

Gleich eine schlechte Nachricht vorweg: Die Rede von „Werten“ hat in der Philosophie seit längerem eine schlechte Presse. Im langen Schatten Nietzsches zieht, wer von Werten redet und solche urgiert, fast automatisch den Verdacht auf sich, mehr oder weniger explizit Nihilist zu sein, weil er mit den Werten und ihrer Normativität gegen den Willen zur Macht – und das meint: gegen den spontanen, von Instinkten getragenen Willen zum Leben und gegen das Wissen um dieses Betriebsgeheimnis der Kultur zu Felde zieht.

Zwar hatte das Erschrecken über den Ersten und Zweiten Weltkrieg und die Barbarismen der roten und braunen Diktatur die Konjunktur dieses ethischen Naturalismus bei uns eine Weile gehemmt. In der Nachkriegszeit speiste sich Ethik weit reichend aus den Ressourcen der am wenigsten beschädigten Traditionsträger, also der christlichen Kirchen (das war die Hoch-Zeit eines Romano Guardini, Peter Wust, August Brunner, Johannes Hessen, um nur wenige Namen zu nennen). Anfang der siebziger Jahre kam es dann – durchaus nicht unverbunden mit der kritischen Infragestellung von Autorität überhaupt durch 68er – zu einer Wiederentdeckung der Praktischen Philosophie als eines Pluralismus eher geschmeidiger so genannter „angewandter Ethiken“ unter Aristotelischem Vorzeichen (für Aristoteles‘ Ethik ist der Bezug auf die konkrete, begrenzte Polis konstitutiv). Angesichts der nahezu lawinenartigen Ausdifferenzierung solcher Teilbe-

reichsmoralen stellt sich aber rasch das Problem der Segmentierung und Fragmentierung humaner Lebenswelt, am unübersehbarsten dadurch, dass für alles und jedes nach Spezialisten gerufen wird. Dem entgegen kommt es zu einer neuen Suche nach universalen, die durchschnittliche humane Lebenswelt umgreifenden normativen Kräften. Und diese scheinen unter den Bedingungen weltanschaulicher, religiöser und politischer Pluralität sowie freiheitlicher Demokratien am ehesten im Rahmen einer Theorie kommunikativen Handelns formulierbar, nämlich in der Gestalt der so genannten Diskursethik, die, im Wesentlichen von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas grundgelegt, als das einflussreichste Modell philosophischer Ethik in unserem kulturellen Raum gelten kann. Nahezu die gesamte deutschsprachige christliche Sozialethik der Gegenwart ist der Diskursethik verpflichtet. Will man heute über Werte und Wertewandel diskutieren, scheint mir sinnvoll, bei diesem Stand der Ethikdiskussion anzusetzen, nicht zuletzt, weil sich je länger, je mehr gerade bei Habermas eine zunehmende Sensibilität für das abzeichnet, was er prädiskursive Ressourcen von Normenproduktivität nennt, worunter auch das fällt, was man religiöse, sapientiale oder ästhetische Grundüberzeugungen oder Werte nennen könnte.

Diskursethik für Eilige

Der Grundgedanke der Diskursethik nimmt sich dabei ausgesprochen einfach

aus. In Apels eigener (und typischer) Diktion lautet er: „Diejenigen Präsuppositionen des Argumentierens können als letztbegründete Prinzipien angesehen werden, die ohne performativen Selbstwiderspruch nicht bestritten und eben deshalb auch nicht ohne Zirkel (*petitio principii*) logisch begründet werden können.“ (*Concordia 11*, 1987, 2–23)

