

# 1. Zwei Vorbemerkungen

## *1.1 Ethik angesichts pluralistischer Industrie-Gesellschaften*

Zu einer Philosophie, die Anspruch auf sittlich-politische Aufklärung erhebt, zu einer im emphatischen Sinn praktischen Philosophie gehört die Frage nach der humanen Gestaltung des politischen Lebens. Um auch Probleme normativer Orientierung in den Aufgabenbereich wissenschaftlich disziplinierten Redens einzubeziehen und um den Einfluß der Ethik nicht ins Private abzudrängen oder auf den Raum integrierter Primärgruppen, wie Familie und Nachbarschaft, zu beschränken, sind ethisches und politisches Denken wieder miteinander zu verknüpfen. Die etwa bei Machiavelli vollzogene Eliminierung von ethischen Problemen aus dem Zentrum der politischen Philosophie<sup>1</sup> hatte nur schein-

---

<sup>1</sup> Grundbegriff der politischen Philosophie ist nicht mehr wie in der klassischen Philosophie die Gerechtigkeit (vgl. Platon, *Politeia*; Aristoteles, *Politik* I 2, 1253a 15–18; III 9). Es sind vielmehr Macht und Herrschaft, Sachnotwendigkeit (*necessità*), günstige Umstände (*fortuna*) und Tüchtigkeit (*virtù*): vgl. *Der Fürst*, c. 1 u. a. Zwar hat auch Aristoteles in seiner *Politik* längere, sich ausschließlich mit technischen und strategischen Problemen beschäftigende Passagen (z. B. V 1–9). Aber diese technisch-pragmatischen Teile stehen nicht allein, sondern verbinden sich mit ethisch orientierten. – Zu Machiavelli vgl.: G. Sasso, *Niccolò Machiavelli. Geschichte seines politischen Denkens*, Stuttgart 1965; K. Kluxen, *Politik und menschliche Existenz bei Machiavelli, dargestellt am Begriff der *necessità**, Stuttgart 1967; zu Aristoteles: J. Ritter, ‚*Politik*‘ und ‚*Ethik*‘ in der praktischen Philosophie des Aristoteles, in: *Philosophisches*

bar ausschließlich methodische Bedeutung und entsprechenden Gewinn. Die zu Beginn der Neuzeit erfolgte Aufteilung der praktischen Philosophie in eine exakte Wissenschaft politischer Rationalität und in eine im Kanon der exakten Wissenschaften nicht unbestritten anerkannte Theorie der Moral<sup>2</sup> bedeutet mehr als die Besiegelung einer Arbeitsteilung, die zu thematischer wie methodischer Spezialisierung und entsprechender Klarheit führt.

Auf der einen Seite verlieren normative Analysen der moralischen Intentionen und sinngebenden Zwecke und der Abschluß solcher Analysen in der Bestimmung des höchsten Gutes ihren Zusammenhang mit der politischen Philosophie. Im Extremfall verkümmert Sittlichkeit zu moralischer Innerlichkeit, und die handlungsbestimmende Kraft sittlicher Normen gilt nicht dem gesellschaftlichen und dem politischen, sondern bestenfalls dem privaten Leben. Was zunächst als harmlose Arbeitsteilung erscheint, schafft eine *politisch* neutralisierte und insofern auch politisch belanglose Moralphilosophie. – Auf der anderen Seite ist eine *sittlich* neutralisierte Po-

---

Jahrbuch 74 (1967) 235–253; G. Bien, Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles, Freiburg/München 1973.

<sup>2</sup> Die allmählich vollzogene Auflösung der Verschränkung von Ethik und Politik dokumentiert sich geradezu seismographisch im Bedeutungswandel des Begriffs Tugend (ἀρετή, virtus, virtù). Schon bei den ersten Humanisten beginnt Tugend ihren bislang christlichen und überhaupt sittlichen Gehalt zu verlieren. Tugend wird zu Klugheit, Energie; gelegentlich kann der Ausdruck sogar Rücksichtslosigkeit und kämpferische Tüchtigkeit im persönlichen wie im politischen Leben bedeuten. Bei Machiavelli (Der Fürst, c. 1, 3, 6 u. a.; Politische Betrachtungen . . ., c. II 12) bedeutet Tugend vollends die militärische und politische Kraft der Selbstbehauptung, sei es als Persönlichkeitsmerkmal, sei es als politisches Instrumentarium. Auf diese Weise ihres moralischen Gehaltes entkleidet, konnte Tugend zum Grundbegriff einer ethisch weitgehend neutralisierten politischen Philosophie werden.

