigkeit und Sinn eine unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft vorausgesetzt haben, wenn wir etwas Bestimmtes geltend machen.

¹²⁶ Siehe Sachregister „Ich I vs. Ich II“, in: Böhler, 2013/2014.

¹²⁷ Karl-Otto Apel, „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik“, in: Apel, 1973, Bd. II, S. 358-435. Vgl. D. Böhler, 2003, S. 41-44, auch S. 35 ff.

¹²⁸ Dazu J. P. Brune, *Moral und Recht. Zur Diskurstheorie des Rechts und der Demokratie von Jürgen Habermas*, Freiburg i. Br./München 2010, S. 535-559.

¹²⁹ So Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968. Vgl. ders. in: *Funk-Kolleg Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge 2*, hg. von K.-O. Apel, D. Böhler u. G. Kadelbach, Frankfurt a. M. 1984, S. 82-122.

¹³⁰ Zitat aus Johannes Wendts Gespräch mit R. Frister, *Radio Kultur*, S. 45. Ebenso im „Epilog“ von Frister, 1997, S. 477.

4. Die kontrafaktische Geltungsinstanz einer idealen Kommunikationsgemeinschaft und ihre Berücksichtigung. Die Fehlbarkeit situationsbezogener Diskurse

Als Diskurspartner (Ich II) kannst du einsehen, daß die vorausgesetzten Ansprüche auf (mögliche) Gültigkeit deiner Argumente die „regulative Idee“ einer idealen, nämlich *unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft* als oberste Geltungs- und Orientierungsinstanz implizit anerkennen und das Wissen wie auch die moralischen Einsichten einer solchen Gemeinschaft antizipieren.

Diese These versucht die Begründung der Berliner Diskursethik durch eine aktuelle Reflexion auf die Sinnbedingungen des Argumentierens *als* Etwas-Geltendmachen zu erweisen. Stets im reflexiven Dialog mit dem Skeptiker wird gezeigt,

- daß unsere Reden und Handlungen virtuell begleitet sind von dem tragenden Begleitanspruch, als glaubwürdiger Diskurspartner zu gelten, der allein das beste Argument sucht, und
- daß dieser implizite, sinn- und geltungskonstitutive Anspruch eben die unausdrückliche Adressierung einer idealen bzw. (von unserer Diskurspraxis aus gesehen) möglichst idealen Kommunikationsgemeinschaft einschließt¹³¹, und zwar geltungslogisch bzw. transzendentalpragmatisch, nicht psychologisch und empirisch.

Die unbegrenzte Kommunikations- und Argumentationsgemeinschaft, von George H. Mead auch „(logisches) Diskursuniversum“ genannt¹³², ist nicht allein Adressat der Geltungsansprüche und der Dialogversprechen a priori, sondern auch das Forum aller Intentionen, Meinungen und Handlungsweisen, für die ohne Selbstwiderspruch Ansprüche auf Gültigkeit erhoben werden können, und die letzte Instanz für deren Geltungsprüfung. Sie ist zudem Inbegriff der sinnvollen

¹³¹ Vgl. ebd., S. 278 ff. und 451 ff.

¹³² George Herbert Mead, *Mind, Self & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, hg. von Charles D. Morris, Chicago/London 1934, S. 326 f., vgl. S. 167 f., 269 und 273, Fn. 15. – In strikt geltungslogischer Hinsicht ist es richtig, die vorausgesetzte und implizit adressierte Instanz „ideale Kommunikationsgemeinschaft“ zu nennen und damit ihren kontrafaktischen Status hervorzuheben. Was aber ihre Berücksichtigung bei der Beurteilung der Handlungssituation anbelangt, so kommt hier eine doppelte Unschärfe bzw. mögliche Fehlerhaftigkeit ins Spiel: Die Situationsinterpretation kann mehr oder weniger zutreffen bzw. fehlgehen; zudem dürften wir weniger mit dem reinen Begriff als mit einer mehr oder weniger angemessenen Vorstellung des Diskursuniversums hantieren. Aus diesem Grunde kann wohl nur von einer *annähernd* zureichenden Berücksichtigung der *möglichst* idealen Kommunikationsgemeinschaft (als regulative Geltungs-idee) die Rede sein. Diese Kautele ist eine hermeneutische Vorsicht. In diesem kritisch hermeneutischen Sinn, der die Urteilsbildung, nicht aber die Idee der Geltungsinstanz selbst betrifft, läßt sich die transzendentalpragmatische Rede von „Antizipation der idealen Kommunikationsgemeinschaft“ auch im Sinne einer „Annäherung“ verstehen.

In anderem, nämlich in dem gesellschaftspraktischen Sinne einer zunehmenden Realisierung, sprachen die Transzendentalpragmatiker (seit Apel, 1973, Bd. II) mißverständlich von „Annäherung“ an Verhältnisse einer idealen Kommunikationsgemeinschaft, was von Albrecht Wellmer als utopieverdächtige Ebenenverwechslung kritisiert werden konnte (A. Wellmer, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt a. M. 1983). Horst Gronke stellte demgegenüber heraus, daß es sich dabei um eine reine Diskursidee, also *Geltungs-idee*, handelt und daß die, im Diskursgrundsatz angelegten, von Apels Dialektik der idealen und realen Kommunikationsgemeinschaft intendierten, „Zielideen für das Handeln in der Welt“ nicht etwa aus dem Ideal der Geltungsinstanz ableitbar sind, weil sie allein die Annäherungsbemühung „um die innerweltlich bestmöglichen kommunikativen Verhältnisse“ umschreiben, welche zugleich die – zu erstrebenden – Realisierungsbedingungen argumentativer Diskurse sind. Vgl. Horst Gronke, „Die Relevanz von regulativen Ideen zur Orientierung der Mit-Verantwortung“, in: D. Böhler, M. Kettner u. G. Skirbekk (Hg.), *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*, Frankfurt a. M. 2003, S. 260-282, bes. S. 272 ff. Vgl. Dietrich Böhler, „In dubio contra projectum“, in: ders. (Hg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München 1994, S. 244-276, hier: S. 258 und 271 ff.

Hoffnungen¹³³ bzw. konkreten Utopien, welche zu der Mühe motivieren können, kritikbedürftige, ungerechte und erst recht moralzerstörerische Verhältnisse zu verändern.

Freilich bietet die Idee einer insofern idealen Kommunikationsgemeinschaft nicht mehr (und nicht weniger) als eine „*regulative*“ Geltungsinstanz. Daher erlauben ihre theoretischen Wahrheiten ebenso wie ihre praktischen Verbindlichkeiten (wie Achtung der Würde aller, Auseinandersetzung als argumentativer Dialog, Vorsorge für die Permanenz menschenwürdigen Lebens auf Erden) und Hoffungsgehalte (z. B. ewiger Frieden) nicht etwa eine Ableitung zureichender konkreter Erkenntnisse, definitiver Situationsinterpretationen und richtiger Handlungsorientierungen. *Konkrete* Erkenntnisse und *situationsbezogene* Handlungsorientierungen ergeben sich allein durch *Diskurse*, und zwar durch (möglichst) *kommunikativ* zu führende Diskurse.

Aus dieser sozusagen architektonischen Einsicht ergibt sich die elementare (bei weiterem Nachdenken noch zu differenzierende) Zweistufigkeit der transzendentalpragmatischen Diskursethik:

- Einsicht in die regulative Geltungsidee einer gewissermaßen idealen Kommunikationsgemeinschaft mitsamt ihren moralischen Verbindlichkeiten und
- situative Orientierung durch kommunikative Diskurse.

Freilich können die kommunikativ veranstalteten oder dank role taking vollzogenen Diskurse in dem Maße fehlgehen, wie sie auf präzise Situationsinterpretation(en) und gelingende interdisziplinäre Kommunikation(en) angewiesen sind. Diskurse über konkrete Situationen müssen nämlich die phänomenologisch-hermeneutische (Methoden-)Maxime befolgen, das *Situationsverständnis des Akteurs* nachzuvollziehen.¹³⁴ Zudem bedürfen sie logischer und kommunikativ-ethischer Diskursdisziplin und auch eines gerüttelten Maßes Veranstaltungsglück.

Erkenntnisgewißheit erlauben Diskurse allein dort, wo sie auf das logische Geschäft einer reflexiven Sinnkritik zurückgeführt werden können, insbesondere in Gestalt der sinnkritischen Kohärenzprüfung: „Kannst du das, was du geltend machst, mit der Diskurspartnerschaft vereinbaren?“¹³⁵ Da konkrete Situationsbeurteilungen aber durch sinnkritische Analysen nicht substituierbar sind, bleiben sie fallibel. Infolgedessen ist der Diskursteilnehmer einzig dann glaubwürdig, wenn er sein Urteil nicht mit Gewißheitsanspruch trifft, sondern es mit Vorbehalt versieht. Komplexe, situationsbeladene moralische Urteile können glaubwürdige Argumentationspartner nur mit *Validitätsvorbehalt* fällen – offen für mögliche Revision durch Anschlußdiskurse.

5. Dialektische Urteilsbildung im verantwortungsethischen Diskurs

Aus dem Spannungsverhältnis der (möglichst) idealen Kommunikationsgemeinschaft, auf die wir uns durch unsere Geltungsansprüche beziehen, und der realen, vielfach strategisch orientierten Welt, in der wir faktisch existieren, ergibt sich für die moralische Urteilsbildung ein dialektischer Dreischritt mit

¹³³ Zur Kritik sinnloser Hoffungsgehalte des Blochschen Utopismus vgl. Hans Jonas, „Kritik der Utopie und die Ethik der Verantwortung“, in: ders., *Das Prinzip Verantwortung* (1978), in: *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, Bd. I/2, Erster Teilband, hg. von D. Böhler u. B. Herrmann, Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2015, bes. S. 335-413.

