

## **WERTEPLURALISMUS UND MORALISCHER UNIVERSALISMUS**

Der wichtigste Bestandteil im Titel dieses Vortrags ist vielleicht das Wörtchen „und“. Es geht mir nämlich in den folgenden Ausführungen um die Frage, wie zwei deutlich voneinander unterschiedene und sogar miteinander konkurrierende Weisen moralphilosophischen Denkens: der moralische Universalismus im Stile Kants, der heute vielleicht am eindrucksvollsten durch John Rawls und Jürgen Habermas repräsentiert wird, auf der einen Seite – und der Wertepluralismus auf der anderen Seite, wie diese beiden miteinander verknüpft oder vielleicht sogar integriert werden können.

Heutzutage ist ja, etwa im Kontext der Postmoderne-Debatte, gewiss kein Mangel an Wertepluralisten oder gar Wertrelativisten. Die meisten Zeitgenossen aber, glaube ich, finden beide Seiten der scheinbaren Alternative attraktiv. Sie – oder vielleicht sollte ich sagen „wir“ – finden den Wertepluralismus anziehend, weil wir von einem Ethos der Toleranz geleitet sind und dazu neigen, unsere eigene Nation und Kultur in Frage zu stellen, was uns auch skeptisch macht gegenüber einem angeblich kulturunabhängigen Universalismus, auch dann, wenn er in vertrags- oder diskurstheoretischem Gewand auftritt. Zugleich aber fühlen wir uns von bloßen Partikularismen abgestoßen und sind uns deren politischer Gefahren bewusst, so dass wir der Frage nicht entgehen können, ob liberale Werte, die Werte demokratischer Verfassungsstaaten, der Rechtsstaat, vor allem aber Menschenrechte und Menschenwürde, wirklich nichts anderes sind als eine kulturelle Option unter zahllosen anderen. Ich behaupte also, dass im Bewusstsein der meisten Zeitgenossinnen und Zeitgenossen Wertepluralismus und moralischer Universalismus keineswegs als sich

logisch ausschließende Alternativen erscheinen, obwohl allerdings unklar bleibt, wie sie denn verknüpft werden könnten.

An dieser Stelle möchte ich kurz auf den Hintergrund meiner folgenden Ausführungen verweisen. In meinem 1997 erschienenen Buch „Die Entstehung der Werte“ bin ich der Frage nachgegangen, in welchen Handlungstypen und Erfahrungszusammenhängen eigentlich das subjektive Gefühl, dass etwas ein Wert sei, seinen Ursprung hat. Die Kurzformel für meine Antwort auf die Frage nach der Entstehung von Werten und Wertbindungen lautete dabei: Werte entstehen in Erfahrungen der Selbstbildung und Selbsttranszendenz. Das Buch beschäftigte sich ausführlich einerseits mit einer Phänomenologie menschlicher Erfahrungen der Selbsttranszendenz, andererseits mit einer Reflexion auf die theoretischen Mittel zum Verständnis und zur begrifflichen Fassung solcher Erfahrungen. Diese theoretischen Mittel können wir insbesondere dem Diskurs entnehmen, der zwischen Nietzsches Schrift „Über die Genealogie der Moral“ (von 1887) und John Deweys Skizze einer pragmatistischen Religionstheorie „A Common Faith“ (von 1934) geführt wurde. Meine Phänomenologie der Erfahrungen der Selbsttranszendenz reicht vom individuellen Gebet bis zur kollektiven Ekstase in archaischen Ritualen oder in nationalistischer Kriegsbegeisterung; sie schließt moralische Gefühle, die Öffnung des Selbst im Gespräch und im Erlebnis der Natur ein. In unserem heutigen Zusammenhang kann und will ich diese Gedankengänge nicht wiederholen. Ich will statt dessen in einer vielleicht weiterführenden Weise das Verhältnis zwischen dieser Art von Werttheorie und dem moralischen Universalismus behandeln. Zu diesem Zweck werde ich mich zuerst mit dem Werk von Isaiah Berlin als einer Form der Verknüpfung von Wertpluralismus und festem, ja militantem politischen Liberalismus auseinandersetzen, um dann – gestützt auf Gedanken des amerikanischen Pragmatismus, aber auch von Paul Ricoeur – die Möglichkeit der Verknüpfung einer solchen Werttheorie mit einem moralischen Universalismus darzulegen. Es wäre ja ein gravierendes Missverständnis meiner Werttheorie, wenn die in ihr enthaltene Betonung der Kontin-

genz der Wertentstehung als Plädoyer gegen die Ansprüche einer universalistischen Moral gedeutet würde.

### *Was also ist Wertpluralismus?*

Als „Wertpluralismus“ verstehe ich im Anschluss an Berlin und in einer Formulierung von John Gray die Annahme, dass menschliche Werte in einer irreduziblen Weise unterschiedlich sind, deshalb miteinander in Konflikt geraten und oft nicht miteinander verträglich sind, ja sich im Konfliktfall als miteinander inkommensurabel erweisen können. Wertpluralismus in diesem Sinn ist zu unterscheiden von Interessenpluralismus, Wertrelativismus und Wertskeptizismus. Interessenpluralismus kann durchaus im Rahmen eines geteilten Wertsystems auftreten; der Wertskeptizismus bestreitet den Begriff einer objektiven Bindungskraft von Werten, und der Wertrelativismus behauptet eine vollständige Verschiedenheit konkurrierender Wertsysteme gegeneinander. Isaiah Berlins Wertpluralismus ist stärker kulturorientiert als der in der Politikwissenschaft so einflussreiche Interessenpluralismus; er ist stärker objektivitätsorientiert als jeder Wertskeptizismus, und mehr bereit, zwischen Wertsystemen Vermittlungen herzustellen, als der Wertrelativismus. Besonders wichtig ist nun, dass für Berlin aus diesem Wertpluralismus politisch folgt, dass „die Idee einer perfekten Gesellschaft, in der alle echten Ideale und Güter verwirklicht sind, nicht nur utopisch, sondern inkohärent ist“ (Gray 1996: 1). Für Berlin gibt es die eine ideale Lebensform nicht, und der utopische Traum ihrer Verwirklichung beinhaltet für ihn immer die Gefahr der Degeneration in ein totalitäres Projekt. Berlin ist konsequent genug, um daraus die Folgerung zu ziehen, dass auch der Liberalismus, wenn er sich als politisches Heilsversprechen versteht, gefährlich ist – aber dies hindert ihn nicht daran, den Liberalismus als überlegene Weise der Organisation des Gemeinwesens zu verteidigen. Er will nur ein triumphalistisches Selbstverständnis des Liberalismus, nicht die liberalen Institutionen selbst unterminieren.