litik latent irrational und tief sitzenden Vorurteilen ausgeliefert. Wenn Machiavelli im „Fürst“ nach dem letzten, im Menschen selbst liegenden Bewegungsmotor politischer Ereignisse fragt und ihn als Macht bzw. Herrschaft<sup>3</sup> identifiziert, dann bedarf es, um den Gang politischen Geschehens unter theoretischer Anleitung kontrollieren zu können, nur einer differenzierten Analyse von Macht. Eine solche „analytische Grammatik“ von Macht im Dienst von Herrschaft über Menschen unterstellt eine von den sittlich-politischen Zwecken unabhängige instrumentale und strategische Rationalität, während sie tatsächlich an der nicht weiter legitimierten Zielvorstellung eines kraftvollen Sich-Behauptens und Sich-Durchsetzens orientiert ist. Ähnlich kommt die resolutiv-kompositive Rekonstruktion einer Staats- und Gesellschaftsordnung, die Hobbes<sup>4</sup> nach dem Vorbild exakter Naturwissenschaft unternimmt, nicht ohne das leitende, aus dem angeblich allgemeingültigen und notwendigen Interesse des Menschen an Selbsterhaltung<sup>5</sup> abgeleitete Ziel einer beständigen Friedenssicherung<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Der Inhalt des *Fürst* besteht im wesentlichen aus einer Diarese der verschiedenen Herrschaftsformen und aus detaillierten Anweisungen, wie man sich die Herrschaft erwirbt und erhält.

<sup>4</sup> Zu seiner Methode: Vom Bürger, Vorwort (Ed. Gawlik, 67 ff.); Vom Körper, Vorrede; I 1; I 6; II 1 u. a. – Aus der umfangreichen Hobbes-Literatur vgl.: D. Gauthier, *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Philosophy of Thomas Hobbes*, Oxford 1969; K.-H. Iltig, *Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964/65) 84–102; W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert*, Kap. I: *Hobbes . . .*, München 1970.

<sup>5</sup> Vom Menschen, c. 11: „Das erste Gut ist für jeden die Selbsterhaltung“ (Ed. Gawlik, 24); ebenso: Vom Bürger, Widmung (Ed. Gawlik, 59); c. 1 u. a.

<sup>6</sup> Vom Bürger, Widmung (a. a. O. 62); Vorwort (a. a. O. 69 f.); c. 1; *Leviathan*, c. 13–14 u. v. a. m.

aus. Gewiß sind Selbsterhaltung bzw. Friedenssicherung nicht einfach willkürliche Ziele. Vor allem in der Situation des Bürgerkrieges, in der Hobbes seine politische Philosophie entwickelt hat, scheint seine „Minimalanthropologie“: die Reduktion des Menschen auf Sinnlichkeit und Egoismus und das davon abgeleitete Sicherheitsstreben, in hohem Maße sinnvoll zu sein. Allerdings geht Hobbes davon aus, daß Sinnlichkeit, Egoismus und Sicherheitsstreben auch als die einzigen Größen gelten müssen, an denen *alle* Menschen letztlich orientiert sind. Gerade diese Voraussetzung mag zwar für viele Menschen plausibel sein, aber sie trifft sicher nicht für alle zu. Kriege, auch Bürgerkriege, sind nicht notwendig ein Dokument dafür, daß der schrankenlose Egoismus der Menschen sich ad absurdum führt und daß eine starke Staatsmacht erforderlich ist. Sie können auch dafür stehen, daß es dem Menschen noch um andere Ziele als um Selbsterhaltung geht und daß für die anderen Ziele – gleich ob sie Hegemonialstreben, religiöse oder politische Freiheit usf. heißen – das Sicherheitsstreben hintangesetzt wird. Entgegen seinem Selbstverständnis liefert Hobbes keine Theorie von Politik überhaupt. Er beschränkt sich vielmehr auf eine Logik kalkulierter Selbsterhaltung: auf die Legitimation einer Herrschaftsordnung im Dienst menschlichen Überlebens.

