

## **Copyright Acknowledgment**

### **Publication Information**

Hösle, Vittorio. 2001. "Replik". Edited by Bernd Goebel and Manfred Wetzl. *Eine Moralische Politik ? Vittorio Hösles Politische Ethik in Der Diskussion*, 291–314.

This publication is made available in our archive with grateful acknowledgment to the original publisher, who holds the copyright to this work. We extend our sincere appreciation.

The inclusion of this work in our digital archive serves educational and research purposes, supporting the broader academic community's access to the works of Vittorio Hösle.

### **Terms of Use**

Users are reminded that this material remains under copyright protection. Any reproduction, distribution, or commercial use requires explicit permission from the original copyright holder.

We are committed to respecting intellectual property rights and supporting the scholarly publishing ecosystem. If you are the copyright holder and have concerns about this archived material, please contact us immediately.

[obj-idealismus-heute.phil2@uni-bamberg.de](mailto:obj-idealismus-heute.phil2@uni-bamberg.de)

# Eine moralische Politik?

Vittorio Hösles Politische Ethik in der Diskussion

herausgegeben von

Bernd Goebel und Manfred Wetzel

Königshausen & Neumann

JA  
79  
N  
121

Gedruckt mit Unterstützung der Stiftung Forschungsinstitut für Philosophie Hannover.

*Die Deutsche Bibliothek — CIP-Einheitsaufnahme*

Ein Titeldatensatz für diese Publikation  
ist bei der Deutschen Bibliothek erhältlich.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2001

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: Hummel / Lang, Würzburg

Bindung: Rimpärer Industriebuchbinderei GmbH

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist  
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere  
für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung  
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 3-8260-2118-5

[www.koenigshausen-neumann.de](http://www.koenigshausen-neumann.de)

Vittorio Hösle

## Replik

Die Frömmigkeit des Denkens ist die Kritik. Doch ist nicht nur die Einstellung kompetenter Kritik die angemessenste Form der Achtung gegenüber dem Gegenstand des Denkens, sie ist auch ein Zeichen der Anerkennung der kritisierten Autoren; denn das, was die Auseinandersetzung nicht lohnt, kritisiert man nicht. Es erfüllt mich daher mit großer Dankbarkeit, mein Hauptwerk „Moral und Politik“ so kundiger Kritik unterworfen zu sehen – und zwar durch Beiträge, die von Philosophen, Theologen, Juristen, Soziologen, Pädagogen und Literaturwissenschaftlern stammen und die von eigenständigen systematischen Ansätzen aus versuchen, einige in meinem Buche nur gestreifte Probleme genauer zu erörtern. Es wird mir im folgenden nicht möglich sein, zu allen Kritikpunkten und Ideen Stellung zu beziehen, auch wenn ich von allen viel gelernt habe. Vielmehr muß ich mich darauf beschränken, einige der wiederkehrenden Themen bzw. solche zu diskutieren, die mir besonders wichtig erscheinen, um bestimmte Ideen von „Moral und Politik“ klarer darzustellen oder zu verbessern bzw. um Lücken zu benennen, die ich im systematischen Aufbau des Werkes sehe. Dabei will ich so vorgehen, daß ich zunächst einige allgemeine Strukturprobleme erörtere (I) und alsdann auf die einzelnen Fragenkreise eingehe, und zwar indem ich der Ordnung folge, die die Gliederung des Buches vorgibt (II).

### I.

Zu Recht sind als Eigentümlichkeiten des Buches, die es von anderen zu ähnlichem Thema unterscheiden, einerseits die Architektonik, andererseits der objektiv-idealistische Rahmen hervorgehoben worden. In beiden Hinsichten versteht sich das Werk als der gewiß unzulängliche Versuch, eine unserer Zeit angemessene Form einer, wie aufgrund der früheren Publikationen des Autors kaum anders zu erwarten, stark von Hegel beeinflussten Praktischen Philosophie vorzulegen. Christian Thies hat im Holismus, in der Kritik an Kant sowie in der Staatszentrierung zu Recht drei entscheidende Merkmale des „offenen Hegelianismus“ des Werkes gesehen. Besonders was den ersten Punkt betrifft, kann ich nur meine Überzeugung wiederholen, daß allein der Versuch, das Ganze in seinen konkreten Unterschieden zu denken, der Idee der Philosophie gerecht wird. Allerdings ist die Philosophie ein derart komplexes Unternehmen, daß komplementär zu den Überblicksvisionen stets auch die Arbeit an Detailproblemen unabdingbar ist; und es liegt auf der Hand, daß nur solchen Detailstudien jene höchste Präzi-

sion eignen kann, die, wie die analytische Philosophie zu Recht gezeigt hat, ein wichtiges Ziel unserer Disziplin ist, dem ich gerne besser gerecht geworden wäre. Aber sie ist nur *ein* Ziel neben anderen; und insbesondere täuscht man sich über die philosophische Bedeutung von Präzision, wenn man die Voraussetzungen und Abstraktionen, auf die bezogen das Resultat präzise ist, nicht mehr zu hinterfragen willens ist. Formalisierungen sind, wie Manfred Hennen schreibt, nicht immer sinnvoll; ein formalisierter Max Weber wäre absurd. Bis zum Ende der Geschichte werden analytische und synthetische Studien einander ergänzen; gibt es doch, wie Quine gezeigt hat, auch analytische Argumente zugunsten des Holismus, der im übrigen in der Philosophie noch wesentlich mehr seinen Ort hat als in den empirischen Wissenschaften. Daß sich freilich die philosophische Tätigkeit nicht im Entwurf eines Systems nach Art der Hegelschen „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ erschöpfen kann, darin stimme ich Manfred Wetzel durchaus zu – es bedarf auch einer Hinführung zur systematischen Fragestellung nach Art der „Phänomenologie des Geistes“ bzw. unterschiedlicher Arten von Hinführungen; denn hier ist eine Fülle von Formen geradezu wesenstotwendig. Von Wetzel kann man, neben vielem anderen, auch lernen, wie etwa die Dialogform wieder aktualisiert werden könnte, eine der wichtigsten Ausdrucksformen des philosophischen Denkens, die zu Unrecht in unserer Zeit weitgehend verdrängt worden ist.

Was die Kantkritik angeht, so trifft es in der Tat zu, daß die Berücksichtigung der Eigenlogik sozialer Systeme und ihres geschichtlichen Wandels eine von Hegel, aber auch von Vico und Montesquieu zu lernende Lektion ist, die Kant und auch einem im weitesten Sinne des Wortes kantianischen Autor wie Rawls fremd geblieben ist. In der Überzeugung, daß ohne diese Lektion verantwortliche moralische Politik nicht möglich ist, liegt ein hegelianisches Erbe. Und doch hat Christian Illies recht mit dem Hinweis, daß der begriffliche Grundrahmen des Werkes kantianisch ist – die erste, die drei Teile prägende Unterscheidung ist die zwischen Sein und Sollen, die zwar über die Figur des gemischten Syllogismus vermittelt werden, deren Unterschied aber für einen endlichen Geist keineswegs aufhebbar ist, wie Hegel gelegentlich nach Art Spinozas zu unterstellen scheint. Politische Philosophie ist etwas anderes als Sozialontologie, auch wenn derjenige ethische und sozialontologische Prämissen verschränken muß, der im Rahmen der Politischen Philosophie plausibel zu argumentieren sucht. Nur innerhalb eines Kantianischen Rahmens wird Hegelsch argumentiert – was freilich bei einer Deutung Hegels als legitimen Erbes Kants durchaus nichts Überraschendes an sich hat. Neben Hegels Kantkritik spielt, wie Thies hervorhebt, auch diejenige Schellers eine große Rolle, der heute entschieden unterschätzt wird, auch wenn er wohl der fruchtbarste Ethiker des 20. Jahrhunderts gewesen ist: Sein Blick für die Vielschichtigkeit moralischer Phänomene ist einzigartig; gerade das Phänomen der Emotionen, das in den letzten Jahren zunehmend auch die empirische Psychologie beschäftigt hat, hat er philosophisch wie kaum ein anderer ausgelotet. Wie er strebe ich, in den Worten Harald Seuberts, „eine gleichermaßen universalistische und auf materiale Werte bezogene Ethik“ an.

Wichtig sind in „Moral und Politik“ aber auch Machiavelli und Hobbes. Es ist mir nicht leicht gefallen, mich mit diesen beiden Autoren, den Antipoden Platons und Aristoteles, vertraut zu machen, die immer wieder die Wahrheitsfrage durch die Machtfrage zu ersetzen scheinen. Und doch scheint mir, auch wenn dieser Substitutionsversuch das Ende der Philosophie ist, es erstens ebenso richtig zu sein, daß die Politik es nicht nur mit Sach-, sondern auch mit Machtfragen zu tun hat. Nicht nur die intellektuelle Neugierde, auch und gerade der Wunsch nach moralisch verantwortlicher Kontrolle der Macht muß dazu führen, das Phänomen der Macht zu kategorisieren und zu evaluieren, wie ich es im antithetischen Kapitel des antithetischen Teils versucht habe, und dazu kann man von Machiavelli und Hobbes in der Tat viel lernen. Zweitens ist Hobbes ein Meister des vertragstheoretischen Individualismus, und so sehr ich es mit Kant für aussichtslos halte, moralische Pflichten vertragstheoretisch zu legitimieren, und mit Vico und Hegel daran festhalte, daß das Individuum erst durch Gemeinschaftserfahrungen zu dem wird, was es ist, so offenkundig ist doch, daß die Ethik es hauptsächlich mit autonom gewordenen und insofern verantwortlichen Individuen zu tun hat (der Determinismus, mit dem ich sympathisiere, ist kompatibilistischer Natur). An der Anerkennung der Subjektivität als des Dreh- und Angelpunktes des Seins kommt der moderne objektive Idealismus, anders als der platonische, nicht vorbei – darin hat Wetzels recht. Die modernen Sozialwissenschaften angelsächsischer Prägung, insbesondere die Nationalökonomie, aber ebenso die nachdarwinische Biologie lassen sich überhaupt nur begreifen, wenn man sich auf den Gedanken des methodologischen Individualismus einläßt – obwohl die Gesetze, die den Zusammenprall der Individuen bestimmen, eine sie transzendierende Ordnung deutlich werden lassen. Auch hierin scheint mir Hegel in den „Grundlinien“ im wesentlichen richtig gedacht zu haben: Der Staat läßt sich nicht auf die Logik der bürgerlichen Gesellschaft zurückführen, aber er ist notwendig durch sie vermittelt. Insofern ist sein Etatismus wesentlich subtiler als etwa derjenige des Marxismus; und auch wenn ich vermutlich in „Moral und Politik“ die Möglichkeiten des Staates immer noch überschätze, ist doch der befürwortete Staat einer, der seine Aufgaben oft genug nicht direkt, sondern über die Anerkennung der Interessen der Individuen und der Eigenlogik etwa des Subsystems der Wirtschaft erfüllen muß. Sowenig der rationale Egoismus die Grundlage der Ethik ist, so sehr ist er eine Realität in der Sphäre des Organischen ebenso wie in menschlichen Gesellschaften, und eine Wirtschaftspolitik, die sich an dieser Realität vorbeilügt, wird die Ziele nicht erreichen, die sie sich vorgesetzt hat: Dies wenigstens muß man der gegenwärtigen Form der neoklassischen Wirtschaftstheorie, sicher einer der großen wissenschaftlichen Theorien des 20. Jahrhunderts, einräumen.