Bei Isaiah Berlin ist diese zentrale Annahme des Wertepluralismus mit drei weiteren Annahmen engstens verknüpft. Erstens: Wenn es zutrifft, dass kein einzelnes Ideal alle letzten Werte in einer einzigen harmonischen Synthese aufheben kann, dass wir kein einheitliches Maß für die Messung konkurrierender Präferenzen finden können und nicht eine einzige Ordnung von Prinzipien, die uns erlauben würde, die Dilemmata unserer Entscheidungsbildung aufzulösen, dann nimmt die Entscheidungssituation selbst eine zentrale Stellung in unserem Verständnis des ethisch-moralischen Lebens ein. Daher rührt Berlins Betonung auf der „Wahl“, auf den Schwierigkeiten praktischen Entscheidens unter vorgefundenen, kontingenten Bedingungen, angesichts von Wertkonflikten und der Unvermeidlichkeit von Güterabwägungen. Für Berlin gilt dieser Zwang zur Wahl für Individuen, aber auch für Kollektive und Institutionen. Anders als für Rawls ist für ihn auch der Wert der Gerechtigkeit nicht ohne Zweifel der höchste Wert bei der Einrichtung eines Gemeinwesens, sondern ein Wert, der in ständigem Konflikt steht mit anderen Werten wie Freiheit, Gleichheit, Gemeinschaft und Frieden.

Zweitens ist bei Berlin die Idee des Wertepluralismus mit seinem Historismus verknüpft, seiner Skepsis gegenüber allen anthropologischen Aussagen über die eine Natur des Menschen und mit seiner vielleicht wichtigsten Leistung als Ideenhistoriker, der Rekonstruktion des Ausdrucksmodells des Handelns bei Hamann, Herder und danach. Das Wählen zwischen konkurrierenden Ansprüchen wird damit für ihn selbst zum Eckstein seiner Anthropologie: „If, as I believe, the ends of men are many, and not all of them are in principle compatible with each other, then the possibility of conflict – and of tragedy – can never wholly be eliminated from human life, either personal or social. The necessity of choosing between absolute claims is then an inescapable characteristic of the human condition.“ (Berlin 1969: 169) Dies gilt in beiden Richtungen: Wenn Menschen wählen, wie sie sein wollen, dann gebe es keine kulturunabhängige Natur des Menschen; und wenn sie wählen können, entstehe daraus notwendig ein Pluralismus der Kulturen und Individuen.

Drittens ist Berlins Wertpluralismus mit einem tragischen Geschichtsverständnis verknüpft – tragisch zumindest in dem Sinn, dass kein politischer Fortschritt denkbar ist, der Tragik definitiv überwindet, so dass eben auch unsere vernünftigsten Entscheidungen dazu führen werden, dass etwas in der Welt, was bewahrenswerte Züge hat, zum Untergang verdammt wird. Der Liberalismus stellt deshalb nicht das Ende der Geschichte oder die Lösung aller Probleme dar, und Berlins tragischer Liberalismus unterscheidet sich stark vom seichten Optimismus mancher konventionellen Modernisierungstheorie.

Wenn ein solches tragisches Geschichtsverständnis aus der Kernannahme des Wertpluralismus folgt, bleibt aber noch die Frage, warum es ein tragischer Liberalismus sein soll. Warum Liberalismus? Kann der Liberalismus im weitesten Sinn dieses Begriffs ohne universalistische Ansprüche auskommen? Eine rein kulturelle Rechtfertigung im Sinn lebendiger liberaler Traditionen ist sinnvoll nur dort, wo Kulturen zutiefst vom Geist des Liberalismus beeinflusst sind – was schon nicht für Deutschland oder Österreich gilt und viel weniger noch für Russland oder China. Berlin ist in dieser Hinsicht zweideutig. Gelegentlich bestreitet er, dass zwischen seinem Pluralismus und seinem Liberalismus überhaupt eine logische Verknüpfung bestünde. In anderen Zusammenhängen aber behauptet er, sie seien zumindest negativ miteinander verknüpft, insofern der Pluralismus einer liberalen politischen Ordnung bedürfe, um zu gedeihen. Aber dieser Gedanke überzeugt nicht recht als Rechtfertigung des Liberalismus, da er ja die Tatsache einer Pluralität konkurrierender Werte unter der Hand selbst zum Wert selbst erklärt; so wird aus der Einsicht in die Existenz eines Pluralismus der Werte ein Plädoyer für den Wert der Pluralität.