Die folgende Untersuchung zu einer politischen Ethik – man könnte sie auch zu einer Sozialpragmatik rechnen, die der Idee der Humanität verpflichtet ist – versteht sich als Beitrag zu der in jüngster Zeit zu beobachtenden, etwas schnell als „Rehabilitierung der praktischen Philosophie“ gedeuteten Beschäftigung mit Fragen der Moral, der Gesellschaft und der Politik<sup>7</sup>. Sie

<sup>7</sup> Vgl. M. Riedel (Hg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. I: *Geschichte, Probleme, Aufgaben*, Freiburg i. Br. 1972.

will die „klassische“ Frage nach dem guten Leben erneuern, sie jedoch zugleich in den gegenwärtigen Problemkontext stellen und erörtern, wie sich unter den Bedingungen demokratischer Industrie-Gesellschaften das Zusammenleben als vernünftig oder human gestalten lasse. Sie konzentriert sich dabei auf politische Situationen, deren Ausgang von öffentlichen Entscheidungen abhängt. – Zu den Merkmalen, die nicht auf die westlichen Industrie-Gesellschaften beschränkt sind, sondern für die zeitgenössische Situation überhaupt gelten, gehört ein geradezu weltweiter Veränderungswille<sup>8</sup>. Ob er sich in Sozial- und Bildungsfragen oder in Umweltproblemen äußert – immer sind drei Faktoren verschiedener Dignität und unterschiedlicher methodischer Relevanz kennzeichnend. Man kann sie schlagworthaft als Rationalität, Humanität und Pluralismus bezeichnen.

*Erstens:* Wie es schon das Signalwort „Gesellschaft im Wandel“ ausdrückt, befinden sich die Gesellschaften in einer inneren Dynamik: in einem mehr oder weniger rapiden und radikalen Prozeß wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und kultureller Veränderung, den man mittels Wissenschaft und Technik planend und manipulierend zu kontrollieren und darüber hinaus zu steuern sucht (planned change). Es ist in diesem Zusammenhang gleich, ob man das Phänomen wissenschaftlich-

---

<sup>8</sup> Zur Analyse der „gesellschaftlichen Situation unserer Zeit“ sind bewußt die teils optimistischen, teils pessimistischen Kulturkritiken sowie jene Beiträge ausgeklammert, die die Ambivalenz der zivilisatorischen Entwicklung aufzeigen. Um gegenüber dem meist pessimistischen Unterton solcher Analysen neutral zu bleiben – das Vorherrschen pessimistischer Kulturkritik ist schon ein Signum unserer Zeit: Ausdruck eines habituell schlechten Gewissens –, konzentrieren sich die Bemerkungen auf jene empirisch-analytischen Befunde, die generelle Anerkennung finden und sich etwa in der Darstellung von K. M. Bolte, K. Aschenbrenner, Die gesellschaftliche Situation der Gegenwart, Opladen 1967 dokumentieren.

technischer Selbstbestimmung positiv beurteilt oder ihm kulturkritisch gegenübertritt. Im Gegensatz zu vor- und frühindustriellen Gesellschaften legitimieren sich die Formen menschlichen Zusammenlebens heute nicht länger durch Brauch und Sitte, noch sollen sie dem Zufall oder der Willkür überlassen bleiben. Vor allem in den fortgeschrittenen Industrie-Staaten haben die gesellschaftlichen Institutionen und Prozesse auf der mikro- wie auf der makrosozialen Ebene ihre Naturwüchsigkeit in principio verloren und gelten der menschlichen Verfügung unterstellt<sup>9</sup>: Nach den Naturprozessen sollen auch die Sozialprozesse absichtsvoll geplant und verändert werden<sup>10</sup>.

*Zweitens*: Die Kontrolle gilt nicht als Selbstzweck. Unter einer Vielzahl teils komplementärer, teils konkurrierender Gesichtswinkel wurde vor allem in jüngster Zeit an einer „autonomen“ bzw. zu engen Rationalität Kritik geübt. Fragen der Zwecke und der normativen Orientierung sollen in die öffentlichen Entscheidungsprozesse ausdrücklich miteinbezogen werden. Wenn die Planungs- und Entscheidungsprozesse einem Anheben der Lebensqualität gelten, wenn sie der Gerechtigkeit, der Emanzipation, der Freiheit oder dem Glück der Betroffenen dienen sollen, dann ist diesen verschiedenen Zielvorstellungen eines gemeinsam: letztes Ziel sozialer Veränderungen ist nicht die Selbstdarstellung von wissenschaftlich-technischer Rationalität, sondern jener umfassendere Anspruch, der traditionell durch die Idee

---

<sup>9</sup> Vgl. F. H. Tenbruck, Zur Kritik der planenden Vernunft, Freiburg – München 1972, Einleitung; H. P. Dreitzel (Hg.), Sozialer Wandel, Neuwied-Berlin 1967, 91.