Ein so vorzüglicher Philosoph wie Manfred Wetzels, dessen eigenes Werk, was die systematische Gestaltungskraft, die Breite des Wissens und die Durchdringung der Tradition angeht, in höchstem Maße imponierend ist, fragt in seinem ersten Einwand, wieweit meine konkreten Antworten überhaupt mit dem objektiven Idealismus zu tun haben, der doch die Grundlage des Unternehmens

abgeben soll und dessen Wesensmerkmale er präzise angibt. Bestehe nicht eine Spannung zwischen ethischem Fundamentalismus und sekundärem Utilitarismus? Gerne räume ich ein, daß eine solche Spannung existiert – aber sie scheint mir aus der Natur des Menschen und der Ethik zu folgen. Die Natur gemischter Syllogismen – die Volker Stümke, wenn ich ihn richtig verstehe, für noch komplexer als von mir dargestellt hält, weil der normative Obersatz in der Regel selbst die Konklusion eines Syllogismus sei, in dem in den Prämissen unterschiedliche Werte auftauchen – bringt es mit sich, daß eine moralische politische Entscheidung einerseits zwischen verschiedenen Werten vermitteln, andererseits der brutalen Faktizität in ihrer Nichtidealität gerecht werden muß. Denn auch und gerade der gerechte Politiker muß wirken wollen. So wie der Unternehmer nicht einen Konkurs anstreben darf, so sollte der demokratische Politiker sich ernsthaft um seine Wiederwahl und in einem gerechten Krieg um den Sieg bemühen – und zwar keineswegs nur aus Egoismus, sondern weil er, gerade wenn er überzeugt ist, die bessere Politik zu machen, diese möglichst fortzusetzen die moralische Pflicht hat. Freilich ist derjenige ein großer Unternehmer, der auch gewisse Risiken eingeht, und so darf, ja muß man natürlich von einem moralischen Politiker erwarten, daß er um einer großen politischen Idee willen das Scheitern riskiert – aber doch auf eine verantwortliche Weise, die seinen zumindest langfristigen Sieg immer noch als möglich erscheinen läßt.

Daß der Politiker sich damit auf die Sachlogik der Realität einlassen muß, braucht man nicht nur als Mangel anzusehen, gerade wenn man als objektiver Idealist davon ausgeht, daß die Wirklichkeit nicht bar der Vernunft ist. Insofern ist es gerade der objektive Idealismus, der, anders als eine Theorie, die von einem unüberbrückbaren Dualismus zwischen Sein und Sollen ausgeht, dem Pragmatismus sein relatives Recht einräumt – dieser ist jenem nicht aufgepropft, sondern entwickelt sich mehr oder weniger organisch (sofern der Übergang aus der idealen Welt in die reale plausibel gemacht werden kann) aus seinen Grundprinzipien. In der Architektonik des Werkes spielt, wie Seubert hervorhebt, das Kapitel über die biologischen Grundlagen des Menschen zweifelsohne eine zentrale Rolle, weil diese – da angesichts des Themenkreises des Buches die anorganische Natur ignoriert werden konnte – die Grundlage der gesamten behandelten Realphilosophie darstellen (wobei die von Wetzels aufgeworfene Frage einer lebensweltlich-phänomenologischen Begründung der Naturwissenschaften zweifelsohne berechtigt ist, aber den Rahmen des Buches gesprengt hätte). Der der Philosophie des Organischen eingeräumte Platz resultiert nicht daraus, daß ich Biologist geworden wäre, sondern daraus, daß ich einerseits, je mehr ich biologische Werke gelesen habe, desto mehr über den Menschen gelernt habe, auch und gerade über sein Verhalten, und daß andererseits im Organischen durchaus eine Vernunft zu erkennen ist, die zwar defizitär ist, aber deren man sich nicht zu schämen braucht. Insofern der Mensch notwendig ein Organismus ist, ist er an den Egoismus der Gene gebunden – aber erstens ist der Mensch mehr als ein bloßer Organismus, und zweitens ist die Pointe meiner objektiv-idealistischen Interpretation der Soziobiologie gerade die, daß, wenn man diese wissenschaftliche

Theorie so ernst nimmt, wie sie es durchaus verdient, eine andere Deutung möglich ist: Der genetische Egoismus erscheint als der einzig mögliche Weg zur Evolution des Altruismus. Wenn ich mir die Bemerkung erlauben darf, so scheint mir die Neudeutung der Soziobiologie einer der originelleren Beiträge des Werkes zu sein – neben der philosophischen Interpretation der Geschichte des politischen Denkens, der Entwicklung des Begriffs des Kratischen, der Konzeption einer Ethik der Ethik, der Einbindung von Entscheidungs- und Spieltheorie in eine nicht auf sie gegründete ethische Konzeption, den Reflexionen zum Verhältnis von Leben und Geist, der Analyse der Laster, der Systematisierung der Kratologie, der Herleitung der sozialen Grundfunktionen aus der Natur des Organischen, der Fortsetzung der hegelianisierenden Geschichtsphilosophie in das 19. und 20. Jahrhundert, der Integration der ökologischen Frage in die traditionelle Naturrechtslehre, der differenzierenden Neuverbindung von Moral, Moralität und Sittlichkeit, den zwischen Realismus und Universalismus vermittelnden Überlegungen zur internationalen Politik (und natürlich der systematischen Einordnung von Altbekanntem). Bei diesen Themenkreisen ist oft genug der Versuch kennzeichnend, die ideale und die reale Dimension zusammen zur Geltung zu bringen, also der objektiv-idealistische Grundgedanke.

Aber wenn plausibel gemacht werden kann, warum der objektive Idealismus die Wahrheit des Pragmatismus anerkennen kann, ja, anerkennen muß, ist die umgekehrte Frage nicht beantwortet, die Wetzels stellt. Bedarf der „sekundäre Utilitarismus“ überhaupt einer metaphysischen Basis? Die Antwort kann natürlich nur lauten, daß selbstverständlich der mit Commonsense und Anstand begabte moralische Akteur keiner metaphysischen Basis bedarf und daß auch der ethische Kasuist darauf verzichten kann, sich mit begründungstheoretischen Fragen zu beschäftigen, und einfach bestimmte Grundwerte voraussetzen mag. Aber wenn er sich fragt, woher diese Werte stammen, welcher Seinsstatus ihnen zukommt usw., dann wird, wie Wetzels so schön schreibt, trotz Ockhams Rasiermesser der platonische Bart wieder wachsen – denn wenn auch eine Verdopplung der Wirklichkeit überflüssig sein mag, ist doch die Aufstellung eines Ideals eben keine Verdopplung, da es sich von der Wirklichkeit durchaus unterscheidet. Ja, die Annahme, daß das ideale Prinzip der empirischen Welt zugrunde liegt, trägt, so kontraintuitiv sie auch sein mag, durchaus zur Minderung ontologischer Komplexität bei. Bedeutsam ist freilich der Vorwurf etwa Bernd Goebels, das Werk handle zu wenig die Grundlegung der Ethik – die Wurzeln des platonischen Bartes seien nicht erkennbar. Den Vorwurf akzeptiere ich – dem Werk hätte eine ausführlichere Version des dritten Kapitels gutgetan. Ich gestehe auch offen, daß eine stringente Begründung z.B. des auf S. 241 erwähnten, intuitiv plausiblen axiologischen Prinzips nicht vorliegt und daß die in der Realphilosophie entfalteten Werte, wie Illies beklagt, nie systematisch zusammengefaßt und in einen Ordnungszusammenhang gebracht worden sind. Goebel hat recht, wenn er die Formulierung auf S. 157 als zirkulär verwirft; gemeint ist mit ihr nur, daß an einer Theorie vom intrinsischen Wert der Natur derjenige interessiert sein müsse, der etwa das Artensterben stets, auch unabhängig von den Präferenzen

gegenwärtiger und zukünftiger Menschen, für ein Problem hält – ob diese seine vorgängige Intuition gerechtfertigt werden kann oder nicht, darf freilich nicht vorausgesetzt, sondern kann nur im Rahmen einer transzendentalphilosophisch begründeten Metaphysik geklärt werden.

Diese liegt in „Moral und Politik“ nicht vor, was auch Seubert zu Anfang und zu Ende seines Beitrages hervorhebt (der mich u.a. durch seine Sensibilität für Fragen des Stils, der in der Philosophie wichtiger ist, als man gemeinhin denkt, beeindruckt hat). Daraus ist freilich nicht zu schließen, daß ich die sehr skizzenhaften Überlegungen zur Ersten Philosophie in „Die Krise der Gegenwart“ (allein der Untertitel stammt vom Autor) heute für falsch halte; sie sind allerdings äußerst fragmentarisch. Auch ist meine Achtung vor Apel nicht geschwunden – kein anderer Gegenwartsphilosoph hat den Gedanken einer rationalistischen Ethik so stark gemacht wie er, nur wenige können beanspruchen, so wie er die in Deutschland unter dem Einfluß Heideggers weitgehend eliminierte praktische Philosophie wiederbelebt zu haben – und zwar nicht auf eine hobbesianische, wie manche der sogenannten Kantianer, sondern wirklich auf eine kantianische Art, die zudem den Anschluß an Fichte ermöglicht. Aber es ist richtig, daß Apels Leistung mehr in der Begründung der Ethik als in ihrer konkreten Ausführung liegt (auch wenn er das ethische Problem der Beziehungen der entwickelten zu den Entwicklungsländern früh in den Blick bekommen hat); und es ist ebenso richtig, daß ganze Bereiche der Philosophie wie die Naturphilosophie oder die Religionsphilosophie bei ihm fehlen. Hans Jonas' Beitrag zur Umweltethik ist auch deswegen so bedeutsam, weil er als erstrangiger Philosoph der Biologie weiß, worum es beim Leben geht. Seubert hat freilich recht, daß „Organismus und Freiheit“ für „Moral und Politik“ wichtiger ist als „Das Prinzip Verantwortung“ – Jonas selbst hielt übrigens das frühere Werk für sein bedeutendstes. In der Einbindung der philosophischen Anthropologie in die Philosophie des Lebendigen und in der Auslotung der metaphysischen Konsequenzen der Philosophie der Biologie liegt die Größe dieses Werkes, das zu den besten der deutschen philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts gehört – einer Disziplin, die in den USA immer noch nicht rezipiert ist und die auch in Deutschland unglücklicherweise als Gegenstück zur normativen Ethik gedeutet wird. Zu zeigen, daß dieser Gegensatz nicht besteht, war eines der Ziele von „Moral und Politik“: Man kann sowohl von Gehlen als auch von Habermas lernen. Überhaupt fördert es mehr den Parteien- als den philosophischen Geist, wenn man einen Autor gegen den anderen oder gar eine Schule gegen die andere ausspielt, statt sich, wo möglich, um eine Synthese zu bemühen (die von Eklektik zu unterscheiden ist).

