

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Josef Becker/ Sebastian Kistler/ Max Niehoff (eds.), *Grenzgänge der Ethik*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Michael Roseneck

„Zu den Grenzen des liberalen Vernunftgebrauchs angesichts von bio- und medizintechnologischen Entwicklungen.“

in: Josef Becker/ Sebastian Kistler/ Max Niehoff (eds.), *Grenzgänge der Ethik*, pp. 109–129  
Münster: Aschendorff Verlag

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Aschendorff Verlag: <https://www.aschendorff-buchverlag.de/openacesstop>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Josef Becker/ Sebastian Kistler/ Max Niehoff (Hrsg.), *Grenzgänge der Ethik* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das die Autorin zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Michael Roseneck

„Zu den Grenzen des liberalen Vernunftgebrauchs angesichts von bio- und medizintechnologischen Entwicklungen.“

in: Josef Becker/ Sebastian Kistler/ Max Niehoff (Hrsg.), *Grenzgänge der Ethik*, S. 109–129  
Münster: Aschendorff Verlag

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Aschendorff Verlags publiziert: <https://www.aschendorff-buchverlag.de/openacesstop>

Ihr IxTheo-Team

## Zu den Grenzen des liberalen Vernunftgebrauchs angesichts von bio- und medizintechnologischen Entwicklungen<sup>1</sup>

Michael Roseneck (Religionsphilosophie, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, und Politische Theorie, Johannes Gutenberg-Universität Mainz)

<https://orcid.org/0000-0002-8501-2232>

Gesellschaftswissenschaftlich weitestgehend unumstritten scheint mittlerweile die Diagnose, dass wir, entgegen der Weberschen Säkularisierungsprognose, heutzutage in postsäkularen Gesellschaften leben, in denen religiöse Überzeugungen weiterhin über eine nicht unerhebliche Bedeutung für gewisse Bevölkerungsanteile verfügen und folglich auch im öffentlichen Raum in Erscheinung treten.<sup>2</sup> Nicht nur im akademischen, sondern auch im weiteren öffentlichen Diskurs wird dagegen debattiert, ob dies normativ wünschenswert sei. Es stellt sich dabei für einige als ein Skandalon dar, dass gerade der kritische Theoretiker und unbeirrte Fürsprecher des „normativen Projekts der Moderne“ Jürgen Habermas zugleich ein prominenter Vertreter derjenigen Position ist, welche religiösen Ansichten auch heute noch eine produktive Rolle in der Deliberation *allgemeiner* Anliegen zusprechen.<sup>3</sup> So schließt zum Beispiel dessen neuste Publikation *Auch eine Geschichte der Philosophie* programmatisch mit den folgenden Worten:

„Die säkulare Moderne hat sich aus guten Gründen vom Transzendenten abgewendet, aber die Vernunft würde mit dem Verschwinden jeden Gedankens, der das in der Welt Seiende im Ganzen transzendiert, selber verkümmern. Die Abwehr dieser Entropie ist ein Punkt der Berührung des nachmetaphysischen Denkens mit dem religiösen Bewusstsein [...]. Solange sich die religiöse Erfahrung noch auf diese Praxis der Vergegenwärtigung einer starken Transzendenz stützen kann, bleibt sie ein Pfahl im Fleisch einer Moderne, die dem Sog zu einem transzendenzlosen Sein nachgibt – und so lange hält sie auch für die säkulare Vernunft die Frage offen, ob es unabgeoltene semantische Gehalte gibt, die noch einer Übersetzung ‚ins Profane‘ harren.“<sup>4</sup>

Die Polemik Hans Alberts, Habermas sei nunmehr als „rote[r] Theologe[...]“ der „Aufklärung in den Rücken gefallen“, stellt dabei nur die schrillste Spielart eines im akademischen Diskurs nicht unbekannt Motivs dar, die dessen (immer schon vorhandenes, mittlerweile aber deutlicher zutage tretendes) Interesse an der Religion bemängelt.<sup>5</sup> Einen ähnlich gelagerten, gleichwohl nachzeichenbaren Einwand formuliert beispielsweise auch Peter E. Gordon: Moralische Aufklärung beziehungsweise, soziologisch

---

<sup>1</sup> Für hilfreiche Hinweise danke ich Eva Buddeberg und Julian Frinken sowie den Herausgebern des Sammelbands.

<sup>2</sup> Casanova, *Religion Challenging the Myth of Secular Democracy*.