<sup>10</sup> Zur Notwendigkeit solcher Planungen: D. Meadows u. a., Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Stuttgart 1972; die Studie ist jedoch mit kritischer Distanz aufzunehmen (s. u. S. 95).

eines vernünftigen oder humanen Lebens bezeichnet ist. Gleichwie diese sehr formale Idee noch des näheren zu sehen und zu bestimmen ist – eine grundsätzliche Abgrenzung ist damit schon geleistet: nicht der perfekte Plan ist der Zweck der Planungs- und Entscheidungsprozesse<sup>11</sup>. Es ist vielmehr das Zusichselbstkommen oder die Selbstverwirklichung des Menschen (wobei man gegenüber inhaltlichen Festlegungen Abstinenz üben muß, um die Vielfalt und den Wandel der soziokulturellen und individuellen Formen der Selbstverwirklichung nicht zu verstellen). In der ihm angemessenen Form gilt der rationale Plan nur als ein Mittel. In einer gleichsam potenzierten Kontrolle soll die technisch-wissenschaftliche Verfügung des Menschen über sich selbst noch einmal, und zwar sittlich-politisch kontrolliert werden<sup>12</sup>. Die Menge der Handlungs-Strategien, die unter technischen Gesichtspunkten möglich sind, soll von vornherein auf jene Teilmenge eingegrenzt werden, die einem Interesse an Humanität verpflichtet ist und deshalb als „Strategie der Humanität“ bezeichnet werden kann. (Dazu gehört es auch, die Entwicklung der technisch-wissenschaftlichen Möglichkeiten aus ihrem Eigenleben zu lösen, sie in ihren genuinen, nämlich den gesellschaftlichen Kontext zurückzustellen und sie zum Gegenstand angemessener Entscheidungsprozesse zu machen.)

*Drittens:* Ein weiteres Signum demokratischer Gesellschaften ist es, daß ihre Entscheidungsprozesse der Kon-

---

<sup>11</sup> Vgl. C. F. v. Weizsäcker, Die Verantwortung der Wissenschaft im Atomzeitalter, Göttingen 41963, 5 ff.

<sup>12</sup> Vgl. J. Habermas' Frage zum Verhältnis von Technik und Demokratie: „Wie kann die Gewalt technischer Verfügung in den Konsensus handelnder und verhandelnder Bürger zurückgeholt werden?“ In: Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘, Frankfurt a. M. 21969, 114.

trolle einer pluralistischen Öffentlichkeit unterliegen<sup>13</sup>. Als pluralistisch im Sinne einer politischen Soziologie gelten Gesellschaften, deren öffentlicher Bereich aus einem hochgradig differenzierten System von intermediären: zwischen der Staatsgewalt und den Individuen vermittelnden Gruppen, Vereinen und Verbänden besteht. Pluralismus ist aber nicht nur ein Begriff der politischen Soziologie, der das gleichberechtigte, durch verfassungsrechtliche Garantien geschützte Neben- und Gegeneinander einer Mannigfaltigkeit komplementärer und konkurrierender Gruppen innerhalb des Staates bezeichnet. Pluralismus ist geradezu ein Grundbegriff makrosoziologischer Diagnosen demokratischer Industrie-Gesellschaften geworden und bedeutet hier ihre in mehrfacher Hinsicht komplexe und hochgradig differenzierte Struktur. Der Staat besteht aus einer Vielzahl von Gruppen, die sich in einer oft kaum überschaubaren Weise durchdringen und verflechten. Aufgrund eines langen Prozesses der religiösen, politischen, kulturellen und sozialen Differenzierung haben sich die relativ homogenen und stabilen Wertvorstellungen und Lebensverhältnisse der sogenannten alteuropäischen oder vorindustriellen Gesellschaft aufgelöst.