### *Wahl zwischen Werten?*

Zwei Schwächen von Berlins Denken verhindern hier meines Erachtens eine überzeugendere Lösung. Die erste Schwäche scheint mir in seiner Beschreibung von „Wahl“ und „Entscheidungsfindung“ zu liegen, gewissermaßen seiner Phänomenologie moralischer Erfahrung. Seine Begriffe sind zu voluntaristisch für die Phänomene, um die es geht; sie werden seinen eigenen Einsichten in die „expressive“ Natur des Handelns nicht gerecht. Berlin war sich zwar klar bewusst, dass er als Wertpluralist Entscheidungen zwischen konkurrierenden Werten zu beschreiben hatte und sich nicht wie ein Utilitarist auf Entscheidungen zwischen konkurrierenden Wünschen beschränken durfte. In zwei Hinsichten unterscheiden sich nämlich Entscheidungen zwischen Werten von Entscheidungen zwischen Wünschen. Werte sind ihrer Natur nach reflexiv; sie stellen affektiv besetzte Maßstäbe für die Bewertung derjenigen Präferenzen dar, die in unseren Wünschen enthalten sind. Und zweitens sind Werte zwar nicht naturgegeben, aber eben auch nicht das Ergebnis einer Wahl, sondern vielmehr – altmodisch gesprochen – eines Ergriffenseins, eines Gefühls der Gebundenheit durch etwas, was von uns unabhängig ist und unsere Orientierung bestimmt. In einer Entscheidung zwischen konkurrierenden Werten reflektieren wir auf die verschiedenen Gefühle von Verpflichtung und von Attraktion, die wir in der Situation erfahren.

Gegen einen radikalen philosophischen Kommunitarismus, der die Schwierigkeiten der Distanzierung von den eigenen Werten übertreibt, kann eine solche Betonung auf der Wahlentscheidung vernünftig sein, weil es ja zutrifft, dass das Ergebnis unserer Entscheidungen nie völlig vorherbestimmt ist. Aber Berlins Sprache verrät, dass er sein eigenes Ausdrucksmodell des Handelns nicht wirklich auf die Theorie des Entscheidens angewandt hat. Hätte er dies getan, wären die irrationalistischen Untertöne aus seiner Beschreibung der Alternative zur rationalen Wahl verschwunden. Diese Alternative heißt ja nicht grundlose Entscheidung oder kriterienlose Wahl ohne jeden Anteil von Rationalität. Nur ein latent unpragmati-

ches Verständnis des Handelns kann zu solchen Verzerrungen und Übertreibungen führen. Ein pragmatisches Verständnis dagegen macht uns aufmerksam auf die Rolle der Reflexion in Entscheidungssituationen, in denen Gewissheit unmöglich ist – d.h. auf die Logik des praktischen Urteils.

Mein zweiter Einwand gegen Berlin richtet sich gegen seine Art von radikalem Historismus. Dieser könnte als eine Art optischer Täuschung bezeichnet werden. Je mehr wir uns für den Vergleich zwischen Kulturen interessieren und ihre tatsächliche Vielfalt anzuerkennen lernen, desto mehr wird es uns zweifelhaft, dass man irgendetwas Substantielles über die menschliche Natur als solche sagen kann. Aber je mehr wir alle menschliche Kultur mit vor- und nicht-menschlichen Formen des Lebens, des Verhaltens und der Sozialität vergleichen, desto mehr erkennen wir, dass alle die verschiedenen menschlichen Kulturen auf einer gemeinsamen anthropologischen Grundlage überhaupt erst möglich werden. Berlins Verweigerung gegenüber jeder Anthropologie verleitete ihn dazu, die Möglichkeit und die Notwendigkeit einer anthropologischen Theorie des menschlichen Ausdrucksverhaltens zu übergehen. Anthropologie zwingt uns ja nicht zur Annahme einer feststehenden Natur, auf die kulturelle Züge nur oberflächlich aufgepfropft werden. Für Berlin bleibt nur die minimale Anthropologie der Fähigkeit der Menschen zur Wahl. Auch an dieser Stelle scheint er manchmal geschwankt zu haben; so schreibt er etwa mit Bezug auf die Frage zwischenkultureller Verständigung, „the nature of men, however various and subject to change, must possess some generic character if it is to be called human at all.“ (Berlin 1992: 80) Aber es lässt sich viel mehr sagen zu den Charakteristika menschlichen Handelns, menschlicher Kommunikation, der Entstehung des Selbst und der Werte. Durch die historistische Ablehnung aller Anthropologie schnitt Berlin sich nicht nur von einem angemessenen Begriff der Werte, sondern auch von einer möglichen Rechtfertigung des moralischen Universalismus ab.

### *Diskurs und Handlung*

Um nämlich Wertpluralismus und moralischen Universalismus zu verknüpfen, brauchen wir sowohl ein anthropologisch begründetes Verständnis des moralischen Universalismus wie der Entstehung von Wertbindungen. Und dies bringt mich zu meinem eigenen Vorschlag. Er basiert auf dem Pragmatismus, der ja – bei William James und John Dewey – eine Theorie der kontingenten Wertentstehung beinhaltet ebenso wie – bei John Dewey und G. H. Mead – eine Konzeption des Universalismus in der Moral. Wie hat man sich die Verknüpfung dieser beiden auseinanderstrebenden Theoriestücke im Geiste des Pragmatismus vorzustellen?