Der scheinbar komplizierten Rede einfacher Sinn: dass wir – wenn wir argumentieren, unausgesprochen Voraussetzungen in Anspruch nehmen, die wir, wenn wir sie bestreiten wollten, selbst noch für diese Bestreitung in Anspruch nehmen müssten – weshalb sie eben unhintergehbar sind und ihre Bestreitung den Bestreiter in einen so genannten performativen (handlungsvollziehenden) Selbstwiderspruch verwickelte. Letzteres wäre zum Beispiel der Fall, wenn jemand in einer Diskussion auf das Argument seines Gegenübers antwortete: „Du hast Recht, aber das interessiert mich nicht. Denn Argumente sind Unsinn.“ Dann hätte man mit dem Inhalt seiner Rede etwas zum Ausdruck gebracht, was im Widerspruch zu dem steht, was man gleichzeitig mit diesem sprachlichen Ausdruck getan hat; konkret: Man hätte dafür argumentiert, dass Argumentationen belanglos sind. Wenn man ernsthaft in eine Argumentation eintritt, hat man aber anerkannt, dass Argumente, die akzeptabel sind, zählen. Man kann sie nicht durch Bekundung seines Desinteresses entkräften, sondern nur durch argumentative Widerlegung oder bessere Alternativargumente. Der andere Weg führt lediglich zum Kommunikationsabbruch. Formal unterscheidet Apel (in enger Nähe zu Habermas) vier Geltungsansprüche, die der oder die Sprechende in jedem argumentativen Sprechakt erhebt: einen Anspruch auf Wahrheit, einen Anspruch auf Wahrhaftigkeit, einen Anspruch auf normative Richtigkeit und einen Anspruch auf Verständlichkeit der Aussage, wobei dieser

vierte Geltungsanspruch den anderen drei zu Grunde liegt.

Damit solche Ansprüche aber von Diskurspartnern gegeneinander überhaupt erhoben werden können, müssen folgende Voraussetzungen für alle Beteiligten gelten:

- (a) Die Kommunikationspartner müssen sich gegenseitig unterstellen, einen Wahrheitsanspruch zu erheben.
- (b) Sie müssen sich wechselseitig für wahrhaftig halten.
- (c) Sie gehen davon aus, dass nur die Qualität eines Arguments und nicht etwa Machtansprüche oder Machtmittel Geltungskriterien sind.
- (d) Konsens ist Resultat der Zustimmung zum stärksten aufgebotenen Argument. Und
- (e) die Zustimmung muss frei, also ausschließlich aus Vernunftgründen erfolgen.

Zielgerichtetetheit des Handelns

Apel selbst ist sich darüber im Klaren, dass diese Voraussetzungen vollständig nur in einer idealen Kommunikationsgemeinschaft erfüllt werden, hinter der die reale immer ein Stück zurückbleibt. Daraum fügt er der Prinzipienebene seiner Diskursethik einen so genannten „Teil B“ an, den er als „Verantwortungsethik“ bezeichnet. Dieser dient dazu, in Situationen, in denen nichtideale Kommunikation herrscht, aber dennoch Entscheidungen gefällt werden müssen, zu moralisch gereftertigtem Handeln zu kommen. Als Kriterium für diesen Bereich nicht aufschiebbaren Handeln-Müssens gilt: Man muss so handeln, dass jeder andere, der in dieselbe Lage gerät, prinzipiell diesem Handeln nachträglich zustimmen könnte (*Transformation der Philosophie*, 1976). Diese Formulierung erinnert stark an Kants „Kategorischen Imperativ“. Apel will aber gerade über den formalen Kantischen Universalismus hinaus zu einer gewissen Konkretheit und Inhaltlich-

keit seiner Ethik kommen. Das versucht er dadurch, dass er der realen Kommunikationsgemeinschaft die ideale Kommunikationsgemeinschaft als Maßstab vorgibt, weil ja alles Argumentieren auf Wahrheit und Verstehen angelegt sei. Daraus zieht Apel eine Art geschichtsphilosophisches Postulat: Alles Handeln muss darauf gerichtet sein, letztendlich die ideale Kommunikationsgemeinschaft in der realen zu verwirklichen; dazu gehört aber unabdingbar auch, in diesem Handeln jetzt schon um das Überleben der Menschheit als realer Kommunikationsgemeinschaft Sorge zu tragen (hinter der Idee der idealen Kommunikationsgemeinschaft stehen für Apel im Übrigen der Sokratische Dialog und die christliche Urgemeinde gleichermaßen Pate).