---

<sup>13</sup> Die in den vergangenen Jahren geäußerte Kritik am Pluralismus – u. a. H. Marcuse, *One-Dimensional Man*, Boston <sup>11</sup>1969, 50 f. und H. Klages, *Soziologie zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit*, Köln, Opladen 1968, c. 3 – bestreitet weder den Wert politischer Kontrollinstanzen noch die Behauptung, es handele sich dabei um eine in den westlichen Industrie-Gesellschaften generell akzeptierte Zielvorstellung. Die Kritik wendet sich primär gegen die allzu unbekümmerte Vorstellung, der tatsächlich realisierte Pluralismus sei schon hinreichende Bedingung für eine humane Politik. Vgl. F. Scharpf, *Demokratietheorie zwischen Utopie und Anpassung*, Konstanz 1970, c. 2; R. Einfeld, *Der ideologische und soziale Stellenwert der Pluralismustheorie*, in: *Politische Vierteljahresschrift* 12 (1971) 332–366.



Immer zahlreichere Gruppen haben dadurch jene eigenen Interessen, Handlungsformen, Glaubensüberzeugungen und Realitätsauffassungen ausgebildet, die nicht mit denen anderer Gruppen identisch sind. Aufgrund eines pluralistischen Grundzuges sind Gesellschaften fähig, vielfältige Formen der Selbstrealisation auszubilden, eine Vielfalt, die im Gegensatz zu homogenen Gesellschaften ein Mehr an individuellen und gruppenspezifischen Freiräumen, aber auch ein Mehr an sozialen Konfliktzonen schafft.

Unter dem spezifischen Gesichtspunkt von Entscheidungsprozessen bezeichnet der Pluralismus mindestens ein Doppeltes: (erstens) eine Mehrzahl und Konkurrenz von Gruppen, die für Planungs- und Entscheidungsaufgaben zuständig sind, und (zweitens) eine kaum überschaubare Mannigfaltigkeit von Wert-, Norm- und Zielvorstellungen. Nicht nur die Bedürfnisse, Interessen und Talente stehen miteinander in Konflikt. Auch die Zwecke der Politik und die Kriterien, nach denen Konflikte gelöst werden sollen, rivalisieren miteinander. Was Humanität im politischen Bereich inhaltlich meint, ist strittig. Schon aus diesem Grund erscheint die Idee der Humanität nicht als ein schon bekannter Anspruch, den man bloß anzuerkennen braucht, sondern als ein vordringliches Problem von Entscheidungsprozessen.

Wenn man den Befund eines weltweiten Veränderungswillens und seine drei Faktoren: die wissenschaftlich-technische Rationalität, den Anspruch auf Humanität und den Pluralismus akzeptiert, dann sieht sich eine gegenwartsbezogene praktische Philosophie auch dem Problem gegenübergestellt, ob sich die drei Faktoren miteinander vereinbaren lassen und wie eine Vereinbarkeit realisiert werden könne. Die Prozesse, in denen über die Reform des Wohnungs- oder des Gesundheits-

bereichs, des Strafrechts oder des Bildungswesens entschieden werden soll, sind auf jene Elemente und Prinzipien hin zu untersuchen, die eine Vermittlung von Rationalität und Humanität in pluralistischer Gesellschaft ermöglichen. Was für eine Struktur von Entscheidungsprozessen, so lautet hier die Frage, muß man annehmen, damit auf dem Boden demokratischer Industriegesellschaften in einer Reform des Bildungswesens nicht bloß neue Bildungstechnologien oder günstigere Lehrer-Schüler-Relationen, sondern auch humane Probleme wie Chancengerechtigkeit und Selbstverwirklichung in den Entscheidungsprozeß miteinbezogen werden und solche Probleme wie auch Fragen politischer Prioritäten (zwischen dem Bildungs- und dem Gesundheitswesen, dem Verkehrssektor und dem Militärbereich) nach „vernünftigen“ Überlegungen und nicht nur nach augenblicklichen Machtkonstellationen entschieden werden.

Die Abhandlung hebt sich dadurch von vielen Beiträgen zur praktischen Philosophie ab, daß sie bewußt an eine aktuelle politische Problemsituation anknüpft. Sie wendet sich auf den in ihr zur Sprache kommenden Anspruch zurück, mittels öffentlicher Entscheidungsprozesse zur Realisierung von Humanität beizutragen. Sie will Struktur- und Normativitätsbedingungen aufhellen, die mit dem vorwissenschaftlichen Anspruch schon gesetzt sind, in der vorwissenschaftlichen Artikulation des Anspruchs aber noch ungeklärt bleiben. Die Untersuchung fragt nach dem Grundmuster für Entscheidungsprozesse, die die Qualifikation „Strategien der Humanität“ verdienen. Im Gegensatz zu *den* Entscheidungstheorien, die allein auf eine längere und inzwischen hochentwickelte Forschung zurückblicken können, den Theorien rationaler Entscheidung, wird die These