Die Architektonik des Buches ist von vielen erwähnt und von Illies zum Thema seines Beitrags erhoben worden. Seine Fragen sind alle berechtigt, die Antworten, die ich zu geben suche, nur zum Teil befriedigend. Die Ethik der Ethik habe ich im ersten und nicht im dritten Teil behandelt, weil ich die pragmatische Dimension – hierin treuer Schüler Apels und in Übereinstimmung mit Wetzels – für etwas nicht rein Anthropologisches halte, sondern für etwas, das in

einer allgemeineren Form in die Erste Philosophie gehört. Reflexivität ist ein entscheidendes Bauprinzip der Ethik nicht weniger als der Ersten Philosophie. Die Überlegungen zur Methodologie der Sozialwissenschaften sind am Ende des ersten Teils statt am Anfang des zweiten Teils eingeordnet worden, weil die Erkenntnistheorie eine normative Disziplin ist und die Überlegungen zur Struktur des Seins, etwa den sogenannten vier Welten (da ich eine mehr habe als Popper, ist die Zählung eine andere als bei ihm, was Hennen zu übersehen scheint) oder dem Verhältnis von Sein und Sollen, allgemein- und nicht regionalontologischer Natur sind. Etwas verwirrend ist, wie ich gerne zugebe, das Verhältnis von zweitem und drittem Teil. Zwar soll der zweite Teil im wesentlichen deskriptiver Natur sein, während der dritte aus den normativen Prämissen des ersten Teils und den deskriptiven des zweiten seine normativen Konklusionen zieht. Aber in Wahrheit haben zwei Abschnitte des ersten Teils – Kap. 4.4 und Kap. 5.3 – einen dem ganzen dritten Teil analogen Status: Sie versuchen für den Menschen und das Phänomen der Macht normative Schlußfolgerungen zu ziehen. Kap. 4.4 verhält sich also zu Kap. 4.1-4.3 wie Kap. 7 zu Kap. 6. Um nicht den Bogen zu überspannen, habe ich die normativen Reflexionen zu Mensch und Macht unmittelbar an die deskriptiven Überlegungen angeschlossen. Tugenden und Laster betrachte ich dabei, anders als das Generalisierbarkeitspostulat, als anthropologische Phänomene; sowohl der Aspekt der Habitualisierung als auch der materiale Gehalt einer Tugend wie Tapferkeit geben nur bei einem gefährdeten Lebewesen wie dem Menschen Sinn. Treffend ist Illies' Bemerkung, die Erörterung der biologischen Voraussetzungen des Menschen impliziere nicht eine Kompensationsthese hinsichtlich der Vollzüge des Selbstbewußtseins und der Gesellschaft; es gehe vielmehr darum, im Geist eine höherkategoriale Verwirklichung des schon organisch Angelegten zu sehen. Das zeitlich Spätere ist als Telos der Natur nach früher. Nicht meiner damaligen Intention entsprechend, aber dennoch völlig überzeugend sind Illies' Bemerkungen zur Binnengliederung von Kap. 5.1. und 5.2. – auf den Begriff der Macht und ihrer Formen folgt das Subjekt der Macht und schließlich die Versagung von Intersubjektivität, die man durchaus als Nemesis empfinden kann. Berechtigt ist die Kritik an der Binnengliederung von Kap. 6, die in der Struktur der Hegelschen Religionsphilosophie nur ein sehr äußerliches Vorbild hat, da hier die absolute Religion am Ende der konkreten Religionsgeschichte dem Begriff der Religion entspricht, was vom Staat der Spätmoderne schwerlich behauptet werden kann. In der vielleicht manchmal zu plakativen Distanzierung von der Gegenwart ist der Einfluß Heideggers und allgemein der deutschen Kulturkritik unverkennbar – wenn auch auf der Grundlage einer universalistischen Ethik und des Glaubens daran, daß die Vernunft zur Lösung der Gegenwartsprobleme wenigstens beitragen könne. Das Naturrecht wird im dritten Teil entwickelt, weil die Ausgrenzung der spezifisch naturrechtlichen Normen aus den allgemeinen der Moral über das Kriterium erfolgt, daß bei ihrer Durchsetzung der Einsatz physischer Gewalt moralisch erlaubt bzw. geboten ist; damit aber ist der Begriff der Gewalt vorausgesetzt, der nur im zweiten Teil thematisch sein kann. Zudem weist die Korrelation von Recht und Staat auf den sy-

stematischen Ort des Naturrechts nach dem zweiten Teil. Im übrigen sind auch viele der konkreten moralischen Normen im zweiten Teil beheimatet, wie etwa die schon erörterten Tugenden. Zu Recht weist Illies darauf hin, daß zumal in der völlig anderen Bestimmung des Verhältnisses von Recht und Moralität – aber auch in der konkreten Ausfüllung der von Hegel übernommenen Kategorien wie Person und Eigentum – massive Unterschiede zu den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ bestehen. Denn für Hegel ist die Moralität ein Teilsystem des objektiven Geistes, während in „Moral und Politik“ die Moral die Grundlage aller Normen ist. Hegel weist (§ 94 Anm.) die Definition des Rechts als dessen, wozu gezwungen werden dürfe, zurück, weil der positive Gehalt der rechtlichen Normen erst im Kapitel über das abstrakte Recht entwickelt wird; wenn man innerhalb der Rechtsphilosophie auf eine anderswo schon entwickelte positive Normenlehre rekurrieren kann, entfällt jedoch diese Zurückweisung. Was Illies' Verweis auf die Gliederung von Fichtes „Der geschlossene Handelsstaat“ in normative Grundlage, Zeitdiagnose und Politik angeht, so entspricht das siebte Kapitel von „Moral und Politik“ dem ersten und das achte dem dritten Teil; dem zweiten Teil kommt Kap. 6.3. am nächsten. Daß anders als bei Hegel die Religion zusammen mit der Wirtschaft vor dem Staat eingeordnet wird, hat einerseits damit zu tun, daß es in „Moral und Politik“ um Staats- und nicht um Religionsphilosophie geht (deren Wert, auch und gerade für die Spätmoderne, damit nicht bestritten ist), andererseits mit dem Sachverhalt, daß in der Moderne die Religion ebenso wie die Wirtschaft nicht über eigene Zwangsmittel verfügt, sondern nur, wenn ihre staatlich anerkannten Rechte verletzt worden sind, auf die Hilfe des Staates bauen kann. Die einzelne Religion hat sich damit abzufinden, daß ihre Vorstellungen mit alternativen religiösen Angeboten auf einem geistlichen Markt konkurrieren; sie kann aus dieser Situation, die für vormoderne Religionen durchaus lebensgefährlich werden kann, profitieren, wenn sie intelligent mit ihr umzugehen lernt. Was das achte Kapitel angeht, so wäre zwar in einer geschichtlichen Situation mit einem Universalstaat die Lehre vom gerechten Staatenkrieg überflüssig; aber Kriterien für den moralischen Gewalteinsatz etwa gegen sezedierende Gliedstaaten blieben unabdingbar, und ebenso bliebe die Widerstandslehre unverzichtbar. Die Frage, warum die Gliederung von Kap. 9 chiasmatisch zu der von Kap. 8 ist, läßt sich schließlich damit beantworten, daß man zwar nicht grundsätzlich, aber doch in der gegenwärtigen Weltlage von einem Primat der Außenpolitik ausgehen muß und daß ich zudem nicht ungerne den Text mit einer Theorie der Bildungspolitik beschlossen habe, um jener Reflexivität nahezukommen, die zum Wesen der Philosophie gehört.

## II.

Daß das erste Kapitel stark von Leo Strauss beeinflusst ist, ist zu Recht hervorgehoben worden. Seubert freilich weist auch auf die Unterschiede zwischen beiden Deutungen hin: Auch wenn ich wie Strauss davon ausgehe, daß man von den

Alten, insbesondere von Platon und Aristoteles, von jenem mehr in der Tiefe, von diesem mehr in der Breite, gerade in systematischer Hinsicht so viel lernen kann wie nur von wenigen späteren Denkern, sehe ich anders als Strauss im Triumph des modernen Universalismus etwas höchst Affirmatives, hinter das zurückzuwollen Frevel wäre. Dabei verstehe ich die Legitimität der Neuzeit anders als Blumenberg und auch hierin in offener Nähe zu Hegel gerade als Entfaltung ihres christlichen Kerns. Natürlich gibt es einen klaren Bruch der Neuzeit mit der mittelalterlichen Form des Christentums, aber er ist zu gutem Teil ein Bruch aus der Überzeugung heraus, daß erst die neuzeitlichen Veränderungen den eigentlichen Anliegen des Christentums gerecht werden. Sicher wird die Akzentuierung von Kontinuität oder Diskontinuität in der Geistesgeschichte im wesentlichen davon abhängen, wieweit man selber an der Fortsetzung von Traditionen interessiert ist; daß ich deren subtil umdeutende Fortschreibung (verstanden als Explikation ihres Wesens) für sinnvoller halte als den Bruch mit Paukenschlag, der wohlbekannte Mechanismen der Moralität freisetzt, vor denen die Geschichte uns das Fürchten gelehrt hat, ist in dem Buche selbst explizit ausgesprochen und zeigt sich auch implizit an der Beibehaltung überlieferter Termini wie „Naturrecht“, ungeachtet aller Ablehnung seiner etymologischen Rechtfertigung, oder auch „gerechter Krieg“.