¹³⁴ Dazu Böhler, 1985, S. 118-130 u. ö. (siehe Register).

¹³⁵ Vgl. Böhler, 2013/2014, S. 316-324 und 512 ff.

Fragen an die jeweiligen Akteure *als* mögliche Diskurspartner, und zwar unter dem Kriterium eines idealen Konsensus.

(α) These: Der Diskurspartner vor der idealen Kommunikationsgemeinschaft: Dialogischer Imperativ und Hoffnung auf Vergebung

Die Ausgangsfrage lautet: Welche *moralischen Rechte und Verpflichtungen* kannst du, glaubwürdiger Diskurspartner, nicht sinnvoll bzw. ohne pragmatischen Selbstwiderspruch (zu dir als einem solchen) in Zweifel ziehen, so daß du sie anerkennen und der Möglichkeit nach befolgen sollst, letztlich auch willst?

Es sind diese moralischen Pflichten und Rechte, welche den Gehalt des *Diskurs-Moralprinzips* ausmachen, insofern es zugleich – hier liegt ein signifikanter Unterschied der reflexiv-transzendentalpragmatisch begründeten Diskursethik zu Habermas' moralisch neutraler Diskurstheorie¹³⁶ – regulatives *Handlungsprinzip* ist.

(α 1)

Das Diskurs-Moralprinzip fordert die Bemühung um das, was angesichts einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft, in der sich alle samt und sonders rein dialogisch verhalten würden, zustimmungswürdig ist, sei es ein Rechtsanspruch wie der auf Unverletzlichkeit der Person, sei es ein Argument, sei es eine Handlungsweise. Es kann folgendermaßen als Imperativ formuliert werden:

„Laßt letztlich nur gelten und bewirkt möglichst allein solches, für das konsenswürdige Argumente sprechen, so daß demselben *alle* (auch die von eurem Verhalten Betroffenen) *als* Argumentationspartner zustimmen könnten.“ Oder kurz: „Bemüht euch jeweils um eine Argumentation und/oder eine Handlungsweise, welche die begründete Zustimmung aller *als* Diskurspartner verdient.“¹³⁷

Diskursevident, mithin nicht sinnvoll bezweifelbar, sind alle Argumente und Verhaltensweisen, die z. B. Lebensrecht und Würde der Menschen zugleich fördern, damit aber auch jene, die die natürlichen Lebensgrundlagen der Menschheit schützen.¹³⁸

Blicken wir auf Roman Fristers Verzweiflungstat: Diese hat das eigene Lebensrecht und die Möglichkeit der eigenen Menschenwürde einzig durch Preisgabe der Elementarrechte eines Dritten bewahrt, ist insofern unmoralisch und moralisch zugleich, erscheint aber *prima facie* als moralisch illegitim, da keine Zustimmung des Betroffenen vorlag, der, plötzlich ohne Mütze, erschossen wurde.

¹³⁶ Vgl. Dietrich Böhler u. Horst Gronke, Art. „Diskurs“, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hg. von P. Kolmer u. A. G. Wildfeuer, Freiburg i. Br./München 2011 (zit.: Böhler/Gronke, 2011), S. 539-574, hier: S. 554, vgl. S. 553 und 565.

¹³⁷ Vgl. Böhler, 2013/2014, S. 250 ff.

¹³⁸ Ebd., S. 514 ff. (530 ff.) und 455-470.

(α 2)

Welche *ethischen Hoffnungen* kannst du, leibhafter Diskurspartner *in* der Welt, als grundsätzlich berechnete Erwartungserwartungen geltend machen und als moralisch verbindlich ansehen? Du, der du weißt,

- daß die Menschen nicht nur (theoretisch) irren, sondern in ihrer Selbstbehauptung anderen auch Unrecht zufügen,
- daß sie aber auf ein friedliches, von Anerkennung und Vertrauen getragenes, Zusammenleben angewiesen sind, daher auch nach verübten Untaten von neuem miteinander müssen beginnen können.

Aus diesem Grunde kannst du als glaubwürdiger Diskurspartner (Ich II) nicht ernsthaft bezweifeln, daß du als Weltkind (Ich I) ebenso auf die Vergebungsbereitschaft der anderen angewiesen bist, wie sie es auf die deinige sind. Ohne Hoffnung auf Vergebung keine friedliche Gemeinschaft, weil „das menschliche Leben gar nicht weitergehen“ könnte, wenn Menschen einander nicht verzeihen und sich dadurch „ständig gegenseitig von den Folgen dessen befreien würden, was sie getan haben“, wie Hannah Arendt, auch mit Bezug auf Jesus, argumentiert.¹³⁹

Die Wechselseitigkeit der Vergebungsbereitschaft und ihre Verankerung in Gottes Barmherzigkeit ist ein Kernbestand der hebräisch-biblischen¹⁴⁰, der jüdischen und schließlich der christlichen Frömmigkeit. So heißt es in dem beliebten, noch nach Jahrhunderten im Talmud zitierten Weisheitsbuch Jesus Sirach (2. Jh. v. Chr.): „Vergib deinem Nächsten das Unrecht, dann werden dir, wenn du betest, auch deine Sünden vergeben.“ Dieser „Korrelation“ (Hermann Cohen)¹⁴¹ von göttlicher Barmherzigkeit und menschlichem Vergeben entspricht Jesus mit der fünften Bitte des Vaterunsers.

(β) Antithese: Zweckrationale Selbsterhaltungsstrategie in einer urteils- und handlungsrestriktiven Situation

Gegen eine *unmittelbar* moralische Orientierung am Diskurs-Moralprinzip, wie sie für Gesinnungsethik typisch ist, und damit gegen die Zumutung, sich in der schmutzigen Realität *direkt* von Maßgaben einer möglichst idealen Kommunikationsgemeinschaft in Pflicht nehmen zu lassen, erhebt sich realistischer Einspruch:

¹³⁹ Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 2008, S. 304-308. Bekanntlich hat Arendt das *Neuanfangen* als Kern des sozialen Handelns überhaupt verstanden: ebd., S. 215 ff. Vgl. Fritz Bauer, der das Verzeihen als „christliche Tugend“ würdigt: F. Bauer, *Das Verbrechen und die Gesellschaft*, München/Basel 1957, S. 193.

¹⁴⁰ Vgl. z. B. Psalm 4,2; 25,6 f.; 32,5; 33,18; 103,3 ff. Auch: 2. Mose 34,7; 4. Mose 14,18; Jesaja 33,24 und 55,7; Micha 7,18; Daniel 9,9.

¹⁴¹ „Korrelation zwischen Gott und Mensch“, genauer zwischen dem *Sein* Gottes und der sittlichen *Aufgabe* des Menschen, ist ein Grundbegriff der Cohenschen Religionsphilosophie: Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Wiesbaden o. J., S. 111 f., 100 ff., 119 ff.

(β 1)

„Wir existieren (als Ich I) zumeist in realen und mehr oder weniger nonmoralischen bzw. sogar moralzerstörerischen Verhältnissen. Im Falle Fristers ist der Akteur sogar in eine tödliche Gewalt-, Angst- und Paniksituation geworfen. Für ‚schmutzige‘, weil dialogwidrige und handlungsrestriktive Situationen ist eine ideal-moralische Orientierung *nicht zumutbar*. Sie widerspräche noch dazu dem, in einer idealen Kommunikationsgemeinschaft unverrückbar verankerten, Rechtsanspruch auf Leben und erst recht dem moralischen Anspruch auf menschliche Würde.“

Daraus ergibt sich unvermeidlich, auch gegenüber einer unbegrenzten Kommunikations- und Argumentationsgemeinschaft, der Zumutbarkeits- und Erhaltungsimperativ: *Suche eine – in deiner Situation – erfolgsfähige Selbsterhaltungsstrategie als Konterstrategie unter moralwidrigen Handlungsbedingungen.*

(β 2)

Roman Frister könnte seine Lage folgendermaßen erläutern:

>In meiner Situation waren weder die erforderlichen *äußeren* Realisierungsbedingungen für eine Beratung mit anderen, die sich eventuell zur Hilfe bzw. in diesem Falle zur Selbstopferung bereitgefunden hätten, gegeben, nämlich Diskurszeit und Diskursfreiheit (unkontrollierte Gesprächsmöglichkeit); noch verfügte ich – traumatisiert nach Vergewaltigung und Diebstahl meiner Mütze und in panischer Bedrängnis vor dem (für mich lebensgefährlichen) Morgenappell – über die nötigen *inneren Bedingungen* für einen wirklichen Gewissensdiskurs.¹⁴² Denn seit meinem zwölften Lebensjahr existierte ich als ‚Versuchskaninchen‘ in einem ‚riesigen Laboratorium zum Studium der Lehre vom Überleben‘, weshalb mein sterbender Vater, als ich fünfzehn war, zu mir sagte: ‚Du bist doch erst zwölf Jahre alt. [...] Die Kriegsjahre zählen nicht. Sie müssen aus deiner Biographie gelöscht werden.‘¹⁴³ Was meinem Inneren fehlte, waren in der Tat die seelischen und geistigen Voraussetzungen einer Gewissensbesinnung.¹⁴⁴

(β 3)

Eine Gewissensbesinnung – „nach bestem Wissen und Gewissen“ – müßte auf „sittliche Wahrheit“ (Schockenhoff) bezogen sein und Prinzipienniveau haben¹⁴⁵: Sie wäre auf der höchsten, der universalistischen Urteilsstufe durchzuführen, die nur selten von Erwachsenen, von Jugendlichen aber

¹⁴² Die inneren Bedingungen Roman Fristers dokumentiert sein autobiographisches Buch zur Genüge: Verhaftung durch die Gestapo, Erleben des furchtbaren Endes seiner Eltern, Überlebenskampf in „Arbeitslagern“ und schließlich im Nebenlager von Auschwitz „Eintrachtshütte“ – ein Gang durch viele „Höllen“, wie er sagt. „Um fünf Uhr morgens, wenn die Pfeife des Barackenältesten uns weckte, mußte ich beschließen, jedes Mal von neuem, ob ich kämpfen oder [dem Sterben] nachgeben sollte“ (S. 403). Es gab jeden Tag Tote, und „Menschen brachen hier jeden Tag zusammen; niemand schenkte dieser alltäglichen Szene besondere Beachtung“ (S. 13). „Ich begann, den Gott des Überlebens anzubeten.“ „Mein Herz [hatte sich] mit einer dicken Schicht Gefühllosigkeit umgeben“ (S. 12).