Manche haben Apel wegen dieses idealistischen – oder anders gesagt: utopischen – Zuges der Diskursethik vorgeworfen, zur Erreichung des Ziels auch so genanntes strategisches – also nichtkonsensuelles und nichtkommunikatives – Handeln wie Tricks oder Lüge oder im Extremfall Terrorismus (zur Durchsetzung der idealen Kommunikationsgemeinschaft) zuzulassen, weil alle utopischen Konzepte dazu tendierten. Ihnen erwidert Apel in einer Art Vertiefung des eben erwähnten geschichtsphilosophischen Postulats nur: Eine reale Kommunikationsgemeinschaft dürfe auf dem Weg zu ihrer Idealität niemals den kommunikativen Standard aufgeben, den sie bereits erreicht habe. Dabei dürfte es sich um einen Fall des so genannten „naturalistischen Fehlschlusses“ handeln, der darin besteht, dass daraus, dass etwas so und so ist, geschlossen wird, dass es so und so sein soll. Wenn damit behauptet wird „Gut ist – also sein soll –, was kommunikativ ist“, setzt das voraus, dass Kommunikation prinzipiell gut ist. Das aber bedeutet, das im Vordersatz stehende Prädikat gut dadurch zu bestimmen, dass es im Nachsatz implizit wieder

in Anspruch genommen wird, also ein typisches Zirkelargument.

Die Achillesferse kommunikativer Ethik

Wie schwach dieser letztere Zug in Wirklichkeit ist, zeigt sich heute – gut dreißig Jahre nach Grundlegung der Diskursethik – unübersehbar. Im Horizont einer zum Prinzip erhobenen formal-diskursiven Konsensbildung ist mit ganz wenigen Ausnahmen inhaltlich schlachtweg alles verhandelbar geworden. Die trefflichsten Belege finden sich im Mediensektor. Man kann heute öffentlich über beinahe alles reden, sich zu beinahe allem bekennen. Ob er denn seiner Stute treu bleibe oder gelegentlich auch wechsle, fragte die Moderatorin einer nachmittäglichen Talkshow im Privat-TV vor einigen Jahren ihren Studiogast, den sie wegen seiner erotischen Vorliebe für Pferdeweibchen eingeladen hatte.

Sucht man nach den eigentlichen Wurzeln des Phänomens der praktizierten prinzipiellen diskursiven Verhandelbarkeit, ist durchaus auf der falschen Fährte, wer primär die Jagd der privaten Sender nach Einschaltquoten und entsprechendem Profit dafür verantwortlich macht. Die Wurzeln finden sich ganz woanders, nämlich in der praktischen Philosophie selbst. Anfang der neunziger Jahre handelten die Studierenden des eher liberalen College Antioch in Ohio, USA, im Studentenparlament einen neuen Verhaltenskodex aus. Das Folgende war der originale materiale Einsatzpunkt des Phänomens: Im Zug des *political-correctness-movement* – also dem Bestreben einerseits Minderheiten und andererseits Frauen gesellschaftlich gleiche Chancen und Rechte einzuräumen – beschlossen jene Studentenkreise, dass jede erotische oder sexuelle Aktion (egal ob hetero- oder homosexuell) nur durch explizite Fragen des einen und explizite Antworten des anderen Partners legitimität

miert ist: Darf ich mich neben dich setzen? Ja/Nein. – Darf ich dir in die Augen schauen? Ja/Nein. Darf ich dich an der Schulter berühren? Ja/Nein. Darf ich *et cetera...* Ja/Nein. Die Prozedur ist in den USA mit unglaublicher Geschwindigkeit zum öffentlichen Standard geworden. Ein um wenige Sekunden zu langer Blick in die Augen einer Kollegin oder gar einer Untergebenen (ohne dieses Frage-Antwort-Pingpong) kann einem Mann eine dollarmillionenschwere *harassment*- (Belästigungs-)Anklage eintragen, spezialisierte Anwälte stehen in Legion bei Fuß.