<sup>3</sup> Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 60; Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, 115; Habermas, *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen*, 218; Habermas, *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*; Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie II*, 806 f.

<sup>4</sup> Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie II*, 807.

<sup>5</sup> Albert, *Vorwort*, iii.

nüchterner formuliert, Rationalisierung im Bereich des Normativen lasse sich, so Gordon, als „disintegration of the sacred“ beziehungsweise „dissolution of the sacred“ rekonstruieren.<sup>6</sup> Während in *vormodernen* Zeiten noch eine über religiöse Vorstellungen gerechtfertigte *heteronome* Normbegründung sozial dominant war – zum Beispiel die des Gottesgnadentums<sup>7</sup> –, so beginne mit dem Anbruch der Neuzeit eine sukzessive Emanzipation der Art und Weise, wie das, was sein soll, begründet werde von religiösen Bezugspunkten. Ins Zentrum normativer Reflexion rücke selbstbezüglich nun das autonome Subjekt, ein Ausgang aus der „selbstverschuldeten Unmündigkeit“ religiöser Vormundschaft.<sup>8</sup> Dies, so Gordon, sei auch eine Perspektive wie sie noch in Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns* von 1981 vorzufinden sei. Dort entwickle jener nämlich unter der Bezeichnung der *Versprachlichung des Sakralen* die Hypothese, dass Rechtfertigungsprozesse in moralisch-ethischen Fragestellungen sich *in der Moderne* aus rationalen Diskursen über den Sinn und Inhalt dessen ergeben, was unter vormodernen Rahmenbedingungen noch bloß rituell oder traditional praktizierte Solidarität im Angesicht des Heiligen war.<sup>9</sup> Die Begründung dessen, was gelten solle, so Gordons Interpretation der Versprachlichung des Sakralen, wurde in geistesgeschichtlicher Rückschau unter Bezugnahme auf sozialintegrative Praktiken erst vom Mythos, dann der Religion, dann der metaphysischen Philosophie und letztlich vom „herrschaftsfreien Diskurs“ als *rationalste* Endstufe normativer Beratungen übernommen.<sup>10</sup>

Im zeitgenössischen akademischen Diskurs identifiziert Gordon nun eine *ex hypothesi Renaissance der politischen Theologie*, welche auch Habermas' *neuere* Arbeiten zu prägen scheine und die sich anhand einer durch zwei Thesen konstituierten Haltung zum „normativen Projekt der Moderne“ charakterisiere. Zum einen handelt es sich dabei um die „normative deficit thesis“, nach der es einer modernen Normbegründung an hinreichendem, mit Korsgaard gesagt, „grip“ fehle, um die Zustimmung zu und Handlung gemäß einer rational gerechtfertigten normativen Ordnung wie die des demokratischen Rechtsstaats fehle.<sup>11</sup> Daran schließt dann zum anderen die „religious plenitude thesis“ an, nach welcher *nur* religiöse Vorstellungen dazu fähig seien, diesen durch Modernisierung verursachten Sinnverlust des Normativen zu kompensieren.<sup>12</sup> Im Gegensatz zum politisch-theologischen Standpunkt, so wie er auch beim neuen Habermas durchscheine, bewertet es Peter Gordon jedoch in normativer Hinsicht deshalb als prekär von dem Programm einer vermeintlich auch in der Versprachlichung des Sakralen implizierten „dissolution of the sacred“ abzurücken, da damit die durch die Neuzeit eingeleitete Emanzipation des *autonomen* Vernunftgebrauchs unterwandert werde, insofern Religion in praktischen Fragen prinzipiell heteronom präskribiere.<sup>13</sup>

---

<sup>6</sup> Gordon, *Critical Theory between the Sacred and the Profane*, 466; Gordon, *Contesting Secularization*, 184.

<sup>7</sup> Maus, *Sinn und Bedeutung von Volkssouveränität in der modernen Gesellschaft*, 140.

<sup>8</sup> Gordon, *Critical Theory between the Sacred and the Profane*, 471.

<sup>9</sup> Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns II*, 74–127. Vgl. auch Habermas, *Faktizität und Geltung*, 178; Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie I*, 140 f..

<sup>10</sup> Habermas, *Versprachlichung des Sakralen*.

<sup>11</sup> Gordon, *Critical Theory between the Sacred and the Profane*, 469; Gordon, *Contesting Secularization*, 188 f. Vgl. Korsgaard, *The sources of normativity*, 38–46.