In diesem Überlebenslaboratorium erschienen die moralischen Ermahnungen des sterbenden Vaters illusorisch oder klangen wie Lockungen in einen Märtyrertod: „Ich verlange nur eins: daß du ein Mensch wirst. Ein guter Mensch wirst. [...] Daß du das Gesetz des Dschungels nicht akzeptierst. [...] Ich will, daß du ein ehrlicher Mann wirst. Hätte ich ihm antworten sollen, daß hier im Lager Ehrlichkeit nur zur Vernichtung führt?“ (S. 42).

¹⁴³ Frister, 1997, S. 43.

¹⁴⁴ Der KZ-Überlebende Thomas Buergenthal bemerkt mit Bezug auf seine „Überlebensinstinkte“: „Kinder [...] lernen, schlau und gerissen zu sein, wenn die Umstände es erfordern.“ In: ders., *Ein Glückskind*, Frankfurt a. M. 2007, S. 249.

¹⁴⁵ Vgl. Eberhard Schockenhoff, *Wie genau ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, Freiburg/Basel/Wien 2003, bes. S. 196-203 und 212-223. Auch die diskurspragmatische Analyse in: Böhler, 1981/1984, S. 347-355.

so gut wie nie, erreicht wird.¹⁴⁶ Faktisch, in Würdigung der äußeren und inneren Handlungs- und Urteilsbedingungen, dürfte dem sechzehnjährigen Jungen eine Lebensrettung nicht anders möglich gewesen sein als durch Mützendiebstahl.

Soweit das (hier advokatorisch für Frister vorgebrachte) Argument pro Lebensrecht in dialog- und moralwidriger Lage. Es legt, mit Karl-Otto Apel zu sprechen¹⁴⁷, ein hartes „B-Problem“ der Diskursethik als (Erfolgs-) Verantwortungsethik dar:

Die rein dialogische Orientierung an der möglichst idealen Kommunikationsgemeinschaft eines ‚Ich II‘ wird eingeklammert bzw. zurückgestellt. In den Vordergrund tritt die Suche des ‚Ich I‘ als Selbstbehaupter nach einer erfolgreichen (Rettungs-)Strategie: ein bloß zweckrationaler Diskurs, ethisch gestützt jedoch von dem elementaren moralischen Rechtsanspruch auf Lebenserhaltung und Wahrung der eigenen menschlichen Würde. In einer realen Kommunikationsgemeinschaft, der wir als Sprecher und Versther immer schon zugehören, und in einer realen Gesellschaft, der wir als soziale Bedürfniswesen und als Selbstbehaupter mit Eigeninteressen angehören (Ich I), befinden wir uns eben nicht in rein dialogischen, sondern in mehr oder weniger antagonistischen Verhältnissen – sogar bis hin zur Gewalt des Terrors und der Macht des Bösen. In Anbetracht „schmutziger“ Lebensrealitäten, die keine dialogische Konfliktlösung zulassen, ist der genannte konterstrategische Erhaltungsimperativ verantwortungsethisch legitim oder sogar geboten.¹⁴⁸

(γ) Konsensthese: Zustimmungswürdige moralische Strategie versus vergebungswürdige Schuldübernahme

Es stellt sich das Doppelproblem: Wie kann der Verbindlichkeit des Diskursmoralprinzips Rechnung getragen werden, ohne das Lebensrecht und den Würdeanspruch eines Akteurs, was unmoralisch und unzumutbar wäre, zu beschneiden? Wie kann andererseits die Berechtigung der strategischen Erfolgsorientierung (im Fristerschen Extremfall: Rettungsorientierung) ohne Umgehung des Moralprinzips berücksichtigt werden?

Evident ist, daß ein *bloß* zweckrationaler bzw. strategischer Erfolgsgespräch in Widerspruch zu den Geltungsansprüchen eines glaubwürdigen Diskurspartners steht. Wer ausschließlich eine eigeninteressierte Erfolgsmaxime oder z. B. eine neoliberale Systemperspektive bzw. eine kurzfristige Gewinnperspektive befolgt, paßt sich einem moralfreien, folgenunverantwortlichen Sozialdarwinismus an. Im argumentativen Dialog gedacht:

„Als Diskurspartner mit Anspruch auf Glaubwürdigkeit (Ich II) kannst du dir nicht verhehlen, daß die Erfolgsfähigkeit einer Konterstrategie, und diene sie der Rettung eines Lebens, kein Kriterium für

¹⁴⁶ Lawrence Kohlbergs Untersuchungen zur Entwicklung des moralischen Urteils zeigen, daß nur ein Bruchteil Jugendlicher überhaupt zu metakonventionellen Urteilen gelangt, kaum aber zu einem moralischen Prinzipienurteil, geschweige denn auf dem Niveau des kategorischen Imperativs, den Kohlberg als die höchste und als *die* strenggenommen *moralische* Urteilsstufe ansieht. L. Kohlberg, *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes*, Frankfurt a. M. 1974. Dazu: D. Garz, *Lawrence Kohlberg zur Einführung*, Hamburg 1996, bes. S. 122-126, vgl. S. 64 ff. K.-O. Apel, „Geschichtliche Phasen der Herausforderung der praktischen Vernunft und Entwicklungsstufen des moralischen Bewußtseins“, in: ders., D. Böhler u. K. Rebel (Hg.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Studententexte*, Bd. 1, Weinheim/Basel 1984 (Erstausgabe als „Studienbegleitbrief 1“ im Jahre 1980), S. 59-65, vgl. auch S. 66-153. Auch: Böhler, 2013/2014, S. 341 ff., vgl. S. 358-372.

¹⁴⁷ Vgl. Apel, 1988, S. 134 ff. u. ö.

¹⁴⁸ Vgl. Böhler/Gronke, 2011, S. 554, 556 und im Blick auf die argumentative Synthese C: S. 559-562. – Überflüssig zu erwähnen, daß diese, in einen dialektischen Argumentationsgang eingebettete, Diskursaufforderung alles andere als eine „Erlaubnisnorm“ zur Tötung ist (so Fritze, a. a. O., S. 229 f.).

deren moralische Legitimität sein kann, geschweige denn ein zureichendes. Dir (Ich I) scheint deine Strategie not-wendig zu sein, nämlich geeignet, eine Lebensnot bzw. Lebensgefahr abzuwenden. Doch als Diskurspartner, der das konsenswürdige Argument und Verhalten erstreben soll/will (Ich II), stellen sich dir in Perspektive einer möglichst idealen Kommunikationsgemeinschaft die Fragen:

- ‚Kannst du deine, dir not-wendig erscheinende, Strategie als – für *diese* handlungs- und diskursrestriktive Situation – *zustimmungswürdig* ansehen?
- Also auch angesichts der erwartbaren Argumente deines bzw. deiner (jetzt oder künftig) *Betroffenen?*“

Der glaubwürdige Diskurspartner muß berücksichtigen, daß die Wahl und das Praktizieren einer Notstrategie unter dem *Legitimitätsvorbehalt* der argumentativen Zustimmungswürdigkeit und somit einer möglichst idealen Kommunikationsgemeinschaft steht. Nicht die erforderliche Erfolgsfähigkeit allein legitimiert eine Strategie, sondern deren moralische Dignität, die sich bemißt an der Verträglichkeit mit dem Moralprinzip. Dessen Verbindlichkeit ist mit unserer primordialen Rolle als Vernunftsubjekt bzw. Partner im argumentativen Diskurs schon verwoben: *Als* Argumentationspartner können wir nicht sinnvoll, ohne pragmatischen Selbstwiderspruch, den Primat des Moralprinzips gegenüber allen Strategien in Zweifel ziehen.

Im Rundfunkgespräch mit dem Redakteur Johannes Wendt (im März 1997) erkannte Roman Frister seine Schuld mit der Metapher eines Denkens aus dem Herzen an, widersprach der Schuldthese aber „vom Kopf“ her: „Die Frage ist natürlich, ob ich mich schuldig fühle. Und meine Antwort ist: wenn ich vom Herzen denke, fühle ich mich schuldig. Wenn ich vom Kopf denke, fühle ich mich unschuldig. Das waren andere Zeiten und andere Normen. Und da kommt natürlich die philosophische Frage, ob man Taten aus der Zeit der Dunkelheit mit Regeln des Lichtes beurteilen kann. Und da möchte ich sagen: man kann es nicht.“¹⁴⁹

Macht Frister nicht mit Recht geltend, in Auschwitz hätten die Anwendungsbedingungen des moralischen Handelns, auf die wir uns in normalen Lebenswelten wie selbstverständlich verlassen, absolut gefehlt? Freilich setzte er das Moralprinzip und dessen Anwendung mit der Metapher „Regeln des Lichts“ der „Zeit der Dunkelheit“ entgegen – und außer Kraft... Insofern berief er einen quasi gnostischen Dualismus. Es kommt aber darauf an, bei der Diskussion moralischer Dilemmata prinzipiengeleitet *und* dialektisch zu denken. So nämlich, daß die Gehalte des Moralprinzips nicht dualistisch als lebensfremd abgetan und kriterienlos Dschungelpraktiken freigegeben werden, sondern so, daß folgendes gewährleistet wird:

(γ 1)

Die Verbindlichkeit des Moralprinzips ist auch in der erfolgsverantwortungsethischen Differenzierung angesichts einer extremen Bedrohungslage so festzuhalten, daß dessen Gebote mit der Selbstbehauptungsstrategie soweit wie möglich *vermittelt* werden können. Leitend muß dabei das

¹⁴⁹ So Frister in: *Radio Kultur*, S. 45.