Konsensuell verfasste Verhandlungsmoral

Das wirkt zwar auf den ersten Blick abstrus und sehr amerikanisch, aber das ist gar nicht der Punkt. Vielmehr vollzieht sich in diesem Vorgang und seiner Verbreitung eine tief reichende Umstellung von Moral überhaupt. An die Stelle dessen, was „man“ in einer Gesellschaft tut oder nicht tut, was also in ihr gilt, ohne ausgesprochen werden zu müssen, tritt eine Verhandlungsmoral, die damit steht und fällt, dass ausdrücklich artikuliert wird, was die konkreten Verhandlungspartner als für sie geltend aushandeln. Die Inhalte der Verhandlungen selbst werden dabei verrückterweise vollständig belanglos, gleichsam moralisch wertneutral. Darum auch kann man problemlos und mit allen Details öffentlich über die von einem selbst bevorzugte Form sexueller Praxis berichten (egal ob Pferdeliebhaberei, Sadomasochismus oder sonst etwas). Nicht mehr sexuelle Praktiken werden im ethischen Diskurs bewertet, sondern ihr korrektes oder nichtkorrektes Zustandekommen durch verbal ausgehandelten Konsens. Herauskommen kann dabei Sex ohne Beziehung genauso gut wie Beziehung ohne Sex, Letzteres exakt belegt im Übrigen durch die amerikanische neue

Keuschheitsbewegung (die allerdings längst einer Verlogenheit überführt ist, die ihresgleichen sucht). Gleichzeitig verschwindet das, was in der bisherigen Moral als „Perversion“ galt. Jede Form sexueller Performance ist in Ordnung, solange sie zwischen den involvierten Partnern korrekt ausgehandelt wird. Eine einzige Ausnahme – also Perversion – bleibt: Sex mit Kindern und Kinderpornografie. Warum? Weil das Ungleichgewicht der kommunikativen Möglichkeiten zwischen einem Erwachsenen und einem Kind eine konsensuell verfasste Verhandlungsmoral nicht zulässt.

Über die Folgen dieser Transformation für die Tiefenstruktur von Beziehungen, Erotik, Sexualität und Gesellschaft wäre viel zu sagen, zum Beispiel darüber, dass – wie gerade das Beispiel der Pädophilie verrät – die Verhandlungsmoral Machtgleichgewichte voraussetzt, also vom Machtbegriff gesteuert wird. Oder dass die diskursethische Regelung von Sexualität diese dem Versuch einer radikalen Rationalisierung unterwirft. Worte wie „Leidenschaft“, die erotische Poesie des alttestamentlichen Hoheliedes oder das Verrücktsein Liebender nacheinander, wie es Botho Strauß in seinem Bühnenstück *Der Park* von 1984 in Hör- und Schaubilder setzt, wirken vor diesem Hintergrund wie Hieroglyphen von einem anderen Stern. Dies gilt natürlich auch für den Begriff der „Sünde“. Die katholische Kirche ist noch die einzige Institution, die dieses Wort im Zusammenhang der Sexualität gebraucht. Manche Kulturdagnostiker von heute erblicken wegen dieser „rebellischen Antiquiertheit“ (Gunter Schmidt, 1998) in der katholischen Kirche die letzte Anwältin einer als Abenteuer verstandenen Erotik – verkehrte Welt, und doch im Kern richtig: Wo verhandlungsmoralisch alles möglich wird, ist eigentlich auch alles egal und darum binnen kürzester Zeit

langweilig. Womit in keiner Weise der katholischen Sexualmoral ein Persilschein ausgestellt werden soll – zu lange ging zu viel Krankmachendes mit ihr in der Praxis einher.