vertreten, daß Entscheidungsprozesse, die sich an der Idee der Humanität orientieren, in erster Linie nicht ein Problem von Information und Nutzenkalkulation, sondern eines von Kommunikation (und einer umfassenderen wissenschaftlichen Rationalität) darstellen. Ferner soll gezeigt werden, daß der Versuch, durch einen neuen, gerade auf kommunikative Elemente zurückgreifenden Wissenschaftsbegriff die Kommunikationsprozesse durchgängig zu rationalisieren, scheitert. Zwar lassen sich auch Kommunikationsprozesse rationalisieren; sie lassen sich aber nicht auf eine Wissenschaft, auch nicht auf eine „kommunikative Wissenschaft“ zurückführen. Schließlich ist eine überzogene Erwartung abzubauen: auch rational und kommunikativ bestimmte Entscheidungsprozesse bieten keine Garantie, wohl eine maßgebliche Chance zur Humanität.

Diese Thesen werden in zwei Schritten entwickelt: Zunächst wird in einem kritischen Durchgang durch die vorherrschenden *normativen* Entscheidungstheorien<sup>14</sup>:

---

<sup>14</sup> Die *empirisch-deskriptiven* Analysen werden vor allem in drei Bezugsrahmen durchgeführt: (a) als Analysen der Entscheidungsträger (decision-makers); z. B. H. Thomae, *Der Mensch in der Entscheidung*, München 1960; (b) als Analysen der hinter den Entscheidungsträgern stehenden Personen oder Gruppen, der ‚grauen Eminenzen‘ oder der ‚pressure groups‘: z. B. B. F. Hunter, *Community Power Structure*, Chapel Hill, N. C. 1953; R. A. Dahl, *Who Governs? Power and Democracy in an American City*, New Haven – London 1961; (c) als Analysen des Prozeßcharakters der Entscheidungen, hier besonders als Studien über das Problemlösungsverhalten in Kleingruppen und als Panel-Studien über Wahlentscheidungen: B. Berelson, P. F. Lazarsfeld u. a., *Voting*, Chicago 1954; M. Meyerson, E. C. Banfield, *Politics, Planning and the Public Interest*, Glencoe/Ill. 1955; D. Perkop, *Handeln – Entscheiden – Planen. Zur soziologischen Diagnose von Planungsprozessen*, in: *Soziale Welt* 17 (1966) 24–34; E. Witte, *Mikroskopie einer unternehmerischen Entscheidung*, in: *IBM Nachrichten* 19 (1969) 490 bis 495. Vgl. auch D. Davidson, P. Suppes, *Decision Making: An Experimental Approach*, Stanford 1957.

durch die Theorien rationaler Entscheidung sowie deren Zusammenhang mit dem Utilitarismus und durch das Erlanger Modell wissenschaftlicher Interessenkritik, die Grundstruktur von Strategien der Humanität erörtert (Kapitel 1–9). Dann wird die Grundstruktur präzisiert, und zwar an einem zentralen Ausschnitt aus gesellschaftspolitischen Entscheidungsprozessen, an der Vermittlungsstelle zwischen Wissenschaft und Politik: am Phänomen institutionalisierter wissenschaftlicher Politikberatung (vor allem im Bereich der Bildungspolitik: Kap. 10–12).

Die politische Entscheidung ist ein in sich mehrfach strukturierter Prozeß. Die Analyse wissenschaftlicher Politikberatung beansprucht weder, das komplexe Phänomen „politische Entscheidung“ vollständig aufzuhellen, noch will das in dem Zusammenhang entwickelte Kooperationsmodell von Wissenschaft und Politik den mit Strategien der Humanität angesprochenen Umkreis sittlich-politischer Fragen umfassend lösen. Die Abhandlung will vielmehr am Beispiel einer sich etablierenden politischen Praxis das mit Strategien der Humanität bezeichnete Problemfeld weiter entfalten. Eine solche Untersuchung mag dazu beitragen, der von W. Schulz für die Gegenwart diagnostizierten Entfremdung von Philosophie und Wissenschaft und einem dadurch bedingten Funktionsverfall der Philosophie entgegenzusteuern<sup>15</sup>.