<sup>12</sup> Gordon, *Critical Theory between the Sacred and the Profane*, 469; Gordon, *Contesting Secularization*, 191 f.

<sup>13</sup> Gordon, *Critical Theory between the Sacred and the Profane*, 476–479.

Trotz des umfangreichen Korpus an geistesgeschichtlichen Referenzen zu Beiträgen aus Wissenschaft und Politik, auf die Gordon im Aufbau seiner Argumentation verweist, seiner berechtigten Kritik an teilweise intellektuell unredlichen Bezügen auf religiöse Überzeugungen im öffentlichen Raum und seiner demokratiethoretisch achtsamen Diskussion um die legitime Stellung religiöser Geltungsansprüche im demokratischen Diskurs, ist jedoch darauf hinzuweisen, dass seine Ausführungen *systematisch* nicht zum Beweggrund für Habermas' erhöhtes Interesse an der Religion vordringen und *damit auch* seine Kritik *systematisch unangemessen* ist. Ein Indiz dafür findet sich in der ideengeschichtlichen Rekonstruktion von Habermas', wie Gordon es nennt, *religious turn*: So lässt er dessen ansteigendes Interesse an der Religion nicht, wie es zutreffend wäre, mit den Diskursen um bio- und medizintechnologische Entwicklungen ansetzen, sondern erst später mit Habermas' 2001 zum Erhalt des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels gehaltenen Rede über das Verhältnis von Demokratie und postsäkularer Öffentlichkeit.<sup>14</sup> *Gleichwohl* ist die Thematisierung des epistemischen Potentials religiöser Semantik im Kontext bioethischer Fragestellungen weitaus aufschlussreicher für eine systematische Erörterung von Habermas' *religious turn*. Ausgehend vom thematischen Schwerpunkt dieses Sammelbandes möchte ich diesen *turn* als durch ein Bewusstsein für die *Grenzen des liberalen Vernunftgebrauchs* einführen, welcher entgegen Gordons Kritik an Habermas' um des „normativen Projekts der Moderne“ selbst Willen auf inspirative Gehalte religiöser Motive verweist.

Wenn im Folgenden analysiert werden soll, ob Habermas' affirmativer Bezug auf die Erkenntnispotentiale religiöser Semantik nicht letztlich einen normativ defizitären Bruch mit aufgeklärten, modernen Verfahren der Normbegründung darstellt, bedarf es vorab eine Charakterisierung dessen, was eine solche Form der Rechtfertigung normativer Aussagen auszeichnet. Deswegen werde ich zunächst auf die von Erich Fromm genannten Unterschiede zwischen autoritärer und humanistischer Ethik eingehen (1), da sich diese Differenzierung, wie Ernst Tugendhat unterstreicht, als allgemein nachvollziehbare Metrik zur Identifikation des Besonderen an einer modernen Normbegründung heranziehen lässt.<sup>15</sup> Die Behandlung von Fromms deskriptiver Metaethik dient dementsprechend dazu, Vergleichskategorien zu entwickeln, anhand derer die Fragestellung nach der normativ interessierten Einschätzung von Habermas' Hinweis auf die epistemischen Potentiale religiöser Motive beantwortet werden kann. Im weiteren Verlauf möchte ich dann meine Konzeption liberaler Vernunft als politikphilosophische Ableitung humanistischer Ethik darstellen (2) und veranschaulichen, wie ein mit ihren Begriffen angeleiteter Umgang mit den von Habermas problematisierten bio- und medizintechnologischen Entwicklungen aussehe (3). Im Anschluss daran soll, nach notwendigen sozialphilosophischen Hinweisen, skizziert

---

<sup>14</sup> Gordon, *Between Christian Democracy and Critical Theory: Habermas, Böckenförde, and the Dialectics of Secularization in Postwar Germany*, 175, 191; Gordon, *Critical Theory between the Sacred and the Profane*, 471. Vgl. Schmidt, *Menschliche Natur und genetische Manipulation*. Wenn ich davon spreche, dass Habermas' Thematisierung von Religion keinen Bruch in seinem Gesamtwerk, sondern vielmehr ein vertiefendes Interesse an ihr markiert, so erachte ich auch Konzeptionen wie die, auch von Gordon verwendete, des *religious turns* für missverständlich und verwende sie selbst nur wiedergebend.

<sup>15</sup> Tugendhat, *Egozentrität und Mystik*, 79.

werden, inwiefern diese liberal gerahmten Vorschläge jedoch normativ defizitäre Folgen mit sich brächten, welche die Grenzen der Anwendungsfälle des liberalen Vernunftgebrauchs verdeutlichen (4).