Um diese Frage zu beantworten, sind zunächst zwei Besonderheiten der pragmatistischen Ethik in Erinnerung zu rufen, die diese von manchen anderen Ansätzen abheben. Zunächst gründet die pragmatistische Ethik auf einer ausgearbeiteten anthropologischen Theorie des menschlichen Handelns im Allgemeinen und der menschlichen Kommunikation im Besonderen. Dewey und vornehmlich Mead entwickelten die Grundzüge einer solchen Theorie der biologischen Voraussetzungen für humanspezifische Leistungen. Ohne auf diese hier einzugehen, lässt sich doch festhalten, dass schon der bloße Versuch zu einer solchen Theorie die Annahme beinhaltet, es gebe universelle Strukturen des menschlichen Handelns im Unterschied zu tierischem Verhalten und es ließen sich substantielle Aussagen über diese anthropologisch-universellen Strukturen machen. Für Dewey und Mead besteht kein Zweifel, dass in diesen universellen Strukturen typische Funktionsstörungen angelegt sind, aus denen sich ein Regelungsbedarf ergibt. Vor allem George Herbert Mead - - und unter seinem Einfluss dann auch Dewey - - deuten die anthropologisch-universelle Fähigkeit zur „Rollenübernahme“, des entscheidenden Charakteristikums typisch menschlicher Kommunikation, als Voraussetzung für die Bewältigung dieser Störungen. Die Entwicklung dieser Fähigkeit und die soziale Ermöglichung dieser Entwicklung sind demnach von höchster empirischer Bedeutung. In eben dieser empirisch konstatierbaren Fähig-



keit sehen Dewey und Mead aber zugleich auch ein substantielles Ideal angelegt: „Das universale Gespräch ist also das formale Ideal der Kommunikation.“ (Mead 1934: 327) Mead zeigt, wie die Fähigkeit zur Verwendung signifikanter Symbole jeden Kommunikationsteilnehmer aus seiner unmittelbaren Gemeinschaft heraus auf eine virtuelle Welt idealer Bedeutungen bezieht. Die pragmatistische Ethik steht damit offenbar einem kulturalistischen Relativismus der Moral entgegen und betont den universellen Bedarf an normativer Regulation menschlicher Kooperation und an Fürsorge sowie die Möglichkeit, in der Lösung dieser Kooperationsprobleme über Kommunikation selbst ein substantielles Ideal zu sehen.

Die zweite Besonderheit der pragmatistischen Ethik besteht darin, dass sie eine Ethik aus der Perspektive des Akteurs ist. Bei Dewey und Mead steht nicht die Frage der Begründung von Normen, noch nicht einmal die Frage der Rechtfertigung von Handlungen im Zentrum des Interesses, sondern die Frage der Lösung von Handlungsproblemen. Originell an Meads Kritik von Kants Ethik war der Gedanke, dass der kategorische Imperativ als solcher nur dazu dienen könne, Handlungen einem Universalisierungstest zu unterwerfen, nicht aber, herauszufinden, welche Handlungen überhaupt adäquat seien. Das Handeln selbst erfordert einen kreativen Entwurf; Meads Rede von der experimentellen Methode in der Ethik meinte nicht, dass moralische Probleme durch experimentelle Forschung über Tatsachen gelöst werden könnten, sondern dass eine angemessene Konzeption des eigenen Handelns nur auf experimentellem Wege, durch einen kreativen Entwurf unter kontingenten Bedingungen, entwickelt werden könne. Der Begriff der „Anwendung“ von Normen oder Werten ist für diese Betonung der kreativen und riskanten Leistungen im Handeln kaum angemessen. Selbstverständlich können sowohl ein Wert wie die „Anwendung“ eines Werts einem Rechtfertigungsdiskurs unterworfen werden, aber die pragmatistische Ethik separiert die Perspektive eines solchen Diskurses von der existentiellen Perspektive des Handelnden.

Nimmt man nun diese beiden Besonderheiten zusammen, dann zeigt sich, wie in pragmatistischer Weise die universalis-

tische Moralkonzeption und die kontingenzbezogene Wertentstehungstheorie zu einem Ganzen zusammengefügt werden können. Für die Rechtfertigung von Normen gibt es in dieser Sichtweise in der Tat keine höhere Instanz als den Diskurs. In der Perspektive des Akteurs aber, der seine Handlungen unter kontingenten Bedingungen entwirft, steht nicht die Rechtfertigung obenan, sondern die Spezifizierung des Guten oder des Rechten in einer Handlungssituation. Auch wenn wir einem bestimmten Guten oder dem Rechten, wie wir es verstehen, als Handelnde einen klaren Primat einräumen möchten, verfügen wir gar nicht über ein sicheres Wissen, was wir deswegen zu tun haben. Wir können zwar ehrlich danach trachten, das Gute zu vermehren oder ausschließlich im Sinne des Rechten zu handeln, aber dies verschafft uns keine Gewissheit, dass dies mit den Handlungen, zu denen wir uns entschließen, und all den Folgen und Nebenfolgen, die wir so verursachen, auch tatsächlich gelingt. Jede Konzeption des Guten oder des Rechten wird im Lichte der Handlungsfolgen unter Revisionsdruck geraten. Auch jede neue Spezifikation befreit uns davon nicht; ein eindeutiger Abschluss ist nicht vorstellbar, da die Situationen unseres Handelns immer neu sind und die Suche nach Gewissheit für immer ohne Erfüllung bleibt. Während wir in abstracto, d.h. in dem aus Handlungssituationen herausgelösten Diskurs, Gewissheit darüber herstellen können, dass aus bestimmten Vorannahmen über zu berücksichtigende Gesichtspunkte bestimmte Handlungsziele Vorrang genießen sollten, erreichen wir in der Konkrektion der Handlungssituationen zwar durchaus häufig ein subjektives Gewissheitsgefühl, intersubjektiv aber nur Plausibilität. Retrospektiv können wir zwar - - im Nachhinein schlauer geworden - - mehr über die tatsächliche Angemessenheit unseres Handelns herausfinden, aber ein endgültiges und gewisses Urteil liegt selbst darin nicht, weil die Zukunft weitere Handlungsfolgen und Gesichtspunkte zeitigen wird, die unsere Einschätzung wieder gefährden.