Jenseits der Verhandelbarkeit

Verhandlungsmoral erklärt für legitim und moralisch, was zwei (oder mehrere) konsensuell vereinbart haben. Dabei dürfen sie sich – wenn sie wollen – auch bis zum Letzten erniedrigen, sogar quälen; was Traditionen, Religionen, Philosophien und Sitte über das Menschsein sagen, muss sie nicht beherrigen. Ob sich dieses ganze Sediment menschlicher Selbstverständigungen jenseits gewisser Grenzbereiche ungestraft ignorieren lässt, steht auf einem anderen Blatt. Mehr als genug spricht dagegen. Zahllos sind die Zeugnisse von Betroffenen, die sich nach exzessivem Erleben extremer Beziehungsformen in ihrem durchschnittlichen Alltag nur noch mit therapeutischer Hilfe zurechtfinden. Es scheint mir kein Zufall, dass Soziologen in verhandlungsmoralisch imprägnierten Gesellschaften einen Trend aufgespürt haben, den sie – wohl aus Mangel an besseren Namen – „intimate citizenship“ nennen. Der kaum zu übersetzende Ausdruck umschreibt eine auch das Sexuelle einbegreifende demokratisch-pluralistische Einstellung, in der gleichberechtigte Subjekte ihre Intimität – vom eigenen sexuellen Selbstverständnis bis zur Kinderaufzucht – selbstbestimmt leben, dabei aber die Grenzen, die durch die entsprechenden Ansprüche anderer entstehen, achten. Frage: Warum aber soll man denn solche Grenzen respektieren? Antwort: Weil sich offenkundig noch und gerade unter dem Vorzeichen radikaler Gleich-Gültigkeit von Lebensentwürfen und Praktiken ein Gespür dafür meldet, dass es nicht gleichgültig ist, was man mit anderen macht und sie mit mir machen, kurz: dass es jenseits der Verhandlungsmoralen of-

fenkundig Limits, Bestimmungen oder almodisch gesprochen so etwas wie ein Wesen des Menschen gibt. Genau das ist der philosophische Ort, wo eine so genannte „Wertediskussion“ anzusetzen hätte – also nicht primär präskriptiv, sondern deskriptiv in Gestalt rationaler Anthropologien, die zugleich etwas vom Unverfüglichen, von den Grenzlagen und der Würde des Humanen gerade in Stadien seiner Verletzbarkeit oder Verletztheit zur Geltung bringen.

Eine solche im Blick auf Ethik skizzierte Anthropologie muss nicht notwendig *a priori* religiös grundiert sein, wenn gleich solche Ethiken ihre Leitmotive, die sie natürlich auch haben, bisweilen recht positivistisch oder dezisionistisch einführen. Aber es scheint alles andere als ein Zufall, dass ein so sensibler und kritischer Zeitgenosse wie Habermas damals in seiner Paulskirchenrede 2001, erneut bei seiner Diskussion mit Kardinal Ratzinger am 19. Januar 2004, dann wieder bei der Entgegennahme des Kyoto-Preises Ende 2004 (vergleiche *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 15. November 2004) sowie in einem im gleichen Jahr mehrfach gehaltenen Vortrag über Kants Religionsphilosophie (vergleiche *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Sonderband 9, 141–160) ange-sichts von Herausforderungen wie etwa derjenigen der Humangenetik die Forderung erhebt, mit prädiskursiven normativen Ressourcen wie namentlich dem jüdisch-christlichen Gedanken der Gott-ebenbildlichkeit schonend umzugehen, um überhaupt verstehbar bleiben zu lassen, warum man mit Menschen an ihrem Lebensanfang, im Gang ihrer Biografie und am Lebensende nicht alles machen darf, was man prinzipiell machen kann. Die Verlustgeschichte der Moderne – so Habermas – bedürfe um deren Fortschreibung willen der Konterkarierung durch die – wie ein Kommentator zusammenfasste – „[...] säkularisierende[n] Entbindung religiös verkapselter Bedeu-

tungspotentiale [auf eine Weise, dass dabei] der ursprünglich religiöse Sinn [...] nicht auf eine entleerende Weise deflationiert und ausgezehrt werde.“ (Alexander Kissler).