Der Geltungsbereich meiner Fragestellung ist dementsprechend in der Hinsicht eingegrenzt, dass ich möglicherweise normativ defizitäre Aspekte der *intendierten* Verwendungen von bio- und medizintechnologischen Entwicklungen am Menschen *als Person* thematisiere. Daneben existieren auch gut begründete Einwände, welche diese Art von Verfahren mit Verweis auf das Gefahrenpotential von nicht absehbaren, *nicht intendierten* Folgen kritisieren, die sich, ähnlich zur Verwendung von Atomenergie, dadurch ergeben, dass durch sie in höchst komplexe Systeme eingegriffen wird, wobei ein Fehler, sei seine Wahrscheinlichkeit auch noch so niedrig, katastrophale Auswirkungen zeitige. Diese zweite Art von Einwand, die mehr auf die *epistemisch-prognostischen Grenzen* des menschlichen Planens eingeht, welche bei der Verwendung gewisser bio- und medizintechnologischer Entwicklungen zu bedenken seien, tangiert nicht – zumindest mir nicht unmittelbar ersichtlich – die in den Blick genommenen Grenzen des liberalen Vernunftgebrauchs.

## 1. Erich Fromms Differenzierung autoritärer und humanistischer Ethik

In *Psychoanalyse und Ethik* führt Fromm die Differenzierung zwischen autoritärer und humanistischer Ethik ein, die ich im Weiteren als *metaethische* Konzeptionen interpretiere, welche als solche *prima facie* verschiedene Ableitungen von normativen Moraltheorien und Anwendungsethiken ermöglichen.<sup>16</sup> Autoritäre Ethiken kennzeichnen sich nach Fromm dadurch, dass die Bewertung von Normen bezüglich ihrer moralischen Richtigkeit von einer *unhinterfragt* anerkannten Autorität abhängig gemacht werde. Moralisch richtig oder falsch sei folglich das, was diese Autorität für den ihr Unterworfenen *heteronom* und aus Sicht des Adressaten *arbiträr* festlegt. Dass religiöse Ethiken, wie Gordon es annimmt, einen autoritären Zug aufweisen *können*, leuchtet demnach unmittelbar ein: Indem sie möglicherweise richtige Postulate von der Autorität einer göttlichen Person abhängig machen, konstituieren sie einen autoritären Begründungszusammenhang.<sup>17</sup> Im Gegensatz dazu definieren sich Fromm folgend humanistische Ethiken durch die ihnen gemeinsame Prämisse, dass die Bewertung von Normen in Bezug auf ihre moralische Richtigkeit von den Normadressaten *selbst* in einer *Doppelrolle* als solche *und* ferner auch als *Normautoren* abhängig zu machen sei. Moralisch richtig oder falsch sei demnach das, was diejenigen, für welche die Norm regulativ wirken soll, *sich selbst als gut begründet gesetzt* haben.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> Fromm, *Psychoanalyse und Ethik*, 10–13. Das bedeutet, ich lasse die Frage außen vor, ob es nicht *die eine* richtige humanistische Ethik gebe.

<sup>17</sup> Vgl. dazu auch bekanntermaßen das Euthyphron-Dilemma (Platon Euthyphr.).

<sup>18</sup> Es sind, um Missverständnisse zu vermeiden, präzisierende Hinweise zum von Fromm verwendeten Autoritätsbegriff zu geben. Wenn Fromm von autoritärer Ethik spricht, so assoziiert er damit *nicht* einen arbeitsteiligen Prozess der Reflexion moralischer Normen, in den wie auch immer das eingewoben ist, was er als „[r]ationale Autorität“ bezeichnet. Eine solche *rationale Autorität* kennzeichnet sich dadurch, dass beispielsweise Beratungsprozesse an sie aufgrund ihrer *höheren Kompetenz in einem spezifischen Bereich delegiert* werden; man denke exemplarisch an Ethikkommissionen im parlamentarischen System (vgl. Landwehr, *Democratic Meta-Deliberation: Towards Reflective Institutional Design*). Damit erhält eine rationale Autorität ihren Status zeitlich begrenzt durch *autonome Autorisierung*. Ferner ist relevant zu betonen, dass das Verhältnis zwischen rationaler Autorität