Nun mag mancher zugeben, dass unser Handeln den hier beschriebenen Charakter hat, aber dennoch bestreiten, dass daraus eine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis zwi-

schen dem Guten und dem Rechten folgt. Inwiefern soll denn diese Betonung der Kreativität des Handelns eine solche Antwort nahe legen? Es kann zunächst so aussehen, als sei diese Betonung bestenfalls banal und schlimmstenfalls gefährlich. Sie ist gefährlich dann, wenn sie ausschließlich die Situationsbezogenheit unserer Entscheidungen betont und damit der Prinzipienlosigkeit und Willkür Tür und Tor öffnet. Sie ist banal, wenn sie nur hervorhebt, was doch niemand, selbst der stärkste Gesinnungsethiker, je bestritten hat, dass nämlich aus gutem Willen nicht immer die rechten Taten folgen. Aber die Weise, in der die Pragmatisten das Argument von der Kreativität unseres Handelns in ethischen Zusammenhängen vortragen, bereitet nicht der Willkür einen beliebigen Freiraum, sondern erklärt nur bestimmte Revisionen und Spezifizierungen für akzeptabel. Und es ist nicht banal, die moralische Pflicht zur Kenntnisnahme empirischer Realisationsbedingungen in den Begriff des guten Willens selbst mit aufzunehmen. Aus dem Handlungsverständnis der Pragmatisten und aus der Anlage ihrer Ethik als einer Ethik aus der Perspektive des Akteurs ergibt sich, dass in der Handlungssituation selbst der einschränkende Gesichtspunkt des Rechten unvermeidlich auftreten muss, aber auch nicht anders denn als ein Gesichtspunkt neben den Orientierungen des Guten auftreten kann.

Diese doppelte Behauptung bedarf weiterer Erläuterungen. Das Rechte muss in diesem Verständnis auftreten, weil es die anthropologisch-universalen Koordinationsanforderungen des sozialen Handelns repräsentiert und diese angesichts der unvermeidlichen Einbettung des Handelns in soziale Kontexte unvermeidlich sind. Alles Handeln ist unvermeidlich sozial eingebettet, weil schon die Handlungsfähigkeit selbst sozial konstituiert ist und unser Zusammenhandeln keineswegs nur auf individuell zurechenbare, sondern auch auf irreduzibel soziale Güter zielt. In der ganzen Vielfalt unserer Orientierungen ist dieser Gesichtspunkt des Rechten immer vorhanden; die situative Revision unserer Zielsetzungen entartet nicht in Willkür, weil sie durch ein potentiell universelles „Normenraster“ („le crible de la norme“, Paul Ricoeur) hindurchmuss.

Das Rechte kann in diesem Verständnis nur als ein Gesichtspunkt unter mehreren in der Situation des Handelnden auftreten, weil dieses potentiell universelle „Normenraster“ gar nichts zu prüfen hätte, wenn der Handelnde nicht auf verschiedene Vorstellungen vom Guten hin orientiert wäre, bei denen er nicht sicher sein kann, ob sie unter dem Gesichtspunkt des Rechten akzeptabel sind. Selbst der von Charles Taylor beschriebene, sich selbst überfordernde Moralist, der völlig entschlossen ist, dem Universalisierungsverfahren immer den Vorzug zu geben, mag zwar seine Neigungen ausschalten wollen, wird aber nur seine Vorstellungen über mögliche Handlungen in diesem Verfahren prüfen können. Eine Pointe der Betonung der Kreativität des Handelns ist eben die Einsicht, dass aus dem Universalisierungsgesichtspunkt selbst sich die Handlungen nicht ableiten lassen, sondern nur geprüft werden kann, ob eine mögliche Handlung unter diesem Gesichtspunkt akzeptabel ist. Selbst wer also die Neigungen ausschalten will, schaltet damit nicht die Kandidaten für die Prüfung aus, welche die Universalisierungsregel darstellt. Diese Kandidaten sind unsere Vorstellungen von unserer Pflicht einerseits, unsere Strebungen andererseits; auch sie enthalten einen potentiell universellen Geltungsanspruch. Wenn bei Kant und in seinem Gefolge unklar blieb, ob die Universalisierungsprüfung des kategorischen Imperativs sich auf unsere Neigungen oder auf die Maximen unseres Handelns richtet, dann lag dies an seinem mangelhaften Verständnis des Wechselspiels zwischen unseren vorreflexiven Strebungen und unseren bewussten Intentionen. Geht man dagegen von einer Handlungstheorie aus, die Intentionalität gerade in der situationsbezogenen Reflexion auf unsere vorreflexiven Strebungen verankert, dann wird klar, dass das Rechte immer nur Prüfinstanz sein kann - - es sei denn, es wird selbst zum Guten, sprich dem Wert der Gerechtigkeit.

In der Situation des Handelns gibt es demnach keinen Primat des Guten oder des Rechten. Hier herrscht kein Über- oder Unterordnungsverhältnis, sondern eine Komplementarität. In der Situation des Handelns stoßen die irreduziblen Orientierungen in Richtung des Guten, die bereits in unseren Strebun-