Damit solche Übersetzungsprozesse zu Stande kommen können, müssen jene Bedeutungspotenziale freilich seitens ihrer Traditionsträger präsent und für den öffentlichen Diskurs anschlussfähig gehalten werden. Dass scheint mir nur unter dem Vorzeichen einer intensiven Hege des Verhältnisses von Vernunft und Glaube und einer wohl profilierten philosophisch-theologischen Anthropologie und Theorie des Subjekts möglich (in dieser Hinsicht wird derzeit theologisch kräftig gesündigt). Andernfalls schlägt – wie derzeit in den USA – das Pendel auf die Gegenseite aus, und zwar in Gestalt eines rigenden, bisweilen militant-christlichen Kommunitarismus, der von der Geltung seines materialen Normenkodex so überzeugt ist, dass dieser keiner weiteren Begründung als der seiner geschichtlichen Bindekraft und seiner sozialen Ordnungsmacht bedarf.

Selbstbeteiligung befähigt

Was das Praktische betrifft, muss man sich darüber klar sein, dass gerade für diesen Fall einer solchen Kommunikation prädiskursiver Bedeutungspotenziale gilt, dass (a) nur existiert, was nachhaltig in den Medien vorkommt, und (b) solche Potenziale primär eingelassen in lebensweltliche Geschichten, also indirekt – dafür aber umso nachhaltiger – kommuniziert werden durch ihre überzeugende literarisch-ästhetische Repräsentanz, nicht durch ihre reflexive Traktierung. Das heißt konkret: Die Eröffnung einer Wertediskussion oder die Beteiligung an ihr wird für die Kirchen primär über die Bewusstseinsweckung,

Kompetenzbildung und Förderung von im Medienbereich Tätigen auf geeigneten theologischen und ästhetischen Foren laufen, die Vertiefung der Debatte auf einer Metaebene und für Multiplikatoren gehört in den typischen Aufgabenbereich der Hochschulen, Akademien und Fortbildungsinstitutionen pastoral und pädagogisch Tätiger. Allgemeine theoretische Verlautbarungen zu Werten an die Adresse der breiten Öffentlichkeit dürften unter den gegebenen Umständen eher Belästigungscharakter haben.

Kommunikationstheoretisch ist zu beachten, dass es in Wertfragen generell und gegenüber kirchlichen Verlautbarungen speziell eine weit reichende Appellallergie gibt. Appelle werden von vielen Hörerinnen und Hörern als Diebstahl am eigenen Copyright empfunden werden. Auch gut gemeinte Appelle berauben den Empfänger des Urhebererlebnisses, das sich dadurch einstellt, dass sie oder er von selbst auf die normative Konsequenz einer Aussage kommt (daher ist in Wertfragen die indirekte Kommunikation so wichtig). Das Merken der Absicht, das – laut Goethes *Torquato Tasso* – ästhetisch zur Verstimmung führt, endet ethisch im Boykott. Schon Jugendliche reagieren infantil oder destruktiv, wenn ihnen als gut vorgeschrieben wird, was sie selbst als gut entdeckt haben. Präskriptive Diskretion wirkt wie eine Rätselzeichnung, bei der die oder der Betrachtende durch das Ausziehen der Verbindungslien zwischen gegebenen Punkten die gemeinte Gestalt erst selbst sichtbar macht. Selbstbeteiligung an der Normfindung befähigt bei der Normverwirklichung. Und Werte gewinnen ihre Plausibilität nicht zuletzt, sondern weit reichend durch das Vertrauen, das ihre Träger in deren Selbst-Performanz setzen.