Zieht man ferner die *Formal-Material-Distinktion* zur Unterscheidung autoritärer und humanistischer Ethiken heran, so lässt sich an einer spezifischen „nackten“ Norm vielleicht nicht erkennen, ob sie Teilelement einer autoritären oder humanistischen Ethik ist, jedoch können andere miteinander zusammenhängende Differenzierungen benannt werden.<sup>19</sup> *Formal* verneine eine autoritäre Ethik prinzipiell die Kompetenz des Normadressaten zu wissen, was richtig oder falsch ist, weswegen sie auch die *intersubjektiv nachvollziehbare Normbegründung unterlasse*. Normadhärenz vonseiten des Adressanten komme, psychologisch gesehen, demnach aus *extrinsischen* Motiven wie Furcht vor Bestrafung, Vermeidung von Stigmatisierung *et cetera* zustande, aber keinesfalls durch den *immanenten* „zwanglosen Zwang“ besserer Gründe für die Norm.<sup>20</sup> *Inhaltlich* bezögen sich autoritäre Ethiken ferner nicht auf die Bedürfnisse der Normadressaten, sondern dienen der Beförderung des *Interesses der Autorität*, auch wenn „der Untergebene beträchtlichen psychischen oder materiellen Gewinn aus ihr zu ziehen vermag“.<sup>21</sup> Dem diametral entgegengesetzt lassen sich die formalen und materialen Charakteristika einer humanistischen Ethik benennen. Dies geht zum einen, wie auch immer abstrahiert, formal davon aus, dass das, was richtig oder falsch sei, *dem Normadressaten gegenüber begründet* werden könne, zum anderen dies *in seinem berechtigten Interesse* sei (vgl. Abbildung 1).<sup>22</sup>

**Abbildung 1: Unterscheidung zwischen autoritärer und humanistischer Ethik im Anschluss an Fromm**

	Festlegung	Begründung	epistemische Kompetenz	Normadhärenz	Intention der Normadhärenz
<i>autoritäre Ethik</i>	heteronom	arbiträr	prinzipiell inkompetent	extrinsisch motiviert	zum Wohle der Autorität
<i>humanistische Ethik</i>	autonom	nachvollziehbar	prinzipiell kompetent	intrinsisch motiviert	zum Wohle des Adressaten als Autorität

Es lassen sich somit drei Kategorien benennen, welche für humanistische Ethiken im Sinne Fromms konstituierend sind: Sie gehen von der ( $\alpha$ ) *Selbstzwecklichkeit* des Menschen und seiner ( $\beta$ ) *Vernünftigkeit* aus, weshalb dieser auch fähig sei, sich ( $\gamma$ ) *autonom* richtige Normen zu geben.

---

einerseits und dem sie Autorisierenden andererseits *nur* in Bezug auf den betreffenden Wissensbereich *epistemisch asymmetrisch* ist, damit aber *keine moralisch dichte Asymmetrie* markiert werden soll, so als ob der über Autorität verfügende einen hinsichtlich seiner Würde als Person höheren Status genieße (vgl. Arendt, *Macht und Gewalt*, 46 f., Forst, *Noumenale Macht*, 72). Im Gegensatz dazu fußt Fromms Konzeption autoritärer Ethik auf einer (oftmals durch bloße Machtasymmetrien) zustande gekommenen „[i]rrationale[n] Autorität“, bei welcher zum einen *keine guten, allgemein akzeptierbaren Gründe* für die Asymmetrie zwischen Autorität und Adressat vorliegen, zum anderen mit ihr gleichsam eine moralisch imprägnierte Unterordnung des Adressaten vermerkt werden soll (Fromm, *Psychoanalyse und Ethik*, 11, vgl. Adorno, *Studien zum autoritären Charakter*, 45).

<sup>19</sup> Forst, *Zum Begriff eines Rechtfertigungsnarrativs*, 85.

<sup>20</sup> Fromm, *Psychoanalyse und Ethik*, 12.

<sup>21</sup> Fromm, *Psychoanalyse und Ethik*, 11 f.

<sup>22</sup> Fromms Interessenskonzeption ist dabei nicht egoistisch oder egozentrisch zu verstehen, sondern, anthropologisch begründet, solidarisch (vgl. Fromm, *Psychoanalyse und Ethik*, 16).