Aus dieser Grundeinstellung heraus erklärt sich unter anderem die scharfe Kritik an Rousseau, die, wie Hans-Georg Wittig eindrucksvoll gezeigt hat, der Größe seines Ansatzes nicht im mindesten gerecht wird. Daß die soziale Aufpeitschung unserer Bedürfnisse (oder, in Wilhelm Kamlahs sinnvoller Differenzierung, unserer Begehungen) gerade im Zeitalter der Umweltkrise einer auch begriffsanalytisch überzeugenden Zurückweisung bedarf, die von Rousseau viel übernehmen kann, ist unbestreitbar, und ebenso wahr ist auch, daß den Gedanken der Autonomie der praktischen Vernunft vor Kant keiner so deutlich begriffen hat wie Rousseau. Und doch bleibt es nicht minder wahr, daß Rousseau in die Vorgeschichte des Totalitarismus gehört. Nicht, daß seine politische Philosophie den Totalitarismus impliziert – sie ist aber, anders als etwa diejenigen Kants und Hegels, nicht immun gegenüber der totalitären Deutung, und das ist beängstigend genug. Und auch wenn es kleinbürgerlich klingen mag, kann ich doch nicht umhin, darauf hinzuweisen, daß es, um das Mindeste zu sagen, merkwürdig ist, daß einer der größten Pädagogen aller Zeiten seine sämtlichen Kinder im Findelhaus abgegeben hat (was bekanntlich damals mit großer Wahrscheinlichkeit einem Todesurteil gleichkam). Es gibt, trotz oder gerade wegen der exhibitionistischen Ausbreitung so vieler unerfreulicher Details in den autobiographischen Schriften, soviel Unehrllichkeit sich selber gegenüber in der Person Rousseaus, daß man den Verdacht nicht los wird, daß sein Haß gegen die damalige, gewiß kritikwürdige Form der menschlichen Gesellschaft eine Form nach außen projizierten Selbsthasses ist. Dieses Phänomen ist aus späteren Formen der Moralität hinreichend bekannt; und ich kenne keinen bedeutenden Denker (denn das ist Rousseau zweifelsohne), an dem man es vor ihm in solcher Klarheit studieren kann. Dies mag vielleicht die Tatsache entschuldigen, daß ich nur bei

meinen Ausführungen zu ihm einen psychologisierenden Ton angeschlagen habe, der sicher auch bei einem politischen Philosophen wie Carl Schmitt möglich gewesen wäre. An Rousseau interessierte mich nicht der Einzelfall, sondern das Paradigmatische, die Zukunft Prägende. Denn Rousseau – und zwar die empfindsame Seele, nicht der scharfe Denker – ist heute in den westlichen Industriegesellschaften allgegenwärtig.

Da das zweite – kürzeste, aber an begrifflichen Weichenstellungen wohl folgenreichste – Kapitel wesentlich unkontrovers geblieben ist (Ernst Gottfried Mahrenholz' Kritik setzt zwar eine alternative Begriffsbildung voraus, kann aber doch am besten im Zusammenhang des siebten Kapitels diskutiert werden), darf ich mich auf einige Aspekte des dritten Kapitels konzentrieren. Auch, aber nicht nur für die späteren Überlegungen zur Wirtschaftsethik zu erörtern ist das Problem der Effizienz. Es versteht sich von selbst, daß Effizienz kein letztes moralisches Kriterium sein kann, denn es bezieht sich nur auf den Einsatz von Mitteln. Daher ist etwa meine, von Goebel übernommene Aussage auf S. 152, Anm. 56, die Paretooptimalität sei ein reines Effizienzprinzip, falsch oder zumindest verkürzt; denn natürlich setzt die Paretooptimalität einen materialen Grundwert voraus, die Notwendigkeit einer faktischen Zustimmung gegenüber allen Veränderungen des Status quo. Auf der Grundlage dieser Annahme werden dann Zustände ausgezeichnet, die ein Mehr an Befriedigung der Willkürfreiheit beinhalten. Aber der Gedanke der Effizienz ist keineswegs an die besonderen valuativen Voraussetzungen der Paretooptimalität gebunden. Die Realisierung jeder Werteordnung sollte möglichst effizient sein, und zwar zumindest dann, wenn der die Alternativen kennzeichnende höhere Verbrauch einer für die Verwirklichung benötigten Ressource negativ zu bewerten ist. Das ist er aber immer dann, wenn die Ressource knapp ist und eine Steigerung bei der Verwirklichung der Werte möglich ist – und daß etwa Altruismus eine knappe Ressource ist, wird niemand, der ehrlich ist, bestreiten. Gerade wenn man möglichst vielen armen Menschen helfen möchte, ist eine Effizienzsteigerung bei der Arbeit sozialer und karitativer Institutionen geboten; und wer sich dagegen sperrt, denkt mehr an die Bequemlichkeitsbedürfnisse (oder Begehrungen?) der in diesen Institutionen Tätigen als an die Not der Armen. Effizienz zu steigern ist ein bedingtes Gebot – wenn die Zwecke gut sind, muß man sich aus moralischen Gründen darum bemühen. Dagegen hilft auch nicht der Einwand, es gebe doch selbstzweckhafte Tätigkeiten, bei denen es unsinnig sei, Effizienzsteigerung zu fordern – etwa Ehen. Gerade wenn man meint, daß es in einer Ehe viel Zeit für gemeinsame, als Selbstzweck genossene Muße geben solle, wird man nicht umhin können, die anderen Momente einer Ehe, wie z.B. die Erarbeitung des Lebensunterhaltes oder die Vermögensverwaltung, so zu organisieren, daß möglichst viel Zeit zur Muße bleibt. Richtig ist allerdings, daß es Zwecke gibt, die sich nicht als solche intendieren lassen und bei deren Verfolgung Effizienzsteigerungen daher keinen Sinn geben. Eigenes Glück, Liebe, aber auch wissenschaftliche Kreativität sind solcher Art. Freilich gibt es auch hier notwendige, wenn auch nicht hinreichende Rahmenbedingungen, bei deren Förderung die Effizienz durchaus steigerbar ist; man sollte

etwa, was letztere betrifft, möglichst wenig Zeit mit geisttötender Lektüre verbringen. Natürlich nimmt lebensgeschichtlich die Bedeutung des Zeitmanagements zu, je älter man wird und je knapper damit die einem noch zur Verfügung stehende Lebenszeit wird. Daß es im übrigen Situationen geben kann, in denen es kontraproduktiv ist, noch mehr Zeit in die Effizienzsteigerung zu investieren, weil deren Grenznutzen im Verhältnis zum erforderlichen Aufwand sehr gering geworden ist, ist richtig, bestätigt aber nur das Gebot der Effizienz auf einer Metaebene. Zugegeben ist schließlich, daß Besessenheit mit Effizienzsteigerung Menschen unglücklich machen kann – aber große Leistungen, in der Politik wie in der Kunst, wachsen selten auf dem Boden des Glücks!

Von grundsätzlicher Bedeutung ist ferner das von Stümke aufgeworfene Problem der moralischen Schuld bei tragischen Konflikten, das ja über die Situation des gerechten Krieges hinausweist. Mir scheint unsere Divergenz wenigstens zum Teil rein terminologischer Natur. Denn auch wenn ich mich weigere, bei demjenigen von Schuld zu sprechen, dem keine moralisch bessere Alternative zu seiner Handlung aufgezeigt werden kann, stimme ich doch Stümke durchaus zu, daß man an den Übeln, die man zufügen muß, auch dann leiden sollte, wenn es sich um rechtfertigbare Übel handelt (163) – denn sie bleiben ja Übel, wie Stümke zu Recht betont; aber das impliziert noch nicht, wie er zu unterstellen scheint, daß die entsprechende Handlung moralisch schlecht sei, was doch wohl eine notwendige Voraussetzung für Schuld ist; denn dazu bedürfte es m.E. einer besseren Alternative. In der Tat scheint mir dieses Leiden von dem Leiden an einer eigenen Tat, von der man weiß, daß sie moralisch falsch, weil schlechter als eine durchaus mögliche Alternative war, spezifisch unterschieden zu sein; denn man kann nicht sich selber etwas vorwerfen – wohl aber einer Welt, die einem solche Handlungen immer wieder aufzwingt. In Commander Barristers Worten, die 192, Anm. 129 zitiert wurden: „Reue wäre ein vergleichsweise komfortables Gefühl.“ Allerdings kann man sich auf Fragen theologischer Art einlassen, ob nicht diese quälende Natur unserer moralischen Welt mit der grundsätzlichen Krummholzigkeit unserer Natur zusammenhänge, gleichsam – in einem metaphysischen Sinne – die Strafe dafür sei. Das mag sein; und ich kann Stümke auch darin zustimmen, daß es psychisch gar nicht schadet, wenn man sich häufiger schuldig fühlt, als wir es in der Moderne tun; einem Exzess an Schuldgefühlen im traditionellen Christentum steht heute eine beklemmende Verdrängung von Schuldverstrickung gegenüber. Und doch sind auch Schuldgefühle eine so knappe Ressource, daß man sich davor hüten muß, sie zu häufig einzufordern; und tragische Konflikte sind sicher sachlich problematischere Fälle für legitime Schuldgefühle als etwa unser täglicher Beitrag zur Umweltzerstörung, für den es kaum eine Rechtfertigung gibt.

Was im übrigen das spezielle Problem der Nichtaufrechenbarkeit von menschlichem Leben angeht, so gebe ich gerne zu, daß meine Aussagen dazu schwankend sind. Um es offen zu sagen: Ich bin sehr skeptisch, was die rationale Rechtfertigbarkeit des Prinzips angeht (jede Theorie des gerechten Krieges verletzt es), zögere aber, es offen in Frage zu stellen. Auch wenn im Einzelfall der

Mensch, der einen Unschuldigen tötet, um mehrere Unschuldige zu retten, ein objektiver Glücksfall ist (denn von einem externen Gesichtspunkt aus kann man nicht daran zweifeln, es sei besser, daß ein einziger als daß mehrere Unschuldige ums Leben kommen), ist es für die Gesellschaft hochgefährlich, wenn zuviele Menschen existieren, die sich derartige Entscheidungen anmaßen. Aber das ist natürlich selbst ein konsequentialistisches Argument, kein kategorisches. Auch die Unterscheidung, die man gelegentlich macht, im gerechten Krieg werde die Tötung von Zivilisten als Nebenfolge in Kauf genommen, aber nicht als solche, auch nicht als Mittel intendiert, scheint mir nicht überzeugend; zu Recht subsumiert das deutsche Strafrecht das billigende In-Kauf-Nehmen unter Vorsatz. Auch Goebels Überlegungen in Anm. 15 seines Beitrages kann ich nicht ganz folgen; sie scheinen vorauszusetzen, daß eine Handlung in ganz anderer Weise Inhalt einer Intention sei als eine Unterlassung. Das ist moralpsychologisch sicher so, aber moralphilosophisch eben nur zu einem – sehr schwer genau zu bestimmenden – Teil richtig. Allerdings kann es moralphilosophisch legitim sein, die moralpsychologische Ausstattung des Menschen ernster zu nehmen, als ich es in „Moral und Politik“ getan habe; auch wenn letztere nicht die fundierende Instanz der Moral ist, muß doch der Mensch mit ihr handeln, und ihre Verwahrlosung muß Anlaß zu tiefster Sorge sein. Insofern stimme ich Seuberts Kritik zu, das Gewissen wäre stärker zu akzentuieren gewesen. (Sophie Zawistowska in William Styrons „Sophie’s Choice“ hätte eine Entscheidung verweigern sollen – sie hat durch ihre Wahl keines ihrer Kinder retten können, das eine verraten und letztlich eine partielle Zustimmung zum Mord gegeben, die sie seelisch zerstört hat. Aber wer wollte diese Unglückliche verurteilen?)