Kriterium sein: Nur das ist verantwortungsethisch legitim, was die Zustimmung einer möglichst idealen Kommunikationsgemeinschaft *aufgrund* ihrer Analyse der individuellen Situation *mit* role taking *hinsichtlich* der Beteiligten und Betroffenen finden würde.

(γ 2)

Wann kann eine solche argumentative Zustimmung angenommen werden? Dann, wenn die Erfolgsstrategie, mit der ein Akteur zwar moralische und ggfs. auch rechtliche Normen verletzt, sich aber aus einer prekären oder gar lebensgefährlichen Zwangslage befreit, zwanglos eingebettet werden kann in eine *moralische Langzeitstrategie* zur Aufhebung nonmoralischer oder gar moralzerstörerischer Rahmenbedingungen, die einer „Rettungsbootsituation“ (Jonas) bzw. dem ‚Brett des Karneades‘ großteils analog sind.¹⁵⁰

In unserem Falle hängen die moralzerstörerischen Rahmenbedingungen von einer totalitären, KZs errichtenden Staatsmacht ab. Den KZ-Häftlingen und erst recht dem in Panik isolierten, sechzehnjährigen Roman Frister ist freilich – kurz vor dem lebensbedrohlichen Morgenappell – ein Engagement zur Aufhebung dieser Bedingungen praktisch unmöglich. Es war vielmehr die, sträflich versäumte, politisch-ethische Aufgabe der deutschen Bürger, *vor* dem Bau von KZs menschenrechtliche Verhältnisse sicherzustellen bzw. solche später durch Widerstand von neuem zu ermöglichen.

Diskursverantwortungsethisch heißt das: Eines der impliziten Dialogversprechen, die die Ur-Rolle des Diskurspartners ausmachen, war in Deutschland „gedankenlos“ (Hannah Arendt) ignoriert worden. Dabei handelt es sich um die primordiale Pflicht, *mitverantwortlich* zu sein *für die Möglichkeit der Verantwortung jetzt und in Zukunft*.¹⁵¹

(γ 3)

Nun gilt das verantwortungsethische Kriterium der *situativen Zumutbarkeit* moralischer Prinzipienforderungen oder Gebote *universal* und jeweils für die *gesamte* Handlungssituation, also nicht für den Täter allein, sondern auch für den/die Betroffenen. Daraus folgt: Auch wenn eine Selbstopferung des Täters als unzumutbar gelten muß, ist die Opferung eines Unschuldigen, der weder befragt wurde noch gar eingewilligt hat, ebenfalls unzumutbar. Also macht sich der Täter schuldig. Das

¹⁵⁰ Vgl. Hans Jonas mehrfach in: *Kritische Gesamtausgabe*. Bd. I/2: *Das Prinzip Verantwortung, Zweiter Teilband: Tragweite und Aktualität einer Zukunftsethik*, hg. von D. Böhler u. B. Herrmann, Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2016 (siehe Register). Das Beispiel eines Brettes, an das sich zwei Schiffbrüchige klammern, die aber weise Männer sind und einer dem anderen das rettende Brett überlassen, geht nach Cicero, der es zitiert, auf den Stoiker Hekaton von Rhodos zurück (*De officiis*, 3, 89); nach dem Kirchenvater Lactantius stammt es hingegen von dem platonischen Skeptiker Karneades (*Divinae institutiones*, 16, 10).

Eine vorzügliche, tendenziell verantwortungsethische Aktualisierung von Karneades' Gedankenexperiment in Bezug auf das deutsche Strafrecht gibt Maximilian Schmidt: [juraexamen. Info/das-brett-des-karneades-ein-zeitloser-klassiker/](http://juraexamen.info/das-brett-des-karneades-ein-zeitloser-klassiker/).

Kant, der sich in der *Metaphysik der Sitten* auf das Beispiel bezieht, beläßt es bei der prinzipiellen Unterscheidung zwischen der „bedingten Pflicht“, das eigene Leben, „wenn es ohne Verbrechen geschehen kann“, zu erhalten, und der „unbedingten Pflicht“, einem anderen, der mich nicht in Gefahr bringt, das Leben nicht zu nehmen. I. Kant, *Werke*, hg. von W. Weischedel, Frankfurt a. M. 1964, Bd. XI, S. 157 (Anm.).

¹⁵¹ Vgl. Böhler, 2013/2014, S. 296-299. Im Zusammenhang mit Hannah Arendt: Dietrich Böhler, „Warum moralisch sein? Die Verbindlichkeit der dialogbezogenen Selbst- und Mit-Verantwortung“, in: Apel/Burckhart, 2001, S. 47-63.

verantwortungsethische Ziel einer zustimmungswürdigen moralischen Strategie hat Roman Frister insofern nicht erreicht, konnte es freilich auch nicht erreichen.

(γ 4)

Kann dennoch auf verantwortungsethischen Freispruch plädiert werden? Das materiale äußere Kriterium für die anhängige Vermittlung von Erfolgsstrategie und moralischen Geboten, mithin auch für die Zustimmungsfähigkeit einer möglichst idealen Kommunikationsgemeinschaft, ist die Art des *Handlungsdrucks*, unter dem der sein Lebensrecht behauptende Akteur steht.¹⁵² Ist der Druck so beschaffen, daß er

- weder durch *Zuwarten* gemindert
- noch mit *Hilfe Dritter* (aufgrund einer Beratung der Mitbeteiligten) in der zur Verfügung stehenden Zeit aufgelöst
- noch auch durch eine moralische Mittelfrist- oder Langzeitstrategie zur *Veränderung* der herrschenden moralwidrigen *Verhältnisse* (hier: KZ, darin Privilegierung der Funktionshäftlinge, Unmöglichkeit einer sofortigen Beratung der anderen Häftlinge etc.) beseitigt werden kann,
- dann ist ein Akteur, der sein Lebensrecht festhält, zu Handlungen genötigt, die den altruistischen Gehalten des Moralprinzips zuwiderlaufen.

Liegen diese Bedingungen vor, so ist eine *moralisch tragische*, zur Schuldübernahme fast zwingende, Situation gegeben. Daraus folgt die verantwortungsethische Legitimation eines Täters, der entweder zur Rettung anderer tötet – das ist die „Schuldübernahme“ *pro altero* im Sinne Bonhoeffers¹⁵³ –, oder aber der verantwortungsethische Freispruch eines Täters, der unter moral- und rechtswidrigen Bedingungen *prima facie* unmoralisch agierte, um sein Lebensrecht durchzusetzen. In diesem Fall, mit dem wir es hier zu tun haben, liegt eine Schuldübernahme *pro me* vor. Gesinnungsethisch ist diese verwerflich, da die Tat nicht altruistisch motiviert ist.

Beiden Formen der Schuldübernahme gemein ist die Verletzung des Lebensschutz- bzw. des Lebensrespektgebotes, mithin eines Elementargehalts des Moral- und Diskursprinzips. Für beide kann im argumentativen Diskurs jedoch ein *Anspruch auf verantwortungsethischen Freispruch* trotz moralischer Untat begründet werden - strenggenommen eine moralische Paradoxie. Bei der Bonhoefferschen Schuldübernahme (I) ist diese freilich mit dem Diskurs-Moralprinzip verträglich, während sich das moralische Paradox bei der Fristerschen Schuldübernahme (II) nicht ohne weiteres auflösen läßt. Hier handelt es sich, jedenfalls im Horizont der Gesinnungsethik seit Kant, um ein Skandalon. Hier liegt eine Aktion der Selbstbehauptung vor, die auch durch eine zustimmungswürdige moralische Strategie nicht gedeckt ist. Allerdings wäre es gar nicht zumutbar, dem äußerst bedrohten Akteur *in* einer derart *handlungsrestriktiven* und *diskursrestriktiven* Zwangslage eine zustimmungswürdige moralische Strategie abzuverlangen.

¹⁵² Vgl. Jens Peter Brune, Dietrich Böhler u. Werner Steden, *Moral und Sachzwang in der Marktwirtschaft*, EWD-Bd. 8, Münster 1995, S. 93.

¹⁵³ Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, München 1949, Kap. VI, Abschnitt „Schuldübernahme“. Vgl. Eberhard Bethge, *Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse*, München 1983; siehe Register.

(γ 5)

Die Fristersche Paradoxie läßt sich jedoch zumindest erheblich mildern, wenn so etwas wie ein *Anspruch auf Vergebung* geltend gemacht werden kann, wiewohl ein solcher theologisch als Paradox angesehen werden mag. Ein derartiger Anspruch setzt, wie auch der Akt der Vergebung selbst, dreierlei voraus. Es ist dies einmal ein Schuldbewußtsein des Täters – Frister hat ein solches ausgedrückt.¹⁵⁴ Zum andern darf, im Prinzip, auf Vergebung gehofft werden. Denn dieser Hoffnung liegt, wie gesagt, das universale Wissen von der Fehlbarkeit i. S. möglicher Schuldhaftigkeit menschlichen Verhaltens zugrunde. Hinzu kommt – drittens – die Einsicht, daß das Verzeihen schuldhafter Taten die moralische Bedingung eines friedlichen, gegenseitige Anerkennung und Versöhnung ermöglichenden Zusammenlebens *nach* solchen Taten ist.¹⁵⁵

Diese drei Bedingungen ermöglichen und begrenzen den in jüdisch-biblischer und jesuanischer Tradition gewonnenen Moralbegriff der Vergebung. In der griechisch-römischen Antike fehlt er. So kennt Aristoteles nur die „Nachsicht“ (Syngnome), die nichts als eine pragmatische Klugheit ist und in den konventionellen oder auch forensischen Zusammenhang der „Billigkeit“ bzw. des verständigen Urteils und der Diskretion gehört.¹⁵⁶ Es ist kein Moralbegriff, für den, wie Kant mit Recht fordert, ein „Grund der Verbindlichkeit“ geltend gemacht werden kann.¹⁵⁷ Dieses bloß pragmatische Konzept entbehrt im Unterschied zum biblischen und talmudischen Verggebungsbegriff des Verbindlichkeitsanspruchs, der durch Bezug auf Gott metaphysisch verankert werden kann.