## 2. Liberale Konzeptionen öffentlichen Vernunftgebrauchs als Ableitung humanistischer Ethik für den Bereich des Politisch-Rechtlichen

Wie erwähnt, interpretiere ich das Konzept humanistischer Ethik als metaethisches, aus dem sich diverse Moraltheorien ableiten lassen. Eine insbesondere im angelsächsischen Sprachraum dominante Tradition humanistischer Ethik *für den Bereich des Politischen* ist ein nichtmetaphysischer beziehungsweise *Politischer* Liberalismus wie er unter anderem von Rawls, Rorty oder Nagel in unterschiedlichen Formen vertreten wird. Dessen gesellschaftsdiagnostischer Ansatzpunkt ist das Vorhandensein „einer Vielheit vernünftiger und gleichwohl nicht miteinander zu vereinbarender umfassender Lehren“ in modernen, funktional differenzierten Gesellschaften, welches nicht ohne die Anwendung von Zwang oder Gewalt zu beenden wäre.<sup>23</sup>

Die Anforderung humanistischer Ethik, die Reflexion dessen, was richtig oder falsch sei, nicht unhinterfragt hingegenommenen Autoritäten zu überantworten, wird daraufhin im Politischen Liberalismus wie folgt (zugespitzt und damit leicht vereinfachend formuliert) konzeptualisiert: ad ( $\gamma$ ): *Autonomie* spezifiziert sich als *demokratische Selbstgesetzgebung* angeleitet durch *politisch angemessene* Rechtfertigungen. Politisch angemessen seien sie dann, wenn sie nicht mit bloß subjektiv zugänglichen Gründen aus partikularen metaphysischen Vorstellungen des Wahren und Guten operieren würden, da eben solche unter Rahmenbedingungen eines religiös-weltanschaulichen Pluralismus‘ schlichtweg nicht allgemein akzeptierbar wären.<sup>24</sup> ad ( $\beta$ ): *Vernünftigkeit* als öffentlicher Vernunftgebrauch bezeichnet folglich die Kompetenz sich im deliberativen Prozess zugunsten der Beratung demokratisch legitimer Entscheidungen nur auf allgemein akzeptierbare Gründe zu beziehen.<sup>25</sup> ad ( $\alpha$ ): Die politisch-liberale Konzeption von *Selbstzwecklichkeit* ist insofern schwieriger zu benennen, als der Begriff selbst noch deutlich von Kants Transzendentalphilosophie *metaphysisch gefärbt* ist, sodass man auch Rawls‘ Begründung der natürlichen Pflicht den anderen Menschen als autonomes Rechtfertigungssubjekt anzuerkennen *prima facie* als in dieser Hinsicht metaphysisch aufgeladen identifizieren könnte.<sup>26</sup> Gleichwohl bietet er mit dem Hinweis, dass diese Form der Achtung des Gegenübers auch im *Eigeninteresse* liege, eine Argumentationsfigur, mit denen sich dezidiert als nichtmetaphysisch verstehende Liberalismen gerne arbeiten: Der Andere sei zu achten, da er, *wie man selbst auch*, Träger von handfesten Interessen sei, die es, aufgrund eines gemeinsamen Interesses daran, zu koordinieren gelte.<sup>27</sup>

---

<sup>23</sup> Rawls, *Das Recht der Völker*, 156. Zur erkenntnistheoretischen und wissenssoziologischen Erklärung vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 51–56. Ähnliche Erwägungen finden sich bereits bei Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 138 f. und Spinoza, *Theologisch-Politischer Traktat*, 11.

<sup>24</sup> Rawls, *Political Liberalism*, 178; Rawls, *Das Recht der Völker*, 63 f. Für eine überzeugende Kritik einer derartigen Konzeptualisierung der politischen Angemessenheit von Begründungen vgl. Habermas, *Religion in der Öffentlichkeit*, Lafont, *Religion and the public sphere* und Reiß, *Diskurstheorie der Demokratie und Religion*.

<sup>25</sup> Rawls, *Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft*, 167.

<sup>26</sup> Rawls, *A theory of justice*, 337 f. Vgl. Kant *GMS AA IV*, 429,17.