Berechtigt ist auch Seuberts Vorwurf, ein „System“ der Tugenden liege nicht vor. Immerhin ist eine Ordnung der bekannten Tugenden und Laster skizziert, u.a. nach den Kriterien von Selbst- und Fremdverhältnis. Aber mehr wäre wünschenswert und ist vermutlich auch möglich: Daß etwa Besonnenheit und Tapferkeit mit der Aufrechterhaltung der eigenen Autonomie der Lust bzw. der Angst gegenüber zu tun haben, ist ebenso klar wie der Sachverhalt, daß Stolz und Neid komplementäre Laster sind, die aus Überlegenheits- bzw. Unterlegenheitsgefühlen entspringen. Von Wichtigkeit ist auch die Frage, wie die Ethik der individuellen Lebensgestaltung mit dem normativen Gerüst vereinbar sein könnte, das im Buch entwickelt wird. Hat eine objektiv-idealistische Ethik überhaupt für den Pluralismus der modernen Lebensverhältnisse Platz? Die Antwort ist natürlich positiv und läßt sich über den Gedanken des bedingten Gebotes begründen. Je nach der eigenen Natur, die nur in einem begrenzten Grade formbar ist, je nach den eigenen Bedürfnissen und Fähigkeiten, wird man sich für eine von vielen Lebensformen entscheiden müssen. Das heißt allerdings nicht, daß alle Lebensformen gleichermaßen berechtigt sind – eine Lebensform, die die Arbeit anderer ausnützt, ohne eine Gegenleistung erbringen zu wollen, ist z.B. objektiv falsch (auch wenn man sie vielleicht besser nicht, wie Norbert Brieskorn anregt, „parasitär“ nennen sollte). Zweitens versteht es sich, daß auch innerhalb der Palette moralisch zulässiger Möglichkeiten eine falsche Entscheidung ge-

troffen werden kann – also eine Entscheidung, die der eigenen Natur nicht gerecht wird. Paul Feyerabend pflegte, vielleicht ironisch, zu behaupten, seine Entscheidung für eine philosophische Laufbahn anstatt einer Karriere als Opernsänger sei die falsche gewesen; und wir alle kennen Menschen, die etwa hinsichtlich des Ehepartners Entscheidungen getroffen haben, die es ihnen nicht erlaubt haben, bestimmte eigene Anlagen zu entwickeln. Es ist eine Klugheitslehre, die hier dem einzelnen beratend Hinweise geben mag, welche Lebensform ihm an angemessensten sei und die meisten Glückschancen berge; ja, man kann durchaus sagen, daß es eine Pflicht gibt, sich um die Maximierung des eigenen Glücks zu bemühen, sofern das keine moralischen Gebote verletzt, unter anderem, aber keineswegs nur weil glückliche Menschen weniger zu Lasten wie Neid und mehr zu Tugenden wie Gelassenheit, Dankbarkeit und Großzügigkeit neigen. Wer sich große Opfer aus Pflicht zumutet, läßt das oft seine Umwelt furchtbar entgelten. Und dennoch: Sosehr ich eine derartige philosophisch-psychologische Unterweisung, wie sie Wittig zu Recht anmahnt, für nützlich halte und deren antike Vorbilder schätze, sowenig scheint sie mir nach Kant das Zentrum der Ethik ausmachen zu können. „Kierkegaard“, also die um das Problem der subjektiven Entscheidung kreisende Form der Ethik, ist, wie Wetzels hervorhebt, im objektiven Idealismus Hegels nicht ausreichend aufgehoben. Und doch ist vor der konkreten Ausgestaltung dieser Form der Ethik bei dem realen Kierkegaard nachdrücklich zu warnen. Zwar hat Kierkegaard sicher recht daran getan, Regine nicht zu heiraten – nicht sosehr wegen Regines intellektueller Defizite, sondern weil er selber für die Ehe nicht geeignet war und diese Lebensform seine philosophische und insbesondere literarische Kreativität behindert hätte. Aber daß dieses leicht nachvollziehbare Resultat aufgebläht wird zu einer antiuniversalistischen Ethik der Ausnahme, ist schwer erträglich, weil die dahinter stehende Einstellung eine Form des Narzißmus ist, die wegen des eigenen Problems wichtigere ethische oder gar politische Fragen nicht mehr zu sehen vermag. Ferner sollte nicht bestritten werden, daß die Fülle an Lebensformen, zwischen denen man in der Moderne auswählen kann, nicht nur eine Erhöhung der Freiheit darstellt, sondern oft auch eine Belastung. Die Palette an Lebensformen, die etwa der Katholizismus anbot – Kleriker werden oder in den Ehestand treten –, war gewiß zu eng, aber wer wollte leugnen, daß eine Kultur, in der jede Begegnung im Prinzip die Möglichkeit beinhaltet, zu einer Beziehung zu werden (und damit bisherige Beziehungen abzulösen), von der moralischen Frage einmal ganz abgesehen, eine furchtbare Überforderung des einzelnen darstellt und schwerlich mehr Glücksmöglichkeiten zur Verfügung stellt? Ohnehin muß das Lebensformenproblem in einer Individualethik eine viel größere Rolle spielen als in der Politischen Ethik. Vielleicht gibt es auch auf kultureller Ebene gleichsam unterschiedliche Volksindividualitäten, die ein guter Politiker zu erkennen suchen sollte, um einer Nation zu erlauben, ihre eigentümlichen Talente zu entfalten – Athen hätte seine Bestimmung verfehlt, wenn es nicht die Möglichkeit erhalten hätte, künstlerisch und philosophisch aktiv zu sein, und Perikles war in manchem die Hebamme des geistigen Ethos seiner Stadt. Doch da die Grundlage der Rechtsphilo-

sophie Individuen und nicht Volksgeister sind, muß jedem anders begabten Individuum die Möglichkeit freistehen, sich von der eigenen Volksindividualität zu lösen und etwa auszuwandern.

Was das Machtkapitel betrifft, so hat Seubert auf den darin oft geübten Kunstgriff verwiesen, durch Zitate aus entfernter Vergangenheit auf gegenwärtige Ereignisse anzuspelen. Seit Machiavelli hat diese Vorgehensweise in der Politischen Philosophie Tradition, und sie ist sicher weniger riskant als die Stellungnahme zu gegenwärtigen Ereignissen und Persönlichkeiten, bei denen noch nicht alle Informationen vorliegen. Hier ist die Irrtumsquote hoch – Wetzels Lob Helmut Kohls. Allerdings scheint mir, daß ich insbesondere Kohls kratisches Gespür gepriesen habe, und dieses ist durch die Ende 1999 enthüllten Vorgänge nicht widerlegt worden; im Gegenteil. Auch ist die Richtigkeit seiner Europapolitik, insbesondere seiner entschiedenen Einbindung Deutschlands nach der Wiedervereinigung in die europäischen Institutionen, durch jene Vorgänge nicht betroffen. Wohl aber wird das geschichtliche Urteil über Kohl nach dem, was wir heute wissen, anders ausfallen müssen als 1997: Der wiederholte Rechtsbruch, ja der Bruch eines Gesetzes, das der klaren Intention des Grundgesetzes entspricht (das mag zwar keine unmittelbare Verletzung der Verfassung sein, wenn man davon ausgeht, daß diese nur Staatsorgane verpflichtet, also etwa in unserem Fall das Parlament, ein entsprechendes Parteiengesetz zu erlassen, bleibt aber ein moralisch besonders verwerflicher Rechtsbruch), ist empörend, was sich auch immer an den Korruptionsvorwürfen bewahrheiten wird; und natürlich ist die Berufung auf das eigene Ehrenwort ein Hohn auf jede Moral, weil, wie schon Abaelard weiß,<sup>1</sup> Versprechen nur dann zu halten sind, wenn man zu ihnen ein Recht hatte; wenn ein entsprechender Vorbehalt die Geltung des Amtseides einschränken könnte, sollte man ihn gleich abschaffen, denn dann könnte ja jeder Verbrecher ihn guten Gewissens ablegen, wenn er sich nur vorher durch Versprechen an Gesinnungsgenossen einen entsprechenden Handlungsspielraum gesichert hätte.

Dies Urteil ändert nichts an der Tatsache, daß Politiker sich um Macht, und das heißt auch um die finanzielle Grundlage ihrer Macht, bemühen müssen. Aber sie müssen es tun innerhalb der geltenden Spielregeln, deren Respekt allein garantieren kann, daß der politische Wettbewerb, der unabdingbar ist, fair abläuft. Verletzungen der Spielregeln sollten Ehrenstrafen – wie einen durch ein Gericht auszusprechenden Entzug politischer Rechte auf Zeit – zur Folge haben. Entspringt das Streben nach Macht einem eigenen Trieb, oder, wie Wittig in Anschluß an C. F. von Weizsäcker behauptet, Furcht und Verstand? Das scheinen

<sup>1</sup> Dialogus, PL 158, 1655: „Non enim si, quod non oportet, promittimus, rei efficimur, id non implendo, cujus nos debitores mala promissio nequaquam fecit. Qui enim, quod promittendum non fuit, exsequitur, mali operis geminat affectum, cum perversae scilicet promissioni perversum adjungat factum, nec cessando ab opere malam promissionem eligit corrigere.“ S. auch Moral und Politik, 829 ff. (die Formulierung 374 ist zu allgemein und begründet nur ein prima-facie-Gebot).

mir keineswegs einander ausschließende Möglichkeiten zu sein. Natürlich spielt rationale Furcht eine große Rolle im Streben nach Macht, aber da das Machtproblem schon in der Welt des Organischen entscheidend ist und evolutionär nicht stabile Strategien aus der Evolution ausscheiden, scheint es mir höchst plausibel anzunehmen, daß der Trieb nach Macht als Antriebskraft biologisch nützlichen Verhaltens ein Resultat der Evolution des Lebens ist. Daß er durch rational-egoistische Überlegungen (z.B. der Art, auch eine evolutionär stabile Strategie könne selbstzerstörerisch sein) ebenso wie durch moralische Überzeugungen gebändigt werden muß, ist unstrittig, aber diese vernünftige Bändigung darf sich selbst nicht dem Untergang ausliefern – was möglicherweise der Fall ist, wenn die Irrationalität des Machtstrebens der anderen Seite nicht richtig eingeschätzt wird. Es gibt nicht nur ein Recht, sondern im allgemeinen auch eine Pflicht zur Selbsterhaltung. Freilich ist es wahr, daß derjenige, der, etwa aus religiöser Quelle, ein Grundvertrauen in das Sein und eine innere Furchtlosigkeit mitbringt, manchmal mehr zur Besänftigung der anderen Seite beitragen kann als der nüchtern kalkulierende. Hunde beißen, wenn sie spüren, daß man sie fürchtet, und auch wenn der Rationalist einräumen kann, daß derjenige, der sich nicht fürchtet, durchaus rational handelt, weil gerade seine Furchtlosigkeit ihn schützt, heißt das noch lange nicht, daß er durch einen reinen Vernunftentschluß furchtlos werden kann. Daß die Emotionen von Liebe, Verantwortung und Hoffnung einen Überschuß über die Vernunft darstellen, den gelungene Erziehung vermitteln sollte, das Wittig einzuräumen habe ich nicht die geringsten Schwierigkeiten – in der rationalen Hoffnung, daß er seinerzeit zugibt, daß wir eines Kriteriums bedürfen, um alle, auch die erhabensten Emotionen zu bewerten, und daß dieses Kriterium die Vernunft ist.