gen enthalten sind, auf die Prüfinstanz des Rechten. Was wir in diesen Situationen erreichen können, ist immer nur ein Reflexionsgleichgewicht zwischen unseren Orientierungen. Gewiss kann das Ausmaß, in dem wir unsere Orientierungen dieser Prüfung aussetzen, variieren. Im Gesichtspunkt des Rechten steckt deshalb ein immerwährendes, nie zur Ruhe kommendes Potential zur Veränderung des Guten, um es zum Bestehen der Universalisierungsprüfung zu befähigen. Aber aus der Universalität des Rechten folgt weder, dass wir in Handlungssituationen dem Rechten selbstverständlich den Vorzug vor allen anderen Erwägungen zu geben hätten noch dass wir dies nicht tun sollten. Die Debatte über die Frage, ob dem Guten oder dem Rechten das Primat zuzusprechen sein soll, ist von der Debatte über die Universalisierbarkeit des Rechten scharf zu unterscheiden. In der pragmatistischen Perspektive muss die Debatte über die Universalisierbarkeit des Rechten nicht geführt werden - - nicht, weil diese Möglichkeit abgelehnt, sondern weil sie aus den Prämissen der anthropologischen Handlungstheorie für unbestreitbar erklärt wird. Die Betonung der Situativität und Kreativität des Handelns beinhaltet hier keinerlei Skeptizismus gegenüber dem Gedanken einer Universalität des Rechten. Aber aus diesem Gedanken folgt für die Pragmatisten wiederum nicht, dass innerhalb der Handlungssituation der Prüfung einer Orientierung am Universalisierungsprinzip selbstverständlich der Vorrang vor allen anderen Erwägungen gegeben werden muss. Wenn John Dewey in seiner Ethik auf die Frage nach dem Primat des Guten oder des Rechten die Antwort gibt, im Prozess der Deliberation gebe es keinen Primat, hinsichtlich der Abwägung von Gütern aber komme dieser dem Guten zu, dann ist dies weder halbherzig noch inkonsistent. Für die Analyse von Handlungssituationen erscheint dies vielmehr als empirisch zwingende Lösung; und für die Abwägung von Gütern ist es zumindest eine, auch bei aller Zustimmung zu einer universalistischen Moral, mögliche und verteidigbare Antwort.

*Partikular, nicht partikularistisch*

Nicht nur einzelne Handelnde, auch Kollektive, ganze Gesellschaften und Kulturen befinden sich in Situationen des Handelns. Gehen wir von der philosophischen Begrifflichkeit des „Guten“ und des „Rechten“ zur soziologischen Redeweise von „Werten“ und „Normen“ über, wenn wir auf kollektive Akteure und Aggregationen des Handelns zu sprechen kommen. Wie die einzelnen Handelnden, so stehen auch diese in einem Spannungsfeld zwischen ihren kontingent entstandenen, ja partikularen Wertsystemen und dem Potential einer auf Universalität hin drängenden Moral. Universell verbreitete Strukturen von Moralität lassen sich empirisch durchaus feststellen. Fundamentale Normen der Fairness etwa können von Kindern durch die bloße Konzentration auf den internen Regelungsbedarf der Kooperation herausgefunden werden und sind, bis hin zur reflexiven Formulierung in der „Goldenen Regel“, wohl in allen Kulturen bekannt. Eine relativistisch gezielte Betonung der Kontingenz der Werte hat mit diesem Phänomen Schwierigkeiten; umgekehrt konnte die universalistisch-deontologische Tradition der Moraltheorie aus diesen Tatsachen immer zusätzliches Selbstbewusstsein schöpfen. Doch muss dem Hinweis auf die universelle Verbreitung fundamentaler Normen sofort die Einschränkung hinzugefügt werden, dass jede Kultur die potentiell universelle Moral interpretiert, aber – mehr als das –: sie einhegt, indem sie deren Anwendungsbereiche und -bedingungen definiert. Welche Menschen (oder Lebewesen) und welche Situationen für diese Moral „freigegeben“ werden, ist interpretationsbedürftig und entsprechend kulturell und historisch variabel. Für den Ausschluss von Menschen anderer Staatsangehörigkeit, Ethnie, Rasse oder Religion, anderen Geschlechts, anderen Alters, anderer Geistesverfassung und Moralität werden jeweils Begründungen erbracht; ohne eine solche Begründung würde das Rechte zum Sprengsatz für eine Kultur. Aber erneut wäre es – wie im Fall des einzelnen Handelnden – ein Fehler, im Überschwang des Plädoyers für eine universalistische Moral zu verkennen, dass keine Kultur ohne ein bestimmtes partikulares Wertsystem und

ohne eine bestimmte partikulare Weltdeutung auskommen kann. „Partikular“ bedeutet hier freilich nicht „partikularistisch“; die kulturelle Besonderheit führt nicht zu einer Unfähigkeit zur Berücksichtigung universalistischer Gesichtspunkte. Im Gegenteil ist eben die Frage, an welche besonderen Kulturtraditionen unter dem Gesichtspunkt der Universalität des Rechten am ehesten angeknüpft werden und wie andere Kulturtraditionen unter diesem Gesichtspunkt schöpferisch fortgeführt und umgeformt werden können.

Für die sozialwissenschaftliche Theoriebildung bedeutet dies, dass zwischen kultureller und sozialer Integration deutlich unterschieden werden, zugleich aber auf der Ebene sozialer Integration die potentielle Universalität der Normen Berücksichtigung finden muss. Die normative Regelung der sozialen Integration entstammt teilweise den kulturellen Werten; sie ist aber aus diesen nicht einfach abgeleitet, sondern resultiert aus einem Reflexionsgleichgewicht zwischen der Besinnung der kooperierenden Akteure auf ihr Zusammenwirken und den kulturellen Interpretationen. Wenn es bei Parsons so aussah, als seien Normen einfach Spezifikationen der Werte auf Situationen hin, dann beging er den idealistischen Fehlschluss einer Reduktion des Sozialen auf das Kulturelle. Die Geltendmachung des Sozialen darf aber nicht auf Kosten von dessen potentieller Universalität geschehen und dieses auf bloße Interessenkonflikte und Verteilungskämpfe reduzieren, ohne die auch in die antagonistische Kooperation eingebauten Normenpotentiale zu berücksichtigen. Dies würde den kulturalistisch-idealistischen Fehlschluss nur durch einen utilitaristisch-materialistischen verdrängen. Die Analyse des Wechselspiels zwischen kultureller und sozialer Integration, zwischen Werten und Normen, muss der Beobachtung Rechnung tragen, dass unterschiedliche Wertsysteme unterschiedliche Nähe zu den Normen haben, die sich aus den universellen Kooperationsstrukturen ergeben. In den partikularen Wertsystemen demokratischer Gesellschaften finden wir in der Tat Regeln, die als Übersetzungen universeller moralischer Regeln in partikulare politische Institutionen aufgefasst werden können. Diese bleiben gleichwohl und unvermeidlich partikular und müssen sich