<sup>27</sup> Zugegebenermaßen ist bei Rawls offen, wie er moralisch relevante Subjekte bestimmt wissen möchte. In der kantianischen *Theory of Justice* findet sich natürlich noch ein deutlich *transzendentalphilosophische* Echo mit Bezug auf die dort beschriebene Selbstzwecklichkeit des Menschen. In *Political Liberalism* dagegen wird die Frage nach moralisch relevanten Personen dann nicht mehr gestellt, sondern den Überlegungen der umfassenden Lehren in der Hintergrundkultur überlassen. Dies macht es schwierig zu sagen, ob Rawls dann einen Liberalismus

Der liberale Vernunftgebrauch bezeichnet folglich zusammenfassend gesagt eine Kompetenz in Fragestellungen, die einer politischen Regelung bedürfen, respektive, bei Rawls deutlich eingeschränkt, verfassungsrechtlichen Angelegenheiten, nur diejenigen Normen zu beraten, welche die Interessen anderer Menschen, in der Regel Rechtsgenossen, nicht oder nur dann einschränken, wenn ihnen triftige Gründe genannt werden können, welche auch sie trotz der Tatsache des Pluralismus für sich akzeptieren können.<sup>28</sup>

### **3. Die Regulierung bio- und medizintechnologischer Entwicklungen mit Hilfe der liberalen Vernunft**

Was eine konsequent verfolgte Beantwortung der Frage empfiehlt, wie bio- und medizintechnologischen Entwicklungen, wie zum Beispiel die von Habermas kritisierten Verfahren der Präimplantationsdiagnostik oder des *genetic enhancement*, rechtlich zu regulieren seien, wenn man sich der Argumentationsfiguren liberaler Vernunft *alleine* bediene, kann exemplarisch an den Arbeiten Norbert Hoersters oder Allen Buchanans nachvollzogen werden.<sup>29</sup> Beide Autoren setzen mit derselben Prämisse an, es gebe zwei Arten von Ansatzpunkten für politische Rechtfertigungen: zum einen *religiöse* beziehungsweise, allgemeiner gesagt, *metaphysische*, zum anderen die *empirisch feststellbaren* „faktische[n] Interessen lebender Wesen“.<sup>30</sup> Eingedenk der Selbstverpflichtung des liberalen Vernunftgebrauchs, in politisch regelungsbedürftigen Fragen nicht mit religiös-metaphysischen Weltanschauungen zu operieren, welche „erkenntnismäßig nicht erweisbar“ seien, oftmals im Widerspruch zu den allgemein nachvollziehbaren „Denkvoraussetzungen eines modernen wissenschaftlichen Weltbildes“ stünden und damit unter pluralistischen Rahmenbedingungen umstritten sein würden, sei der zweite empiristische Bewertungsstandpunkt einzunehmen: Indem man sich mit den handfesten Interessen lebender Menschen auf intersubjektiv gleichermaßen nachvollziehbare und akzeptierbare empirische Referenzen bezöge, werde, so die Annahme, die Gefahr gebannt, in einen illiberalen, (quasi-)religiösen Dogmatismus zu geraten.<sup>31</sup> Auch zum Beispiel der Menschenwürdebegriff in seiner lebensweltlich prominenten jüdisch-

---

wie den von Hoerster vertritt, der ja für Habermas problematisch ist, in dem es bloß um Interessen gehen könne, oder ob Rawls aus der Hintergrundkultur stammende Motive wie die einer Unverfügbarkeit menschlichen Lebens als *politisch angemessene* Gründe akzeptiere. Da es mir im weiteren Verlauf um die Darstellung von Habermas' Kritik an einer liberalen Eugenik geht, werde ich diese Fragestellung nicht weiterverfolgen. Stattdessen werde ich mit Bezug auf Hoerster einen Autor thematisieren, der ausgehend von der politisch-liberalen Metaphysikkritik zu einer in der Hinsicht vermeintlich strikt nichtmetaphysischen Form liberaler Philosophie übergeht, als dass er nur die handfesten Interessen lebender Subjekte in Betracht zieht, was auch Konzeptionen wie die einer natürlichen Selbstzwecklichkeit des Menschen und natürlicher Pflichten als nicht haltbare Vorstellungen aus umfassenden Lehren zurückweist.

<sup>28</sup> Rawls, *Political Liberalism*, 217. Die Annahme einer Trennung zwischen verfassungsrechtlichen Diskursen auf der einen und allen anderen politischen auf der anderen ist angesichts der horizontalen Wirkung der Grundrechte fragwürdig (vgl. Böckenförde, *Grundrechte als Grundsatznormen*; Gardbaum, *The "Horizontal Effect" of Constitutional Rights*).

<sup>29</sup> Habermas, *Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*

<sup>30</sup> Hoerster, *Neugeborene und das Recht auf Leben*, 11. Vgl. Buchanan, *Beyond humanity?*, 3.