Hennens wissenssoziologischer Beitrag über die Macht der Wissenschaft enthält nicht nur wichtige grundsätzliche kategoriale Differenzierungen innerhalb der Machttheorie (etwa zum Unterschied zwischen Gebrauchs- und Tauschwert der Macht), die er an eine soziale Fundamentalanthropologie zurückbindet (seine vier einleitenden Fragen lassen sich in Entsprechung bringen zu den ersten drei Abschnitten meines vierten Kapitels, seine Differenzierung zwischen „sozial“ und „kulturell“ deckt sich zum Teil mit dem Sein-Sollens-Dualismus), sondern wendet sie auch auf originelle Weise auf das soziale Subsystem der Wissenschaft an, das sich in der Moderne aus demjenigen der Religion ausdifferenziert hat. Besonders fruchtbar ist seine Unterscheidung zwischen Macht in der Wissenschaft und Macht der Wissenschaft. Denn auch wenn langfristig Macht in der Wissenschaft davon abhängen wird, wieviel man zur Macht der Wissenschaft beiträgt, können individueller und kollektiver Ressourcengewinn in der Tat vorübergehend auseinanderfallen – ganz davon abgesehen, daß die Zunahme der Macht der Wissenschaft gesamtgesellschaftlich kein Gut zu sein braucht; das hängt auf jeden Fall von der Art der Wissenschaft ab, um die es gerade geht. Durch seine Überlegungen dazu, was der einzelne Wissenschaftler braucht, um Machtpositionen zu erringen – wichtig u.a. der Verweis auf die Fähigkeit zur Delegation –, liefert Hennen Bausteine zu einer Kratologie der Wissenschaft (de-

ren Ausarbeitung ebenso reizvoll wäre wie etwa die einer erotischen Kratologie). Der Weg zu akademischer Macht wird von der Art der universitären Institutionen abhängen, die gerade vorherrschen: In einer Wissenschaftlergemeinschaft, die sich als Zunft mit Privilegien für Gelehrte versteht und in der gleichzeitig immer weniger Gelehrtenpersönlichkeiten wirken, gelten andere Aufstiegsregeln als in einer, die wettbewerbsorientiert strukturiert ist. Völlig recht hat Hennen mit seiner These, Commitment usw. seien keine wissenschaftsspezifischen Medien – sie spielen auch in anderen Subsystemen eine entscheidende Rolle –, während ich umgekehrt seine Aussage, Macht sei eine Generalisierung von Autorität, höchstens für den Wissenschaftsbereich gelten lassen möchte (zumindest wenn er unter „Autorität“ dasselbe versteht wie ich); und auch da basiert die Macht in der Wissenschaft immer wieder auf dem Recht zu positiven Sanktionen (also der Anstellung) und ihrer Aussetzung. Ein unerfreuliches Machtinstrument innerhalb der deutschen Wissenschaft – das zu ihrem Machtverlust im Verhältnis zur ausländischen Wissenschaft und zu anderen inländischen Gesellschaftssystemen beiträgt – ist im übrigen die Habilitation, ein viel stärkeres Disziplinierungsinstrument als die bloße Verweigerung der tenure im amerikanischen System und gewöhnlich von Gremien gehandhabt, die weder in der Mehrzahl ihrer Mitglieder kompetent sind noch für manifeste Fehlentscheidungen zur Verantwortung gezogen werden können, ein Instrument, das zudem bei den gedemütigten Opfern oft den Wunsch weckt, es auf der Täterseite noch einmal erleben zu dürfen, was zu seiner Perennierung beiträgt. Daß eine Pervertierung vorliegt, wenn Wahrheit als Mittel für Reputation gedeutet wird, stimmt; doch frage ich mich deshalb, ob es sinnvoll ist, Wahrheit primär als soziales Medium zu betrachten: Für den Philosophen ist sie, anders als für den Soziologen, essentiell ein transzendentes Prinzip, das die Theorie der Medien überhaupt erst zu kontrollieren gestattet. Freilich kann auch der Soziologe feststellen, daß die soziologische Kategorie „le moral“ in eine Schieflage gerät, wenn die Wahrheit in der Wissenschaft nicht mehr als motivierender Selbstzweck erfahren wird.

Wie nicht anders zu erwarten, ist der dritte Teil am meisten auf Kritik gestoßen. Mahrenholz etwa hat besonders den Begriff des Naturrechts kritisiert und dagegen den der sittlichen Evidenz stark gemacht. Da terminologische Fragen nicht wichtig sind, scheint mir, daß wir gar nicht so uneinig sind: Wir brauchen eine moralische Grundlage, um positives Recht zu bewerten; denn die blinde Unterwerfung unter das positive Recht, sei es aus Klugheitsgründen, sei es kategorisch, ist etwas Verwerfliches. Und ebenso umstritten ist, dass wir eine Hierarchie von Normen brauchen: Die Massenmorde der Nationalsozialisten sind sicher eine massivere Verletzung des Naturrechts bzw. des sittlich Evidenten als die Beschränkungen der Demokratie in einer mehr oder weniger verantwortlichen Entwicklungsdiktatur. Allerdings sehe ich drei Probleme in Mahrenholz' Vorschlag. Erstens bedürfen wir eines Kriteriums, das uns erlaubt, jene moralischen Normen, die mit Rechtsmitteln durchzusetzen sind, von jenen abzugrenzen, bei denen das nicht der Fall ist; innerhalb des sittlich Evidenten müssen wir also unterscheiden, und um eben diese Differenzierungsleistung – die freilich

auch alternative Ansätze erbringen können – geht es dem Begriff des Naturrechts. Zweitens frage ich mich, ob nicht der Begriff der Evidenz zu sehr beim Subjekt des moralischen Erkenntnisaktes einsetzt und zu wenig auf den Gegenstand dieses Aktes eingeht. Zwar weicht Mahrenholz' Evidenzbegriff von demjenigen der intuitionistischen Tradition radikal ab, da er die Möglichkeit einer Begründung normativer Sätze nicht ausschließen will (und auch wenn ich mir nicht sicher bin, ob alle Werteinsichten begründet werden können, habe ich keinen Zweifel daran, dass einige etwa mit transzendentalen Argumenten gerechtfertigt werden können); aber sein Ausgangspunkt ist in jedem Fall die subjektive Erfahrung, nicht ein Reich objektiver Noemata. Nun ist uns dieses ohne jene in der Tat unzugänglich, aber das heißt noch nicht, daß der Geltungsanspruch jener Akte ohne eine Theorie über die Noemata hinreichend begründet werden kann; und als ein solches Noema verstehe ich eben jene Teilmenge moralischer Normen, die ich – mit einem zugegebenermaßen mißverständlichen Wort – Naturrecht nenne. Freilich muß man, will man präzise sein, bei Mahrenholz eher von einer intersubjektiven als von einer subjektiven Erfahrung reden, denn es geht bei ihm um geschichtlich vermittelte Erfahrungen des sittlichen Bewußtseins einer ganzen Kultur bzw. der Menschheit. Hier rührt sich nun mein drittes Bedenken. Zwar bestreite ich nicht, daß im gewundenen Gang der Geschichte Wahrheit erkennbar ist und daß ein langsamer Fortschritt im sittlichen Bewußtsein der Menschen erfolgt, wie Mahrenholz eindrucksvoll zeigt. Aber wir vermögen diesen Fortschritt m.E. nur deswegen als solchen zu erkennen, weil wir über die Erkenntnis geschichtsexterner Normen verfügen, die uns erst erlauben, festzustellen, was an geschichtlichen Verläufen in der Tat sittlicher Fortschritt, was Fehlentwicklung und ggf. lange dauernder Verfall ist. Die Geschichte allein sagt uns das nicht. Nur empirische Erkenntnis, etwa über Mittel-Zweck-Beziehungen, läßt sich aus der Geschichte gewinnen; was die eigentlichen Wertfragen betrifft, so kann uns die Geschichte nur lehren, dass entsprechende Annahmen sich gewandelt haben, aber ob dieser Wandel gut oder schlecht war, ist mit historischen Mitteln nicht auszumachen. Daher führt der Historismus oft genug zum Relativismus – es sei denn, eine Geschichtsmetaphysik des Fortschritts verhindert dies. Mahrenholz ist ihr gewogen, und auch ich halte sie nicht für abwegig – aber begründbar ist sie nicht empirisch, sondern m.E. nur auf dem Boden des objektiven Idealismus: Marx zehrt von Hegel. Meine Unterscheidung zwischen Moral auf der einen und Sittlichkeit bzw. Moralität auf der anderen Seite erlaubt im übrigen die geschichtlichen Einsichten, auf die Mahrenholz verweist, zu berücksichtigen, ohne doch die Zeitlosigkeit der ideal geltenden Normen, die auch Brieskorn eindrucksvoll verteidigt, aufgeben zu müssen.

Daß ich unter „Naturrecht“ die idealen Normen verstehe, die moralischem positiven Recht zugrunde liegen sollen, erklärt, warum ich auch Zweckmäßigkeit für naturrechtlich geboten halte – alle drei Radbruchschen Kriterien für gutes Recht fallen unter meinen Begriff des Naturrechts. Die zeitliche Belastung des Steuerschuldners soll sich in Grenzen halten; dieses moralische, aus dem Wert der Handlungsfreiheit folgende Prinzip erklärt, warum die Steuergerechtigkeit

nicht über einen gewissen Grenzwert hinaus zu steigern ist, wenn dies jene Belastung zur Folge hat. Was das Inzesttabu angeht, so halte ich mit Mahrenholz die Bestrafung der Verführung Minderjähriger für naturrechtlich geboten (und bei Ausnützung einer Vertrauensstellung erhöht sich natürlich das Ausmaß der Schuld), freilich nicht deswegen, weil der Inzest von den meisten Völkern abgelehnt wird; die Abschaffung des Exogamiegebots in Korea 1998 war dringend notwendig, auch wenn sie Jahrtausende alten Sitten widersprach. Daß man sich auf das Naturrecht berufen hat, um naturrechtswidrige Gesetze aufrechtzuerhalten, ist richtig, spricht aber nicht gegen die Idee eines in der Vernunft gegründeten Naturrechts, sondern nur für die Mißbrauchbarkeit eines Begriffs – aber das ist bei sittlicher Evidenz nicht anders. Daß übrigens die Erkenntnis und erst recht die Implementierung naturrechtlicher Normen geschichtlich vermittelt ist, stimmt natürlich; aber wäre auch die Geltung der Normen geschichtsabhängig, dann könnte man gar nicht von einem Fortschritt in der Rechtsgeschichte reden; jede Rechtsepoche wäre unmittelbar zu Gott. Aus den von Mahrenholz angeführten Bibelstellen folgt doch nicht, daß die göttlichen Gebote zeitlich wandelbar seien, sondern nur daß die menschlichen Vorstellungen von Gott das sind; und weil wir im Prinzip als zeitlose Wahrheit zu erkennen in der Lage sind, daß Massaker abscheulich sind, können wir überhaupt erst sagen, daß wir im Lauf der Geschichte Gott näher gekommen sind. Daß freilich Probleme in einer Kultur auftauchen können, die mit dem westlichen Demokratieideal konfrontiert ist, aber noch nicht über die sozialen oder bildungsmäßigen Bedingungen verfügt, die eine liberale Demokratie voraussetzt, ist nur zu wahr; derartige Kulturen sind besonders demagogieanfällig und werden leicht zu illiberalen Demokratien, die für eine friedliche Entwicklung schlechter ausgerüstet sein können als konstitutionelle Monarchien. Aber das ändert nichts daran, daß es eine zeitlose Wahrheit ist, daß eine Politie sich langfristig in eine stabile liberale Demokratie umwandeln sollte und daß die dazu notwendigen sozialen Veränderungen *ceteris paribus* politisch zu begrüßen sind.