bei jeder Übertragung in eine andere Kultur immer erneut der Überprüfung aussetzen, ob ihre Partikularität ein Partikularismus ist. Die Vorstellung aber, dass zur Überwindung des Partikularismus die Partikularität selbst zu verschwinden habe, verkennt den notwendig kontingenten Charakter der Werte; sie verdammt sich selbst dazu, bloße Moral zu bleiben und, von der Attraktivität der Werte abgespalten, eine Motivation aus reiner Moral für möglich zu erklären oder das Recht als Mittel sozialer Integration zu überfordern.

Aber die Betonung der Kontingenz der Wert-Entstehung darf uns auch nicht umgekehrt blind machen für eine von Werten unabhängige Dimension der Erfahrung des Rechts, das Universalisierungspotential der Moral und das gerade behauptete Passungsverhältnis zwischen universellen moralischen Regeln und den partikularen politischen Institutionen des Westens. Noch dringender aber erscheint mir gegenwärtig die Aufgabe, den Unterschied zwischen universalistischen Normen und universalistischen Werten herauszuarbeiten, d.h. zwischen dem Richtigkeitsanspruch von Normen, der dem Wahrheitsanspruch kognitiver Aussagen ähnelt – und dem ganz anders gearteten Anspruch in der Artikulation der uns bindenden Werte. Die Tatsache nämlich, dass Werte nicht denselben Geltungsanspruch tragen wie Normen und Aussagen über Sachverhalte, hat keineswegs zur Folge, dass zwischen ihnen nur Kampf sein kann – wie Max Weber düster prophezeite, als er vom anbrechenden Zeitalter eines neuen Polytheismus sprach, und wie heute auch unterstellt wird, wenn die Behauptung tiefreichender kultureller Unterschiede zur Beschwörung der Gefahr eines „clash of civilizations“ emporstilisiert wird. Aber die Untersuchung der spezifischen, sich von Diskursen und Kämpfen eben unterscheidenden Logik des Gesprächs über Werte, innerhalb einer Kultur und zwischen den Kulturen, Religionen und Weltanschauungen, – diese Untersuchung steht bisher noch ganz am Anfang.

Mit einigen wenigen Bemerkungen über die spezifische Logik einer Kommunikation über Werte möchte ich diesen Vortrag schließen. Ich sehe zumindest drei Differenzen zwischen einem rationalen Diskurs über kognitive und normative Gel-



tungsansprüche und einer Kommunikation über Werte. Denken wir, um ein positives Beispiel für die Möglichkeiten einer solchen Kommunikation über Werte vor Augen zu haben, etwa an interreligiösen Dialog wie den zwischen Christen und Juden in Deutschland oder zwischen Christen und Buddhisten in Ostasien.

Den ersten Unterschied sehe ich in unterschiedlichen Graden der Bindungswirkung des Verstehens. In einem Diskurs über ausschließlich kognitive oder normative Geltungsansprüche verfolgt ein Sprecher – wie Habermas dies wieder und wieder dargetan hat – das illokutionäre Ziel, den Zuhörer zu überzeugen. Vom Zuhörer erwartet er nicht nur zuzuhören, sondern auch, den Geltungsanspruch zu akzeptieren – oder andernfalls bessere Gründe vorzubringen, warum er oder sie nicht oder nur teilweise zustimmen kann, so dass ich als Sprecher mit einem alternativen Geltungsanspruch konfrontiert werde, in den nun wiederum die Erwartung eingeschlossen ist, dass ich die Ansichten meines Gegenübers zu dieser Angelegenheit akzeptiere – oder begründet zurückweise – und so weiter bis zu einem rational-argumentativ erzielten Konsens.

Aber eben diese Beschreibung trifft auf unsere Kommunikation über Werte nicht zu. Wenn wir über Werte sprechen, kommt eine stark affektive Dimension ins Spiel. Wir müssen in unserer Theorie die Tatsache ernst nehmen, dass wir zu unseren Werten nicht dasselbe Verhältnis haben wie zu unseren „Meinungen“. Wir müssen uns in anderer Weise an sie gebunden fühlen, wenn der Begriff Wertbindung überhaupt einen Sinn haben soll. William James, auf den ich mich in meiner „Entstehung der Werte“ in starkem Maße stützte, hatte immer von Parallelen zwischen dem religiösen Glauben und der Liebe gesprochen – nicht nur im Sinne einer Religion und eines Ethos der Liebe, sondern auch in dem Sinn, dass wir uns an bestimmte Werte so gebunden fühlen, wie wir uns in unserem Leben an bestimmte Personen gebunden fühlen. Es ist gewiss möglich, dass wir anderen plausibel machen, warum wir eine bestimmte Person lieben, warum ich z. B. meine Frau, meinen Sohn, meine engsten Freunde liebe – aber ich erwarte in solchen Fällen doch nicht, dass diejenigen, zu denen ich