Die zunächst transzendentalpragmatisch, dann dialogreflexiv begründete Diskurs-Verantwortungsethik holt jenen Verbindlichkeitsanspruch und seine mögliche metaphysische Verankerung durch die Dialektik von kontrafaktischer und faktischer Kommunikationsgemeinschaft rational ein: Im Blick auf die unvermeidliche Fehlbarkeit und tendenzielle Schuldhaftigkeit menschlichen Verhaltens einerseits, mit Bezug auf die Idee der unbegrenzten, insofern idealen Kommunikationsgemeinschaft andererseits, behauptet sie eine unumgänglichen Angewiesenheit *und* eine berechnigte Hoffnung auf Vergebung.

Angewandt auf Roman Fristers Situation und Tat: *Als* glaubwürdige Diskurspartner können wir einem in fataler äußerer („noch zwei, vielleicht drei Stunden zu leben“) wie auch innerer Bedrängnis (durch Vergewaltigung traumatisiert) Agierenden nicht den abstrakten Anspruch auf Vergebung absprechen. Ebensovienig vermöchte es die unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft, wenn sie, wie gesagt, im

¹⁵⁴ S. o., Anm. 149.

¹⁵⁵ Dazu Hannah Arendt, s. o., Anm. 139.

¹⁵⁶ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, VI, 11, 1143 a 19 ff.

In dieser Tradition steht, wie zu vermuten ist, Lothar Fritze (Fritze, 2016, S. 242), wenn er Roman Frister denn doch „Nachsicht“ gewährt: „Unter moralischem Gesichtspunkt kann eine Selbststrettung auf Kosten des Lebens unschuldiger Dritter nicht akzeptiert [...] werden. Wir können aber im Falle des Zuwiderhandelns Verständnis entwickeln und Nachsicht üben. Es entspricht, so vermute ich, einer weit verbreiteten Intuition, eine solche Selbststrettung zu entschuldigen, wenn sie einer nachvollziehbaren menschlichen Schwäche entsprang.“ Aber „Nachsicht für menschliche Schwäche“ ist weder ein klar umrissenes (sondern denkbar schwammiges!) noch gar ein zureichendes Kriterium.

Freilich ist es das Äußerste, was eine – gänzlich vorbiblische und nach Kohlberg auf der vormoralischen Urteilsstufe 2 („do ut des“) feststehende – Reziprozitätsmoral gewähren kann, wenn sie, wie Fritze, das Interesse „an der Ingeltungsetzung wenigstens einiger moralischer Grundnormen“ damit begründet, daß „jeder Einzelne erwarten kann, dass auch für ihn persönlich die aus ihrer allgemeinen Befolgung resultierende Bilanz von Gewinnen und Verlusten [...] mit beträchtlicher Wahrscheinlichkeit positiv ausfällt.“ (Ebd., S. 234.) Im übrigen steht dieser quasi utilitaristische Rekurs auf Interesse und Bilanzrechnung quer zu einer gesinnungsethischen Position.

¹⁵⁷ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akad.-Ausg. Bd. IV, S. 389.

Sinne der Transzendentalpragmatik und der Diskurspragmatik unmetaphysisch verstanden wird¹⁵⁸: als Inbegriff einer realen, unbegrenzten Gemeinschaft von Menschen, deren Suche nach dem besten Argument aber keinen emotionalen und anderen kontingenten Einschränkungen unterliegen würde.

Aber das Opfer selbst? Als leibhaftiger glaubwürdiger Diskurspartner hat es sein unantastbares Recht auf Leben. Nur wenn es zum Verzicht darauf bereit gewesen wäre, hätte der Täter ihm gegenüber konkreten Anspruch auf Vergebung. Die von der Vergebung freigesetzte Möglichkeit eines Neuanfangs hat der Täter jedoch zerstört. Nicht die Idee einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft, allein die Theologie der Auferstehungshoffnung verspricht – *sit venia verbo* – dem Opfer einen Neuanfang und ermöglicht dadurch seine Versöhnung mit dem reuevollen Täter.

C

Diskurswünsche

Explizit behandeln die beiden Teile dieses Textes zwei komplementäre, in der Lebenspraxis aufeinander angewiesene Verantwortungstypen: die Zukunftsverantwortung (Kapitel A) und die Erfolgsverantwortung (Kapitel B).

In manchem unsicher, hoffe ich auf die Kritik und Verbesserung sowohl des primär zukunftsethischen Begründungsteils A mitsamt seiner Einbeziehung von Embryonen als auch des konflikt- und situationsbezogenen Anwendungskapitels B mit seiner Dialektik der *condition humaine* und seines dialektischen Urteilsschemas. Läßt sich die in Kapitel B vorgestellte Zumutbarkeits- und Verantwortungsdialektik *mutatis mutandis* auf alle Situationen anwenden, die *keine* rein argumentativ dialogische Konfliktlösung und Interessenwahrnehmung erlauben?

Den eigentlichen Rechtsgrund für das, vor allem in Kapitel A geführte, Gespräch zwischen transzendental-reflexiver Diskurspragmatik und phänomenologischer Ontologie habe ich nur berührt, weshalb dazu noch – und sei es für eine spätere, eigens darauf zugeschnittene Erörterung und Diskussion – ein Wort gestattet sei.

Die Möglichkeit des in Kapitel A versuchten Verbindlichkeitserweises von „Dialogversprechen a priori“ läßt sich mit dem transzendentalpragmatischen Grundsatz erklären: Die Bedingungen der Möglichkeit sinnvollen Redens/Diskutierens (daß ‚ich‘ nämlich mit meiner Rede die Geltungsansprüche und Dialogversprechen einzulösen versuche) sind zugleich Bedingungen der

¹⁵⁸ Eine metaphysische bzw. eschatologische Deutung der Idee ‚unbegrenzte bzw. ideale Kommunikationsgemeinschaft‘ würde diese Idee ihrer argumentativen Kraft für uns *in* der Welt berauben. Sie käme einem sinnlosen Argument gleich. Eigentlich hat Albrecht Wellmer darauf hingewiesen, indem er besagte Idee kritisch als metaphysische Utopie deutete, auch wenn seine Interpretation diesem von Apel eingeführten Begriff nicht gerecht wurde. Vgl. A. Wellmer, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt a. M. 1986, S. 81-112, bes. S. 87-101. Vgl. Karl-Otto Apel, „Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von ‚Ethik, Geschichtsphilosophie und Utopie‘“, in: W. Voßkamp (Hg.), *Utopieforschung*, Bd. 1, Stuttgart 1983, S. 325-355. In diesem Zusammenhang danke ich Audun Øfsti für einen Anstoß.

Ist die Frage, ob Auferstehung und damit ein ideales Reich nach dem Tode denkbar ist, ohne Preisgabe der Sinnkritik zu bejahen? Das will Holm Tetens zeigen, und zwar *via negationis* des objektivistischen Naturalismus und mit dem bescheidenen, nachkantischen Anspruch einer plausiblen, nicht a priori widerlegbaren Metaphysik, die vernünftiger sei als der Naturalismus – auch eine (wenngleich uneingestandene) Metaphysik: Tetens, 2015, bes. S. 65 ff.

Gegenstände sinnvoller Rede bzw. sinnvoller Argumentation (nämlich daß die rekonstruierten Sinnbedingungen – Geltungsansprüche und Dialogversprechen – wirklich ontologische Entitäten *sind*, und daß sie *so* sind, wie hier rekonstruiert). Dieser transzendentalpragmatische Grundsatz bezeichnet das wechselseitige Voraussetzungsverhältnis von transzendentaler Reflexion und Ontologie, insofern er sich auf das kommunikative Handeln und auf Seinsbedingungen des leibhaften Diskursteilnehmers zugleich bezieht. Damit indiziert er m. E. die gemeinsame Basis einer *Ontologie* des, sich zur freien Kommunikation aufstufenden, *Lebens* und der *transzendentalen Reflexion* auf Sinnbedingungen der Kommunikation. Liegt also darin der Grund für Recht *und* Unentbehrlichkeit einer abgleichenden Diskussion zwischen Hans Jonas' Ontologie des Lebens samt seiner ontologisch angesetzten Ethik und der transzendental-reflexiven diskurspragmatischen Verbindlichkeitssuche?

Und ist das zugleich kommunikationsreflexive und lebensontologische Fundament, *horribile dictu*, das philosophische fundamentum inconcussum, der Angelpunkt einer Selbsteinholung der Vernunft?

Ein solcher fundamentalphilosophischer Anspruch steht gewiß dem modernen und postmodernen Selbstverständnis der Philosophen nicht minder im Wege als Hans Jonas' Rückgriff auf die Ontologie und seine Infragestellung der uneingeschränkten Geltung des Dogmas vom Sein-Sollens-Fehlschluß, der sich Karl-Otto Apel, transzendentalpragmatisch begründet, differenziert anschließen konnte.¹⁵⁹

Willkommen sind nicht nur Beiträge, die auf beide Kapitel eingehen, sondern auch solche, die sich auf eines der beiden oder auf das Buch im Hintergrund (Böhler, 2013/2014) konzentrieren.