Die positivrechtliche Verankerung des naturrechtlich Gebotenen ist selbstredend moralisch geboten; und wenn ich mich der Theorie nicht angeschlossen habe, der Kern des Naturrechts sei geltendes Recht, so nicht nur weil diese Theorie, die für den praktizierenden Juristen sehr hilfreich ist, dem von außen beschreibenden Rechtshistoriker und Rechtssoziologen fremd bleiben muß (wie soll er bestreiten, daß die Sklaverei geltendes Recht der alten Kulturen war?), sondern auch weil sie es weniger einsichtig macht, daß man sich um die Positivierung des Naturrechts bemühen soll. Nach meiner Auffassung ist Art. 79 III GG eine positivrechtliche Umsetzung der philosophischen Überzeugung von der Zeitlosigkeit des Kerns des Naturrechts. Als juristischer Laie einem Richter vom Range Mahrenholz' zu widersprechen, ist vermessen; aber ich wage doch seine von anderen eminenten Staatsrechtlern geteilte Meinung zu bezweifeln, eine neue Verfassung nach Art. 146 GG könne sich über Art. 79 III hinwegsetzen. Zwar ist es richtig, daß der *pouvoir constituant* im allgemeinen nicht an rechtliche, sondern nur an moralische Schranken gebunden ist (vgl. S. 610). Aber die

Pointe von Art. 146 GG ist doch gerade, eine staatsrechtliche Kontinuität zur neuen Verfassung zu gewährleisten, und wenn der neue *pouvoir constituant* auf diese rechtliche Ermächtigung Wert legt, dann ist er an das ganze Grundgesetz gebunden, in dem Art. 1 und 20 nun einmal einen höheren Rang besitzen als Art. 146. Ein *pouvoir constituant*, der mit dem Grundgesetz bricht, mag legitim sein; aber er kann sich nicht gleichzeitig durch das Grundgesetz ermächtigen lassen und sich nicht an seine ewigen Normen gebunden fühlen. Wie soll das Grundgesetz ein Recht zu etwas einräumen können, das es sich selbst genommen hat?

Vielleicht spricht es für den Versuch einer Ausgewogenheit der materialen Naturrechtslehre, daß sie immer wieder von entgegengesetzten Seiten angegriffen worden ist. Meine Bemerkungen zur Ehescheidung kommen Wetzels zu konservativ vor, Brieskorn zu zeitgeistkonform. Von der Frage der schuldlos Geschiedenen einmal abgesehen, scheint mir die katholische Position u.a. deswegen heute so problematisch, als die reale Möglichkeit der Ehescheidung heute ein soziales Faktum ist, das man bedauern mag, das aber den Horizont einer Ehe mitbestimmt – wer heute nie mit der Möglichkeit gerechnet hat, daß sein Partner ihn verlassen könnte, ist naiv. Das verändert von Anfang an die Natur der Ehe und der entsprechenden moralischen Verbindlichkeiten, die nicht auf die faktische Sittlichkeit zu reduzieren sind, aber eben auch nicht ganz von ihr abstrahieren können. Ob die Einführung zweier Typen von Ehe, einer auflösbaren und einer ohne beiderseitigen Konsens unauflösbaren, wie etwa in Louisiana, sinnvoll ist, wird sich weisen müssen; man kann skeptisch sein, ob die anspruchsvollere Eheform sich als wirklich haltbarer erweisen wird, wenn in derselben Kultur die andere überwiegt. – Ausführlicher wäre im übrigen das Verhältnis von sex und gender, von biologischem und kulturellem Geschlecht, zu behandeln gewesen. Daß es eine biologische Realität gibt, an der die Kultur ansetzt, scheint mir unbestreitbar. Aber die kulturelle Überformung verfügt über ein beträchtliches Spektrum an unterschiedlichen Möglichkeiten der Ausprägung der Geschlechterunterschiede. Das Festhalten an spezifisch Weiblichem oder Männlichem darf, muß aber keineswegs einem Androgynieideal geopfert werden, wenn man an einer Wertevielfalt festhält. – Dankbar bin ich Thies für die präzise Darlegung meiner Argumente zu den Mitteln legitimer Bevölkerungspolitik, die bei vielen Rezensenten Anstoß erregt haben, obgleich ich etwa die chinesischen Mittel nicht im mindesten gerechtfertigt habe – wie soll für die Zwangsabtreibung sein, wer Abtreibung grundsätzlich verwirft? Aber daß China ein massives demographisches Problem hat, an dem zu arbeiten moralische Pflicht ist, erkennt man daran, daß trotz aller Maßnahmen die Bevölkerung weiter wächst. In welchem Maße wäre das erst der Fall, wenn nichts getan würde?

Besonders häufig sind meine Aussagen zur Wirtschaftspolitik, insbesondere zur Globalisierung kritisiert worden. Diverse Leser empfanden meinen früheren Aufsatz „Versuch einer moralischen Bewertung des Kapitalismus“ als ausgewogener als mein Bekenntnis zum Wirtschaftsliberalismus in Kap. 7.3.3.2.1 (das nicht, wie sonst oft, auf einem moralphilosophischen Skeptizismus basiert). Dazu ist zunächst zu sagen, daß es in jenem früheren Aufsatz um den Kapitalismus

als umfassendes soziales Phänomen ging (dazu s. in „Moral und Politik“ Kap. 6.2.2.3.1), in dem einschlägigen Kapitel hingegen alleine um wirtschaftliche Fragen. Dennoch bleibt es richtig, daß etwa der Gemeinschaftsaspekt des Wirtschaftens zwar nicht ignoriert, aber doch unterbelichtet ist (Betriebsausflüge etwa sind wichtig); sogar der Wettbewerb kann sich mit Zusammenarbeit zur „co-opetition“ verbinden. Daß gegen die Arbeitslosigkeit staatlicherseits gekämpft werden muß, ist völlig richtig, auch und gerade wegen der anthropologisch fundamentalen Bedeutung von Arbeit; aber das impliziert noch nicht die Anerkennung eines individuellen Rechtes auf Arbeit, das m.E. nicht durchgesetzt werden kann, ohne andere Menschen zu Anerkennungsleistungen zu zwingen, die sich dem Bereich des Rechtes, auch und gerade des moralischen Rechtes, also des Naturrechtes, entziehen. Mahrenholz' Liste an Vorschlägen zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit ist sehr bedenkenswert, wenn ich auch sehr skeptisch hinsichtlich des Kündigungsschutzes bin (etwa das dänische Beispiel zeigt, wie die Erleichterung der Kündigung zu Anstellungen motiviert). Meine Kritik an der gegenwärtigen Form des europäischen Wohlfahrtsstaates sollte ferner nicht als Bestreitung von Leistungsrechten und Solidaritätspflichten mißdeutet werden. Mich stört der korrumpierende Einfluß der Austeilung von sachlich nicht gerechtfertigten Wohltaten vor Wahlen ebenso wie die Tatsache, daß in vielen Entwicklungsländern sogenannte soziale staatliche Einrichtungen der Versorgung der in ihnen angestellten Oberschicht dienen. (Erwägenswert ist immerhin das Argument, Umverteilungen zugunsten der Ärmsten ließen sich nur durchsetzen, wenn auch andere, reichere Schichten von dem Geschäft profitieren.) Auch der Arme soll zwischen verschiedenen Sozialeinrichtungen wählen können – dieser Gedanke verbindet Liberalismus und Sozialismus; und wenn es dem Staat um die Armen und nicht um seine Bürokratie geht, dann kann er gegen diese Machtsteigerung der Armen nichts einzuwenden haben. Allgemein soll es eine Fülle von Möglichkeiten der sozialen Sicherung geben – neben öffentlichen Leistungen solche der Freien Wohlfahrtspflege, von Angehörigen, des Arbeitgebers, von Schädigern und natürlich Eigenvorsorge.<sup>2</sup> Vermutlich erreicht der Staat in der Kultur- noch eher als in der Sozialpolitik mehr, wenn er Anreize zur Bildung von Stiftungen und Nicht-Regierungs-Organisationen schafft, als wenn er selbst direkt in allen Bereichen eingreift, die Stiftungen häufig bedürfnisnäher bedienen können als staatliche Bürokratien mit den bekannten Tendenzen zur Aufblähung und mangelnder Leistungskontrolle. Der Markt prämiert oft Ordinäres, und geistige Autonomie kann nur derjenige gewinnen, der innerlich nicht von ihm abhängig ist. Aber es ist nicht minder naiv zu glauben, staatliche Bürokratien seien geistdurchdrungener als der Markt. Wenn große Gewinne zu gutem Teil in Stiftungen eingesetzt werden, gibt es auch weniger Grund zu Sozialneid, der natürlich ein Politikum ist, dessen Bekämpfung freilich die Aufgabe jeder intelligenten

<sup>2</sup> Vgl. E. von Hippel, Grundfragen der sozialen Sicherheit, Tübingen 1979, 21. Von diesem wie von anderen Werken des Verfassers (Rechtspolitik, Berlin 1992; Willkür oder Gerechtigkeit, Berlin 1998), die ich in der Zwischenzeit kennengelernt habe, habe ich viel profitiert.

und moralischen Politik sein sollte. Denn der Wert des „Neidkoeffizienten“, wie man sagen könnte, der in Deutschland viel höher ist als in USA, ist ein wichtiger Standortfaktor und kann, wenn hoch, jeden Anreiz zu außerordentlichen Leistungen nehmen, die auch der Allgemeinheit zugute kommen. Noch einmal: Ich habe nie eine radikale Reduktion des Verantwortungsbereichs des Staates nach Art der Libertarier vertreten. Ich glaube nur, daß der Staat gerade seiner Verantwortung mehr gerecht wird, wenn er zivilgesellschaftliche Strukturen fördert, an die er seine Aufgaben delegieren kann.