über meine Liebe spreche, meine Gefühle teilen und schlagartig sich auch in die von mir geliebten Personen verlieben. Zwar wäre es falsch, Wertbindungen und Personenbindungen einfach gleichzusetzen, da Werte ja gewiss auch einen propositionalen Gehalt im Sinne einer Überzeugung von der Wünschbarkeit eines Verhaltens haben, obwohl ich allerdings auch annehmen würde, dass selbst in die Bindungen an Personen kognitive Überzeugungen eingehen, etwa solche, die den Charakter und das zukünftige Verhalten des geliebten Menschen betreffen. Aber Werte müssen in einem stärkeren Sinn als Meinungen oder kognitive Auffassungen „erfahren“ werden, da Wertbindungen nicht entstehen können, wenn wir von den Werten nicht „ergriffen“ werden. Das hat zur Folge, dass eine Kommunikation über Werte Gefühle und Erfahrungen in ganz anderer Weise einzubeziehen hat als dies bei rational-argumentativen Diskursen der Fall ist. Verglichen mit einem Diskurs über kognitive und normative Geltungsansprüche erscheint das Ziel der Plausibilität als wesentlich bescheidener denn die Orientierung auf einen anzustrebenden Konsensus; andererseits macht der für die Kommunikation über Werte konstitutive Bezug zu Erfahrungen diese Form des Gesprächs reicher, als es ein rein rationaler Diskurs je sein kann.

Der zweite zu erwähnende Unterschied könnte als die notwendige Narrativität der Kommunikation über Werte bezeichnet werden. Hillary Putnam hat in seinem Buch „Vernunft, Wahrheit und Geschichte“ im Rahmen eines Gedankenexperiments zur Frage, ob wir bloße Präferenzen moralischen Beurteilungen unterwerfen, die These vertreten, dass Werturteile keine isolierten Urteile seien, sondern Gruppen oder „cluster“ bilden, so dass wir nur diejenigen Präferenzen moralisch indifferent finden, die in keinerlei engerer sinnhafter Beziehung mit anderen Präferenzen stehen, die für uns moralisch relevant sind. Dies scheint mir völlig zutreffend zu sein; ich würde aber noch weiter gehen und diese Idee in Richtung auf die zeitliche Dimension ausdehnen. Das heißt, dass wir unsere Wertbindungen nicht plausibel machen und nicht verteidigen können, ohne Geschichten zu erzählen – Geschichten über die Erfahrungen, aus denen unsere Bindungen erwachsen,

Geschichten über Erfahrungen anderer Menschen oder über die Folgen, die eine Verletzung unserer Werte in der Vergangenheit hatte. Biographisches und historisches Erzählen sowie Mythen sind in diesem Sinn nicht nur Mittel der Illustration aus didaktischen Gründen, sondern ein unabdingbarer Bestandteil unseres Selbstverständnisses und unserer Kommunikation über Werte.

Und die dritte Differenz lässt sich am schnellsten mit einem Begriff aus der Soziologie bezeichnen, nämlich mit Talcott Parsons' Konzept der „value generalization“ als einer wesentlichen Dimension sozialen Wandels. Parsons hatte dabei Entwicklungsprozesse vor Augen, in denen unterschiedliche partikulare Wert-Traditionen ein allgemeineres, meist auch abstrakteres Verständnis ihrer Gemeinsamkeiten entwickeln, ohne dabei von ihren Wurzeln in den spezifischen Traditionen losgerissen zu werden, auf die sich die affektive Bindung von Menschen richtet. Hierfür wäre das kurz erwähnte Beispiel des interreligiösen oder interkulturellen Dialogs besonders angebracht, wenn etwa Menschenrechte und Menschenwürde im Mittelpunkt stehen und Tendenzen in Richtung eines universal-menschheitlichen Wertekonsenses in den einzelnen religiös-kulturellen Traditionen ans Licht gebracht und mit Leben erfüllt werden. Zwar kann ein bestimmter Wert, etwa der Glaube an die jedem Menschen angeborene und unveräußerliche Menschenwürde, als Produkt einer bestimmten Kulturtradition angesehen werden, in diesem Fall etwa der jüdisch-christlichen Tradition, aber das heißt nicht, dass andere Traditionen nicht im Licht dieses Wertes reinterpretiert werden könnten oder vielmehr sich selbst reinterpretieren könnten, so dass ihr eigenes Potential zur Artikulation desselben Werts zum Vorschein kommen kann. Eben dies aber setzt voraus, dass eine solche Reinterpretation nicht von der affektiven Gestützteheit einer Tradition abgekoppelt wird. Als Wertegeneralisierung bezeichnet man also nicht eine zur Ineffektivität verdamnte Intellektualisierung konkreter bindender Wert- und Glaubenssysteme, sondern die Formulierung der Gemeinsamkeit in verschiedenen Wertetraditionen, die deren partikulare bindende Kraft unangetastet lässt. Wenn Wertegenerali-

sierung das mögliche Resultat eines Dialogs zwischen den Religionen oder zwischen Wertsystemen ist, dann wird eine Alternative erkennbar nicht nur zum Kampf oder zur bloßen friedlichen Koexistenz im Wertedissens, sondern auch zu einem rationalen Konsens über argumentativ begründete universalistische Prinzipien. Erneut ist das Resultat einer Kommunikation über Werte zugleich mehr und weniger als rationaler Konsens: Es handelt sich um eine dynamische wechselseitige Modifizierung und Anregung zur Erneuerung des Eigenen. Die pragmatistische Vision einer Kombination von moralischem Universalismus und einer Kontingenz und Subjektivität berücksichtigenden Werttheorie verweist auf die Ausarbeitung einer solchen Logik des Dialogs über Werte.

**LITERATUR**

Berlin, Isaiah (1969), Four Essays on Liberty. Oxford.

Berlin, Isaiah (1992), The Crooked Timber of Humanity. New York.

Gray, John (1996), Isaiah Berlin. Princeton, N.J.

Joas, Hans (1997), Die Entstehung der Werte. Frankfurt/Main.

Mead, George Herbert (1934), Mind, Self, and Society. Chicago.

Ricoeur, Paul (1990), Soi-même comme un autre. Paris.