Die Abhandlung setzt sich sowohl von politischen Programmen als auch von empirischen Untersuchungen ab. Es soll keine politische Moral entworfen werden, die einen Kodex konkreter Verhaltensvorschriften enthält

---

<sup>15</sup> Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972. Zur Situation der Philosophie siehe auch: H. M. Baumgartner, O. Höffe, C. Wild (Hg.), Philosophie – Gesellschaft – Planung, München 1974.

und als verbindlich behauptet. Eine philosophische Ethik versteht sich nicht als „Rezeptologie“, die in methodischer Ordnung Auskunft gibt, wie das menschliche Zusammenleben im einzelnen gestaltet werden soll. Insofern begriffliche Elemente und Prinzipien zur Diskussion gestellt werden, hält sich eine politische Ethik gegenüber den so zahlreich auftretenden politischen Programmen in Distanz, gleich ob sie von Konservativen, Liberalen oder von Radikalen, ob sie von Parteien, Kirchen oder Verbänden stammen. Auch die immens ansteigende Zahl der empirisch-analytischen Befunde über das faktische Entscheidungsverhalten von Menschen und über die es bestimmenden psychischen, sozialen, ökonomischen und politischen Faktoren<sup>16</sup> kann durch die Analyse formaler Strukturmomente nur mittelbar erweitert werden.

Humanität gilt hier auch nicht als Kategorie politischer Phantasie. Philosophie hat in erster Linie nicht die Aufgabe, utopische Fernziele zu formulieren. So sinnvoll es sein mag, eine sittlich-politisch ideale Gesellschaft zu entwerfen – eine solche Konstruktion ist doch bei aller Achtung der ihr immanenten theoretischen und auch ethischen Momente<sup>17</sup> letztlich ein Problem der kreativen Phantasie. Zudem läuft sie Gefahr, das Sittliche aus der Dimension des je gegenwärtig Aufgegebenen in eine Dimension bloßer Vorstellung zu übertragen.

Ferner soll, im Unterschied zur Ethik im engeren Sinn, die Idee der Humanität weder für sich selbst noch in bezug auf bestimmte Bereiche menschlichen Lebens analy-

---

<sup>16</sup> Vgl. G. Gäfgen, Theorie der wirtschaftlichen Entscheidung, Tübingen 1968, 50–53.

<sup>17</sup> Zur ethischen Relevanz von Utopien: A. Pieper, Die Funktion von Utopien in der Philosophie, in: Neues Hochland 65 (1973) 351–363.

siert werden. So bedeutsam diese Aufgabe auch für die praktische Philosophie ist – sie muß doch einer anderen Arbeit vorbehalten werden. Denn mit Strategien der Humanität sind primär nicht Legitimations-, sondern Entscheidungsstrategien gemeint, nicht Verfahren der Rechtfertigung, vielmehr solche der Anwendung humaner Grundsätze. Strategien der Humanität bezeichnen öffentliche Entscheidungsprozesse, die sich auf die Idee der Humanität verpflichtet haben und durch ihre Grundstruktur geeignet sind, diese Verpflichtung soweit wie möglich methodisch zu realisieren.

Die Arbeit beabsichtigt also keineswegs einen Beitrag zur Theorie der Humanität, sondern einen zur Theorie der *Realisierung* von Humanität. Sie zieht deshalb bewußt Beispiele für tatsächliche Entscheidungsprozesse (vor allem aus dem Bereich der Bildungspolitik) heran, zum einen, um die Überlegungen zu veranschaulichen und zu konkretisieren, zum anderen, um in Auseinandersetzung mit realen Problemen der Gefahr zu entgehen, zwar in sich stimmige, vielleicht sogar operationale Aussagen zu finden, deren Erkenntniswert für sittlich-politische Wirklichkeit aber offenbleibt.

Im Gegensatz zu einer Kunstlehre des Entscheidens sucht sie schließlich nicht, Ratschläge zu geben oder Techniken zu entwerfen. Als philosophische Theorie will sie Strukturen analysieren und sie als Ethik unter dem Vorgriff auf ein Unbedingtes, eben die Idee der Humanität, denken. Philosophische Ethik spricht keine unmittelbaren Aufforderungen zu sittlichem Handeln aus. Selbst eine an sittlich-politischer Aufklärung interessierte praktische Philosophie kann und soll nur indirekt appellative Kraft entfalten. (Eine methodische Möglichkeit dazu hat schon Aristoteles in der Nikomachischen Ethik skizzenhaft entworfen und unter den Be-