Bibliographie

- Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968.
- Günter Altner, *Schöpfung am Abgrund*, Neukirchen-Vluyn 1974.
- Günter Altner, *Die große Kollision: Mensch und Natur*, Graz/Wien/Köln 1987.
- Günter Altner, „Nachhaltigkeit – über die >fast< ausgeweglosen Schwierigkeiten des gesellschaftlichen Diskurses“, in: J. O. Beckers, F. Preußger u. Th. Rusche (Hg.), *Dialog – Reflexion – Verantwortung. Zur Diskussion der Diskurspragmatik*, Würzburg 2013, S. 297-314.
- Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1973.
- Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a. M. 1988.
- Karl-Otto Apel, „Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik“, in: K.-O. Apel u. M. Kettner (Hg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt a. M. 1992, S. 29-61.
- Karl-Otto Apel, „Die ökologische Krise als Herausforderung für die Diskursethik“, in: D. Böhler (Hg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München 1994, S. 369-404.

¹⁵⁹ Karl-Otto Apel, „Die ökologische Krise als Herausforderung für die Diskursethik“, in: D. Böhler (Hg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München 1994, S. 369-404, hier: S. 389.

- Karl-Otto Apel, „Macroethics, Responsibility for the Future, and the Crisis of Technological Society: Reflections on Hans Jonas“, in: ders., *Selected Essays*, vol. II, New York 1996, S. 219-249.
- Karl-Otto Apel, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a. M. 1998.
- Karl-Otto Apel, *Transzendente Reflexion und Geschichte*, Berlin 2017
- Karl-Otto Apel, Dietrich Böhler u. Karlheinz Rebel (Hg.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Studententexte*, 3 Bde., Weinheim/Basel 1984.
- Karl-Otto Apel u. Matthias Kettner (Hg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt a. M. 1992.
- Karl-Otto Apel u. Holger Burckhart (Hg.), *Prinzip Mitverantwortung. Grundlage für Ethik und Pädagogik*, Würzburg 2001.
- Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 2008.
- Aristoteles, *Nikomachische Ethik*.
- Christiane Auras, „Das Zuhause im Exil – Hannah Arendt und Hans Jonas. Eine Lebens-Freundschaft im Schatten des Nationalsozialismus“, in: D. Böhler, H. Gronke u. B. Herrmann (Hg.), *Mensch – Gott – Welt. Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*, Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2008, S. 383-400.
- Fritz Bauer, *Das Verbrechen und die Gesellschaft*, München/Basel 1957.
- Fritz Bauer, *Die Humanität der Rechtsordnung. Ausgewählte Schriften*, hg. von Joachim Perels und Irmtrud Wojak, Frankfurt a. M. 1998.
- Thomas Bausch (Hg.), *Normativität und Anwendungsbedingungen einer Wirtschafts- und Unternehmensethik in marktwirtschaftlichen Wettbewerbsstrukturen*, EWD-Bd. 14, Münster 2008.
- Thomas Bausch, Dietrich Böhler u. a. (Hg.), *Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft*, EWD-Bd. 3, Münster 2000.
- Thomas Bausch, Dietrich Böhler u. Thomas Rusche (Hg.), *Wirtschaft und Ethik. Strategien contra Moral?*, EWD-Bd. 12, Münster 2004.
- Paolo Becchi, „Hans Jonas: Der Philosoph und die Wissenschaften“, in: H. Burckhart u. H. Gronke (Hg.), *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*, Würzburg 2002, S. 137-150.
- Paolo Becchi, *Hans Jonas. Un profilo*, Brescia 2012.
- Jens Ole Beckers, Florian Preußger u. Thomas Rusche (Hg.), *Dialog – Reflexion – Verantwortung. Zur Diskussion der Diskurspragmatik*, Würzburg 2013.
- Sonja Begalke, Claudia Fröhlich u. Stephan Alexander Glienke (Hg.), *Der halbierte Rechtsstaat. Demokratie und Recht in der frühen Bundesrepublik und die Integration von NS-Funktionseleiten*, Baden-Baden 2015.
- Eberhard Bethge, *Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse*, München 1983.

- Dietrich Böhler, *Metakritik der Marxschen Ideologiekritik. Prolegomenon zu einer reflektierten Ideologiekritik und ‚Theorie-Praxis-Vermittlung‘*, Frankfurt a. M., 2. Aufl. 1972.
- Dietrich Böhler, „Einführende Bemerkungen. Die Krise der Menschheit als Herausforderung an die praktische Vernunft“, in: K.-O. Apel, D. Böhler u. K. Rebel (Hg.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Studentexte*, Bd. 1, Weinheim/Basel 1984 (Buchausgabe), S. 2-6.
- Dietrich Böhler, „Philosophischer Diskurs im Spannungsfeld von Theorie und Praxis“, in: K.-O. Apel, D. Böhler u. K. Rebel (Hg.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Studentexte*, Bd. 2, Weinheim/Basel 1984, S. 313-355; verb. Auflage von *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Studienbegleitbrief 5*, Weinheim/Basel 1981.
- Dietrich Böhler, „Instrumentelle und praktische Vernunft – das ethische Dilemma der Neuzeit“, in: *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Studentexte*, Bd. 2, Weinheim/Basel 1984, S. 396-433.
- Dietrich Böhler, *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewusstseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion*, Frankfurt a. M. 1985.
- Dietrich Böhler, „Diskursethik und Menschenwürdegrundsatz zwischen Idealisierung und Erfolgsverantwortung“, in: Karl-Otto Apel u. Matthias Kettner (Hg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt a. M. 1992, S. 201-231.
- Dietrich Böhler, „Die Bedingungen für Zukunftsverantwortung bewahren und ausbauen“, in: ders. u. Rudi Neuberth (Hg.), *Herausforderung Zukunftsverantwortung. Hans Jonas zu Ehren*, EWD-Bd. 1, Münster ²1993, S. 102-112.
- Dietrich Böhler (Hg.) *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München 1994.
- Dietrich Böhler, „In dubio contra projectum“, in: ders. (Hg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München 1994, S. 244-276.
- Dietrich Böhler, „Idee und Verbindlichkeit der Zukunftsverantwortung: Hans Jonas und die Dialogethik – Perspektiven gegen den Zeitgeist“, in: Th. Bausch u. a. (Hg.), *Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft*, EWD-Bd. 3, Münster 2000, S. 34-69.
- Dietrich Böhler, „Ethik der Zukunfts- und Lebensverantwortung“, in: ders. u. Jens Peter Brune (Hg.), *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, Würzburg 2004, S. 97-159 und S. 369-401.
- Dietrich Böhler, „Was ist ein Moralprinzip? Ist die ‚Goldene Regel‘ ein solches?, in: Jens Ole Beckers, Florian Preußger u. Thomas Rusche (Hg.) , *Dialog – Reflexion – Verantwortung. Zur Diskussion der Diskurspragmatik*, Würzburg 2013, S. 207-219.
- Dietrich Böhler, *Verbindlichkeit aus dem Diskurs*, Freiburg/München 2013, 2. verb. Aufl. 2014 mit dem Untertitel: *Denken und Handeln nach der Wende zur kommunikativen Ethik. Orientierung in der ökologischen Dauerkrise*.
- Dietrich Böhler u. Rudi Neuberth (Hg.), *Herausforderung Zukunftsverantwortung. Hans Jonas zu Ehren*, EWD-Bd. 1, Münster ²1993.

- Dietrich Böhler, Matthias Kettner u. Gunnar Skirbekk (Hg.), *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*, Frankfurt a. M. 2003.
- Dietrich Böhler u. Jens Peter Brune (Hg.), *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, Würzburg 2004.
- Dietrich Böhler u. Bernadette Herrmann, „Gefahrenzivilisation und Schöpfung: Verantwortung neu denken – Menschenwürde neu beachten“, in: *Studia z Etyki i Edukacji globalnej*, Nr. 1/2014, S. 21-40.
- Michael Bongardt, „Immanente Religion oder idealistische Spekulation? Zum Verhältnis von Gott und Mensch im ‚Gottesbegriff nach Auschwitz‘ von Hans Jonas“, in: D. Böhler, H. Gronke u. B. Herrmann (Hg.), *Mensch – Gott – Welt. Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*, Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2008, S. 173-189.
- Michael Bongardt, „Von der Vielfalt und ihren Gründen. Katholische Soziallehre und philosophische Diskursethik im Gespräch über eine freiheitliche Gesellschaft“, in: J. O. Beckers, F. Preußger u. Th. Rusche (Hg.), *Dialog – Reflexion – Verantwortung. Zur Diskussion der Diskurspragmatik*, Würzburg 2013, S. 381-406.
- Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, München 1949.
- Matthias Bormuth u. Ulrich von Bülow (Hg.), *Marburger Hermeneutik zwischen Tradition und Krise*, Göttingen 2008.
- Jens Peter Brune, „Können wir Leben verstehen?“, in: Dietrich Böhler, Horst Gronke u. Bernadette Herrmann (Hg.), *Mensch – Gott – Welt. Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*, Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2008, S. 89-111.
- Jens Peter Brune, *Moral und Recht. Zur Diskurstheorie des Rechts und der Demokratie von Jürgen Habermas*, Freiburg/München 2010.
- Jens Peter Brune, Dietrich Böhler u. Werner Steden, *Moral und Sachzwang in der Marktwirtschaft*, EWD-Bd. 8, Münster 1995.
- Bundesministerium für Arbeit und Soziales (BMAS), *Arbeit weiterdenken. Weißbuch Arbeiten 4.0*, Berlin 2016.
- Holger Burckhart u. Horst Gronke (Hg.), *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*, Würzburg 2002.
- Uwe Buse, „Kopf oder Zahl“, in: *Der Spiegel*, 2015, Heft 47, S. 61-64.
- Alberto Damiani, *Handlungswissen. Eine transzendente Erkundung nach der sprachpragmatischen Wende*, Freiburg/München 2009.
- Rainer Forst, *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*, Frankfurt a. M. 2015.
- Roman Frister, *Die Mütze oder Der Preis des Lebens*, Berlin 1997.
- Lothar Fritze, „Moralisch legitim gehandelt? Der Fall Frister“, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 102, 2016/2, S. 222-244.