Aus dem Gesagten ergibt sich auch, warum ich in der Globalisierung Chancen erkenne – neben den besonders von Goebel und Wittig hervorgehobenen Gefahren. Daß durch die Revolutionierung in den Informationstechnologien die Austauschprozesse unabsehbar vermehrt werden, ist eine Tatsache, hinter die man nicht zurückkann. Daß die Zunahme von Optionen einen Rationalisierungsdruck ausübt, der für die Konsumenten segensreich ist, kann kaum bestritten werden. Sicher bedeutet die Globalisierung, daß die Staaten, die den Rahmen für die wirtschaftliche Konkurrenz setzen, nun selbst in wirtschaftliche Konkurrenz zueinander treten, und das kann in der Tat dazu führen, daß elementare Standards ökologischer und sozialer Art aufgegeben werden. Aber es kann auch bedeuten, daß seit Jahrhunderten bestehende Ineffizienzen weggespült werden – die Asienkrise hat etwa in Korea zu längst überfälligen Maßnahmen gegen die Korruption im Lande geführt, und das wird man schwerlich bedauern (zumal die internationale Gemeinschaft die schlimmsten Folgen der Krise kluger- und moralischerweise bekämpft hat.) Auch die Angleichung der Rechtskultur von USA und Mexiko durch die Einführung internationaler Gerichtshöfe gemäß Kap. 11 des NAFTA ist sicher zu begrüßen; ja, es ist nicht unplausibel anzunehmen, daß die Niederlage des PRI bei den Präsidentschaftswahlen im Sommer 2000 nach Jahrzehnten der Alleinherrschaft durch die Öffnung des mexikanischen Marktes begünstigt wurde, obgleich die freie Bewegung von Personen in NAFTA unvergleichlich restriktiver geregelt wurde als innerhalb der EU. (Migrationen freilich sind langfristig nicht zu verhindern, ebensowenig das „Braindrain“ – das vielmehr durch Bildung von Kontakten zwischen den Emigranten und ihren Heimatländern in einen „Braingain“ zu verwandeln ist.) Der entscheidende Nachteil der Globalisierung ist natürlich ökologischer Natur – die Zunahme der Transporte, wie sie bei zu niedrigen Preisen für Energie und Emissionen zwingend erfolgt, muß selbstredend alarmieren. Aber da die moralischen Argumente gegen den Protektionismus überwältigend sind, kann es nur darum gehen, in entsprechenden Verträgen Umweltschutzbestimmungen aufzunehmen – wie durchaus in NAFTA, obgleich ihre Implementierung das eigentliche Problem ist und dazu die Stärkung der Klagerechte von Umweltschutzverbänden zu fordern ist – und global Umweltziele festzulegen.<sup>3</sup> Gegen Staaten, die Geldwäsche zulassen, ebenso wie gegen Steueroasen, kann und muß man sich analog wehren, und zwar mit wirtschaftlichen Sanktionen. Denn natürlich bedarf der

<sup>3</sup> Ich danke Laura Murguía Goebel für viele Hinweise und zahlreiche Literatur zu NAFTA.

globale Markt einer globalen Rahmenordnung, die derzeit nur durch Verträge der Staaten errichtet werden kann. Daß die USA von der Globalisierung besonders profitieren, ist richtig – aber die einzige sinnvolle Reaktion darauf ist eben, von den USA zu lernen, was zu lernen ist. Meine positiven Bemerkungen zu Japan wirken heute, nach nur wenigen Jahren, merkwürdig obsolet. Auch wenn seine Gesellschaft eine beachtliche Stabilität besitzt, muß die japanische Wirtschaft lernen, anpassungsfähiger zu werden – und d.h. auch, jungen Unternehmern an verkrusteten Strukturen vorbei Aufstiegschancen einzuräumen.

Was die staatsrechtliche Dimension angeht, so ist Wetzels Kritik wichtig, es werde zu wenig die Natur von Entscheidungen in Kollegialorganen erörtert. Er hat sicher recht, auch wenn das Problem schon in Kap. 3.1.2. und auch sonst immer wieder auftaucht, etwa bei der Diskussion strategischen Wählens. Zwar ist moralische Verantwortung ihrer Natur nach individuell, aber gerade sie gebietet es, in Institutionen mitzuwirken, in denen von der Konsenssuche bis zu taktischen Allianzen alle Formen der Kooperation gesucht werden müssen. Daß etwa der junge Abgeordnete im Parlament in einer ähnlichen Position ist wie der Aufsteiger in Kap. 5.2.3.1, liegt auf der Hand. – Zur Abschaffung des von mir gepriesenen bayerischen Senats möchte ich anmerken, daß jene Bestimmung der Bayerischen Verfassung (Art. 74 f.) viel eher zu tadeln ist, die bei Volksentscheiden zur Verfassungsänderung kein Quorum verlangt. Bei einfachen Volksentscheiden sind Quoren in der Tat abzulehnen, weil die Gegner des Reformvorhabens dazu auffordern werden, sich nicht an der Abstimmung zu beteiligen, aber bei Verfassungsänderungen sollten sie, wie ja auch im Parlament, vorgeschrieben sein. Daß übrigens die qualifizierte Mehrheit im Parlament sich auf die Mitglieder, nicht auf die Anwesenden oder die abgegebenen Stimmen wie in der Weimarer Reichsverfassung beziehen sollte, versteht sich von selbst; denn ansonsten gibt es Anreize, das Erscheinen von Mitgliedern im Parlament zu verhindern.

Daß der Universalstaat ein sehr langfristiges Ziel der Geschichte ist, ist richtig; und dennoch halte ich daran fest, daß er ein sinnvolles Ziel ist. Ich kann anders als Seubert im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation kein Vorbild sehen und denke an einen mehrgliedrigen Bundesstaat; es gibt ja kein Argument, das einen Bundesstaat auf nur zwei Stufen festlegte, und ebenso schließt der Bundesstaat nicht aus, daß weitgehende Kompetenzen bei den Gliedstaaten verbleiben – in USA etwa der Großteil des Strafrechts. Selbst weitgehende Dezentralisierungen sind mit Staatlichkeit verträglich, deren Transformation, aber nicht deren Absterben ich sehe. Auch beharre ich weiterhin bei der Auffassung, daß eine Hegemonie der USA dem Weltfrieden zuträglicher ist als die Rückkehr zu einer multipolaren Welt; doch sind die Anstrengungen bei der Organisation und gleichzeitig der diskreten Verhüllung der eigenen Macht, die von den USA verlangt werden, enorm, und es könnte sein, daß sie dabei ermüden werden. Noch scheinen mir Machtwille und Sendungsbewußtsein ungebrochen und alternativenlos. Was Wittigs Bemerkungen zur Moral des Atomkrieges angeht, so stimme ich seinen Prinzipien, aber nicht jedem Detail zu. Die wichtige Unterscheidung zwischen „gewaltlos“ und „gewaltfrei“ kannte ich nicht – sie ist also nicht bei

meiner Terminologie vorausgesetzt –, und es mag wohl sein, daß die Chancen gewaltfreien Widerstandes auch gegen totalitäre Staaten etwas größer sind, als ich dachte. Aber sie sind nicht die einzige legitime Form des Widerstandes.

Stümkes Beitrag erörtert auf sehr differenzierte Weise eines der schwierigsten moralisch-politischen Probleme der letzten Jahre, den Krieg der NATO gegen Serbien. Derartige Beiträge füllen jene Lücke, die Thies in der klassischen Politischen Philosophie moniert – das Schweigen zu den internationalen Beziehungen. Daß dabei von den Realisten deskriptiv viel zu lernen ist (zu geostrategischen Fragen hätte ich mehr sagen müssen, insbesondere zur Bedeutung von Nachbarschaftsverhältnissen), ist ebenso richtig wie die Tatsache, daß sie die moralische Dimension des Problems in der Regel verfehlen. Stümkes konkreter Analyse und Bewertung stimme ich weitgehend zu (allerdings nicht seinem Verständnis von „deskriptiv“ und „normativ“), auch wenn ich noch stärker als er auf die Vorgeschichte und die mögliche Zukunft verweisen würde und daher eher zu einem positiven Ergebnis komme – der Westen hatte durch Unterlassungen im Bosnienkrieg schwere Schuld auf sich geladen, und eine erneute Tatenlosigkeit hätte nicht nur eine Mitschuld an der Vertreibung der Kosovaren bedeutet, sondern auch die Destabilisierung Mazedoniens und einen nächsten Krieg in Montenegro zur Folge gehabt. Auch wenn die Aktion wohl völkerrechtswidrig war, könnte man sich eine Interpretation des Völkerrechts vorstellen, die die Bedrohung eines Landes durch auf es zukommende Flüchtlingsströme als eine Form des Angriffs versteht; und zudem ist eine Fortentwicklung des Völkerrechts zu begrüßen, die die humanitäre Intervention anerkennt – sie hätte eine abschreckende Wirkung auf Diktatoren weltweit. Dennoch bleibt die Selbstmandatierung der NATO an der UNO vorbei problematisch; sie sollte ein Einzelfall bleiben, auch wenn der Sicherheitsrat immer weniger die realen Machtverhältnisse widerspiegelt. Als gerecht wird der Krieg angesehen werden, wenn es jetzt der internationalen Verwaltung gelingt, den Balkan zu pazifizieren und natürlich u.a. die Serben in Kosovo vor den Albanern zu schützen. Berechtigt ist Stümkes Kritik an den anfangs recht diffusen politischen Zielen und am Einsatz von Urange-schossen.

Stümke wie Illies werfen die Frage auf, ob nicht „Moral und Politik“ einer Instrumentalisierung der Religion Vorschub leiste. Meine Absicht war dies sicher nicht; und sollte dies der Fall sein, dann, wie Illies schreibt, nur um eines von der Religion selber zu billigenden Zweckes willen. Denn natürlich kann die Religion anerkennen, daß die Motivierung des Bürgers zu einem sein Partikularinteresse transzendierenden Verhalten selbst dann gut ist, wenn der Staat neben anderen Institutionen davon profitiert. In anderer Form kann freilich auch die Kunst zu einer Motivierung des Menschen beitragen, wie Mark Roche in seinem schönen Beitrag zeigt, der zu Recht einen normativen Kunstbegriff impliziert. Die Förderung der Phantasie und des Gefühls für das Organische, das Angebot von Vorbildern, die Schulung des Geschmacks durch einen Kanon sind Faktoren, die bei der Bildung von Tugenden ebenso wie von Glückserfahrungen nicht zu unterschätzen sind. Es mag mir erlaubt sein, mit der reflexiven Bemerkung zu schlie-

ßen, daß der Rückgriff auf die Kunst in „Moral und Politik“ sich gerade aus der Überzeugung speiste, er könne vielleicht eher zu moralischem Handeln anspornen als die Entwicklung abstrakter Argumente. Zitate aus Kant und aus Shakespeare sollten, so schien mir, in einem Buche dieses Themas im Gleichgewicht stehen.