- Wolfgang Frühwald, „Die Verantwortung für das Leben. Grenzüberschreitung und Fortschritt in der Wissenschaft“, in: D. Böhler, H. Gronke u. B. Herrmann (Hg.), *Mensch – Gott – Welt. Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*, Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2008, S. 25-38.
- Alan Gewirth, *Reason and Morality*, Chicago 1978.
- Alan Gewirth, *The Community of Rights*, Chicago 1996.
- Horst Gronke, „Die Praxis der Reflexion. Dietrich Böhlers philosophisch-politischer Diskurs“, in: H. Burckhart u. H. Gronke (Hg.), *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*, Würzburg 2002, S. 21-44.
- Horst Gronke, „Die Relevanz von regulativen Ideen zur Orientierung der Mit-Verantwortung“, in: D. Böhler, M. Kettner u. G. Skirbekk (Hg.), *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*, Frankfurt a. M. 2003, S. 260-282.
- Horst Gronke, „Einleitender Kommentar“, in: KGA I/1: *Organismus und Freiheit*, Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2010, S. LXXXI-CXLVIII.
- Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1983.
- Jürgen Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1984.
- Jürgen Habermas, „Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung“, in: D. Böhler, M. Kettner u. G. Skirbekk (Hg.), *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*, Frankfurt a. M. 2003, S. 44-64.
- Jean-Paul Harpes u. Wolfgang Kuhlmann (Hg.), *Zur Relevanz der Diskursethik. Anwendungsprobleme der Diskursethik in Wirtschaft und Politik*, EWD-Bd. 9, Münster 1997.
- Herbert Lionel Adolphus Hart, *Punishment and Responsibility: Essays in the Philosophy of Law*, Oxford 1968.
- Gerald Hartung u. a. (Hg.), *Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Freiburg/München 2013.
- Bernadette Herrmann, „Hans Jonas’ frühe Grundlegung der Verantwortungsethik. Komplementarität von ontologischer Freiheit und moralischer Verantwortung“, in: D. Böhler, H. Gronke u. B. Herrmann (Hg.), *Mensch – Gott – Welt. Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*, Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2008, S. 73-88.
- Bernadette Herrmann, „Das Problem des Bösen und der Begleitdiskurs“, in: J. O. Beckers, F. Preußger u. Th. Rusche (Hg.), *Dialog – Reflexion – Verantwortung. Zur Diskussion der Diskurspragmatik*, Würzburg 2013, S. 99-106.
- Guntolf Herzberg, *Moral extremer Lagen. Menschliches Handeln unter Entscheidungsdruck zwischen Leben und Tod*, Würzburg 2013.
- Hans-Joachim Höhn, *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*, Paderborn u. a. 2010.

- Hans-Joachim Höhn, „Glaubwürdigkeit und Plausibilität. Religion im Diskurs“, in: J. O. Beckers, F. Preußger u. Th. Rusche (Hg.), *Dialog – Reflexion – Verantwortung. Zur Diskussion der Diskurspragmatik*, Würzburg 2013, S. 407-426.
- Vittorio Hösle, „Ontologie und Ethik bei Hans Jonas“, in: Dietrich Böhler (Hg.) *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München 1994, S. 105-125.
- Vittorio Hösle, „Hans Jonas’ Stellung in der Geschichte der deutschen Philosophie“, in: Chr. Wiese u. E. Jacobson (Hg.), *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Berlin/Wien 2003, S. 34-52.
- Vittorio Hösle, *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie*, München 2013.
- Karl Homann, „Die Bedeutung von Anreizen in der Ethik“, in: J.-P. Harpes u. W. Kuhlmann (Hg.), *Zur Relevanz der Diskursethik. Anwendungsprobleme der Diskursethik in Wirtschaft und Politik*, EWD-Bd. 9, Münster 1997, S. 139-166.
- Karl Homann, „Diskursethik und Wirtschaftsethik mit ökonomischer Methode“, in: Th. Bausch, D. Böhler u. Th. Rusche (Hg.), *Wirtschaft und Ethik. Strategien contra Moral?*, EWD-Bd. 12, Münster 2004, S. 9-12.
- Wolfgang Huber, *Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung*, Neukirchen-Vluyn 1983.
- Wolfgang Huber, *Ethik. Die Grundfragen unseres Lebens*, München 2013.
- Rahel Jaeggi, „Der Markt und sein Preis“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1999, Heft 6, S. 987-1004.
- Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt a. M. 1955.
- Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M. 1979. – Mit den weiteren Grundlegungsschriften der Zukunftsethik jetzt in der *Kritischen Gesamtausgabe*: KGA I/2.1: *Das Prinzip Verantwortung, Erster Teilband: Grundlegung*, Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2014.
- Hans Jonas, KGA I/2.2: *Das Prinzip Verantwortung, Zweiter Teilband: Tragweite und Aktualität einer Zukunftsethik*, Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2017.
- Hans Jonas, *Erkenntnis und Verantwortung. Stationen eines Denklebens: Gespräch mit Ingo Hermann*, in: Dietrich Böhler und Jens Peter Brune (Hg.), *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, Würzburg 2004, S. 405-469.
- Hans Jonas, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Chicago/London 1980.
- Hans Jonas, *Technik, Medizin und Ethik*, Frankfurt a. M. 1985, vor allem KGA I/1, S. 361-568.
- Hans Jonas, „Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik“, in: ders., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt a. M. 1992, S. 128-146, bzw. in: KGA I/2, Erster Teilband, S. 529-544.

- Hans Jonas, „Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme“, in: ders., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt a. M. 1992, S. 190-208, bzw. in: KGA III/1, S. 407-426.
- Henning Kagermann, Wolfgang Wahlster u. Johannes Helbig, *Deutschlands Zukunft als Produktionsstandort sichern. Umsetzungsempfehlungen für das Zukunftsprojekt Industrie 4.0*, Berlin 2012.
- Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akad.-Ausg. Bd. IV.
- Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (KrV).
- Immanuel Kant, „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, in: *Werke*, hg. von W. Weischedel, Frankfurt a. M. 1964, Bd. VI, S. 33-50.
- Matthias Kettner, „Individualisierung im praktischen Diskurs“, in: J.-P. Harpes u. W. Kuhlmann (Hg.), *Zur Relevanz der Diskursethik. Anwendungsprobleme der Diskursethik in Wirtschaft und Politik*, EWD-Bd. 9, Münster 1997, S. 96-116.
- Matthias Kettner, „Gewirth oder Apel? Alternative Letztbegründungsstrategien in der Ethik“, in: D. Böhler, M. Kettner u. G. Skirbekk (Hg.), *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*, Frankfurt a. M. 2003, S. 303-314.
- Matthias Kettner (Hg.), *Angewandte Ethik als Politikum*, Frankfurt a. M. 2000.
- Eugen Kogon, Johann Baptist Metz u. a., *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk*, Freiburg i. Br. 1979.
- Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 2 Bde., Tübingen 1921 und 1924.
- Wolfgang Kuhlmann, „Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen möglich?“, in: K.-O. Apel, D. Böhler u. K. Rebel (Hg.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Studentexte*, Bd. 2, Weinheim/Basel 1984, S. 572-605.
- Wolfgang Kuhlmann, „Prinzip Verantwortung‘ versus Diskursethik“, in: ders., *Sprachphilosophie, Hermeneutik, Ethik*, Würzburg 1992, S. 224-252.
- Wolfgang Kuhlmann, „Bemerkungen zu Homanns Konzeption der Wirtschaftsethik“, in: J.-P. Harpes u. W. Kuhlmann (Hg.), *Zur Relevanz der Diskursethik. Anwendungsprobleme der Diskursethik in Wirtschaft und Politik*, EWD-Bd. 9, Münster 1997, S. 210-219.
- Wolfgang Kuhlmann, *Beiträge zur Diskursethik*, Würzburg 2007.
- Karl Lehmann, „„Also ist die Zukunft noch nicht entschieden‘. Das vielfältige Erbe des Philosophen Hans Jonas als Auftrag“, in: Dietrich Böhler und Jens Peter Brune (Hg.), *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, Würzburg 2004, S. 161-184.
- Hans Lenk, *Zwischen Wissenschaft und Ethik*, Frankfurt a. M. 1992.
- Hans Lenk, „Macht und Verantwortung“, in: Dietrich Böhler (Hg.) *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München 1994, S. 213-223.
- Hans Lenk, „Responsibility. German Perspectives“, in: Carl Mitcham (Hg.), *Encyclopedia of science, technology, and ethics*, Detroit, New York u. a. 2005, S. 1618-1624.

- Hans Lenk, *Umweltverträglichkeit und Menschenzuverlässigkeit*, Karlsruhe 2009.
- Hans Lenk, *Human-soziale Verantwortung. Zur Sozialphilosophie der Verantwortlichkeiten*, Bochum/Freiburg 2015.
- Konrad Paul Liessmann, „Verzweiflung und Verantwortung. Koinzidenz und Differenz im Denken von Hans Jonas und Günther Anders“, in: Chr. Wiese u. E. Jacobson (Hg.), *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Berlin/Wien 2003, S. 53-70.
- Christoph Marksches, *Gottes Körper. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike*, München 2016.
- Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. I, in: MEW, Bd. 23, Berlin 1962.
- Torsten Meireis u. a. (Hg.), *Macht der Fürsorge? Moral und Macht im Kontext von Medizin und Pflege*, Zürich 2015.
- Torsten Meireis u. a. (Hg.), *Nachhaltigkeit. Jahrbuch Sozialer Protestantismus*, Bd. 9, Gütersloh 2016.
- Torsten Meireis, „Digitalisierung und Wirtschaft 4.0 – Herausforderungen für eine Ethik der Arbeit“, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 61. Jg., 2017, Heft 3, S. 222-239.
- Wolfgang Erich Müller, *Hans Jonas. Philosoph der Verantwortung*, Darmstadt 2008.
- Joseph Mbungu Mutu, *Ökologische Ethik und Das Prinzip Verantwortung. Ein Beitrag zur Aktualität der ethischen Theorie von Hans Jonas*, Frankfurt a. M. 2012.
- Dmitri Nikulin, *On Dialogue*, Oxford 2006.
- Dmitri Nikulin, „Hans Jonas, The Thinker of Ontological and Scientific Revolutions“, in: *Giornale Critico di Storia delle Idee*, Nr. 14, 2015, S. 83-99.
- Osten-Sacken, Peter von der, *Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch*, München 1982.
- Joachim Perels, *Das juristische Erbe des „Dritten Reiches“. Beschädigungen der demokratischen Rechtsordnung*, Frankfurt a. M./New York 1999.
- Joachim Perels, *Entsorgung der NS-Herrschaft? Konfliktlinien im Umgang mit dem Hitler-Regime*, Hannover 2004.
- Joachim Perels, „Er stößt die Gewaltigen vom Thron und erhebt die Niedrigen.“ Beiträge zur Theologie, Frankfurt a. M. 2013.
- Marianne Rabe, *Ethik in der Pflegeausbildung. Beiträge zur Theorie und Didaktik*, Bern 2009.
- Heiner Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*, Frankfurt a. M. 1992.
- Heiner Roetz, „Überlegungen zur ‚Goldenen Regel‘. Das Beispiel China“, in: Jens Ole Beckers, Florian Preußger u. Thomas Rusche (Hg.), *Dialog – Reflexion – Verantwortung. Zur Diskussion der Diskurspragmatik*, Würzburg 2013, S. 221-239.
- Thomas Rusche, „Unternehmensethische Anmerkungen zu den Konzepten von Homann, Steinmann und Ulrich“, in: Th. Bausch, D. Böhler u. Th. Rusche (Hg.), *Wirtschaft und Ethik. Strategien contra Moral?*, EWD-Bd. 12, Münster 2004, S. 43-83.

- Thomas Rusche, *Aspekte einer dialogbezogenen Unternehmensethik. Dialogbezogene Begründung – christliche Motivation – verantwortungsvernünftige Praxis*, EWD-Bd. 4, Münster 2004.
- Thomas Rusche, „Wachsen im Dialog“, in: Jahrbuch *Aufgang* (2016), S. 109-123.
- Thomas Rusche u. Stadt Osnabrück – Der Oberbürgermeister (Hg.), *Schöne Landschaft. Bedrohte Natur. Alte Meister im Dialog mit zeitgenössischer Kunst*, Bielefeld/Berlin 2013.
- Thomas Rusche, Tom Beege u. Andrea Fromm (Hg.), *Vom Allmächtigen zum Leibhaftigen. Religiöse Motive in der SÖR Rusche Sammlung Oelde/Berlin*, Apolda 2015/16.
- Günther Schiwy, *Abschied vom allmächtigen Gott*, München 1995.
- Falk Schmidt, „Eine EWD-Perspektive der Wirtschaftsethik angesichts der Schulpositionen von Karl Homann und Peter Ulrich“, in: Th. Bausch, D. Böhler u. Th. Rusche (Hg.), *Wirtschaft und Ethik. Strategien contra Moral?*, EWD-Bd. 12, Münster 2004, S. 85-101.
- Johann Michael Schmidt, „Schöpfung Gottes – Verantwortung des Menschen“, in: J. O. Beckers, F. Preußger u. Th. Rusche (Hg.), *Dialog – Reflexion – Verantwortung. Zur Diskussion der Diskurspragmatik*, Würzburg 2013, S. 443-450.
- Eberhard Schockenhoff, *Wie gewiß ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, Freiburg/Basel/Wien 2003.
- Eberhard Schockenhoff, *Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen*, Freiburg i. Br. 2009.
- Ralf u. Roman Seidel, *Hans Jonas. Zeugen städtischer Vergangenheit*, Mönchengladbach 1997.
- Ralf Seidel u. Meiken Endruweit (Hg.), *Prinzip Zukunft: Im Dialog mit Hans Jonas*, Paderborn 2007.
- Tetsuhiko Shinagawa, „Der nicht omnipotente Gott und die menschliche Verantwortung“, in: J. O. Beckers, F. Preußger u. Th. Rusche (Hg.), *Dialog – Reflexion – Verantwortung. Zur Diskussion der Diskurspragmatik*, Würzburg 2013, S. 427-442.
- Gunnar Skirbekk, *Praxeologie der Moderne. Universalität und Kontextualität der diskursiven Vernunft*, Weilerswist 2002.
- Emidio Spinelli, „Hans Jonas und das Problem der Freiheit“, in: Chr. Wiese u. E. Jacobson (Hg.), *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Berlin/Wien 2003, S. 256-271.
- Stephan Steiner, *Weimar in Amerika. Leo Strauss' Politische Philosophie*, London u. Tübingen 2013.
- Ronen Steinke, *Fritz Bauer oder Ausschwitz vor Gericht*, München/Zürich 2013.
- Horst Steinmann, „Konzeptionen der Unternehmensethik im Test der Globalisierung“, in: Th. Bausch, D. Böhler u. Th. Rusche (Hg.), *Wirtschaft und Ethik. Strategien contra Moral?*, EWD-Bd. 12, Münster 2004, S. 43-83.
- Horst Steinmann u. Andreas Georg Scherer (Hg.), *Zwischen Universalismus und Relativismus. Philosophische Grundlagenprobleme des interkulturellen Managements*, Frankfurt a. M. 1998.
- Holm Tetens, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015.
- Robert Theis, *Jonas. Habiter le monde*, Paris 2008.

- Robert Theis, „Le fondement métaphysico-théologique de l'éthique de la responsabilité de Hans Jonas“, in: *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 144, 2012, II, S. 141-158.
- Hava Tirosh-Samuelson u. Christian Wiese (Hg.), *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*, Leiden/Boston 2008.
- Peter Ulrich, „Integrative Wirtschafts-Ethik als kritische Institutionenethik“, in: J.-P. Harpes u. W. Kuhlmann (Hg.), *Zur Relevanz der Diskursethik. Anwendungsprobleme der Diskursethik in Wirtschaft und Politik*, EWD-Bd. 9, Münster 1997, S. 220-270.
- Peter Ulrich, „Wirtschaftsethische Graswurzelreflexion statt angewandte Diskursethik“, in: Th. Bausch, D. Böhler u. Th. Rusche (Hg.), *Wirtschaft und Ethik. Strategien contra Moral?*, EWD-Bd. 12, Münster 2004, S. 21-41.
- Villanova University, *What is Big Data?*, Villanova University 2015, in: <https://www.villanovau.com/resources/bi/what-is-big-data/#>.
- Hans-Jochen Vogel, „Verfassungsrechtliche Aspekte der Präimplantationsdiagnostik“, in: Dietrich Böhler u. Jens Peter Brune (Hg.), *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, Würzburg 2004, S. 319-331.
- Lawrence Vogel, „The Responsibility of Thinking in Dark Times: Hannah Arendt versus Hans Jonas“, in: D. Böhler, H. Gronke u. B. Herrmann (Hg.), *Mensch – Gott – Welt. Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*, Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2008, S. 401-421.
- Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. von J. Winckelmann, Tübingen 1968.
- Max Weber, *Gesammelte Politische Schriften*, hg. von J. Winckelmann mit einem Geleitwort von Theodor Heuss, Tübingen 1958.
- Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt a. M. 1986.
- Albrecht Wellmer, „Der Mythos vom leidenden und werdenden Gott. Fragen an Hans Jonas“, in: ders., *Endspiele: Die unversöhnte Moderne*, Frankfurt a. M. 1993, S. 250-256. Ursprünglich als Beitrag zum Berliner religionsphilosophischen Colloquium (1992), in: Dietrich Böhler (Hg.) *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München 1994, S. 179-184.
- Micha Werner, „Dimensionen der Verantwortung. Ein Werkstattbericht“, in: Dietrich Böhler (Hg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München 1994, S. 303-338.
- Micha Werner, „The Immediacy of Encounter and the Dangers of Dichotomy: Buber, Levinas, and Jonas on Responsibility“, in: H. Tirosh-Samuelson u. Chr. Wiese (Hg.), *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*, Leiden/Boston 2008, S. 203-230.
- Christian Wiese u. Eric Jacobson (Hg.), *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Berlin/Wien 2003.
- Richard Wolin, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton/Oxford 2001.

- Walther Christoph Zimmerli, „Prognose und Wert: Grenzen einer Philosophie des Technology Assessment“, in: F. Rapp u. P. T. Durbin (Hg.), *Technikphilosophie in der Diskussion*, Braunschweig 1982, S. 139-156.
- Walther Christoph Zimmerli u. Hansjörg Sinn, „Ist die friedliche Nutzung der Kernenergie moralisch verantwortbar?“, in: VDI (Hg.), *Tschernobyl. Konsequenzen für die Bundesrepublik Deutschland*. Eine Dokumentation des Vereins Deutscher Ingenieure, Düsseldorf 1987, S. 32-38.
- Walther Christoph Zimmerli, „Philosophie in einer Gott-verlassenen Welt“, in: Dietrich Böhler (Hg.) *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München 1994, S. 151-162.