<sup>31</sup> Hoerster, *Neugeborene und das Recht auf Leben*, 11; Hoerster, *Wie schutzwürdig ist der Embryo?*, 12; Buchanan, *Beyond humanity?*, 4 f. Kritisch zu den erkenntnistheoretischen Prämissen beispielsweise Alston, *Religiöse*

christlichen oder kantianischen Lesart als Selbstzwecklichkeit des Menschen und die aus ihm abgeleitete Unantastbarkeit menschlichen Lebens bis hin zum natürlichen Tod sei als eine *theoretisch unterbestimmte* „ideologische Waffe“ anzusehen.<sup>32</sup> Mit dem Vorhandensein individueller Interessen dagegen ist eine *nicht*metaphysische Referenz gegeben, an der sich rechtliche Normen *legitimerweise* orientieren könnten; so beispielsweise für das Recht auf Leben: „Das Recht auf Leben ist danach ein sozialmoralisches bzw. rechtliches Instrument, das dem Schutz von Wesen oder Individuen dient, die ein Interesse an ihrem weiteren Leben, ihrem Überleben haben“.<sup>33</sup>

Nicht nur sei der Bezug auf die Interessen lebender Wesen eine nichtmetaphysisch ‚harte Währung‘, die eine liberale politische Theorie heranziehen könne.<sup>34</sup> Mit einigen begriffslogischen und naturwissenschaftlich angeleiteten Überlegungen – demnach keinen, absichtlich polemisch gesagt, religiösen oder metaphysischen Spekulationen – ließe sich auch herleiten, ab wann einem menschlichen Wesen das Recht auf Leben zugesprochen werden könne. Für ein Recht auf Leben müsse demnach logisch ein Interesse am „weiteren Leben“ vorhanden sein.<sup>35</sup> Die *notwendige Bedingung* dafür wiederum – ja, um überhaupt ein Interesse an etwas zu haben – bestehe darin, über *Bewusstsein* zu verfügen. In Bezug auf das für das Lebensrecht relevante Interesse am Überleben müsse darüber hinaus noch die *hinreichende Bedingung* erfüllt sein, dass die *dann* moralisch relevante Person entweder einen „ausdrücklichen Überlebenswunsch“ hege oder einen Wunsch, welcher Überleben impliziere.<sup>36</sup>

„Ein zehnjähriges Kind etwa hat in diesem Sinn ohne Zweifel ein Überlebensinteresse. Denn es hat beispielsweise den Wunsch, seine nächsten Ferien auf einem Bauernhof zu verbringen, was ohne sein Überleben nicht möglich wäre. Hat aber auch ein Neugeborenes in diesem Sinn ein Überlebensinteresse? Wohl kaum; denn ein Neugeborenes hat offenbar noch keine Wünsche hinsichtlich seiner Zukunft – Wünsche also, für deren Erfüllung sein Überleben erforderlich wären.“<sup>37</sup>

Die hinreichende Bedingung könne dabei „[n]ach wissenschaftlicher Erkenntnis [...] im Laufe des ersten Lebensjahres – jedoch in keinem Fall vor Beginn des vierten Lebensmonats“ erfüllt sein, weshalb,

---

*Erfahrung und religiöse Überzeugungen*, Audi, *Religion, Wissenschaft und philosophischer Naturalismus* und Nagel, *Geist und Kosmos*.

<sup>32</sup> Hoerster, *Wie schutzwürdig ist der Embryo?*, 20.

<sup>33</sup> Hoerster, *Neugeborene und das Recht auf Leben*, 12. Ich referiere in diesem Kapitel primär die dann mit Habermas in Bezug auf ihre Konsequenzen kritisierte liberale Position und gehe deswegen nicht auf alle nach meinem Erkenntnisstand benennbaren argumentativen Probleme bei der Wiedergabe ein. Jedoch erscheint es mir hier erkenntnisreich und relevant zu sein, darauf hinzuweisen, dass der bei Hoerster erkennbare metaethische *Individualismus*, das Vorurteil zugunsten *des Einzelnen*, dem empiristischen Anspruch *widerspricht*. Es ist aus einer rein empiristischen Perspektive *nicht* ersichtlich, wieso die Interessen des Individuums und nicht zum Beispiel die einer Gruppe ein normativ angemessener Ausgangspunkt moralischer Reflexion sein sollen.

<sup>34</sup> Hoerster, *Neugeborene und das Recht auf Leben*, 20.

<sup>35</sup> Hoerster, *Neugeborene und das Recht auf Leben*, 12.

<sup>36</sup> Hoerster, *Neugeborene und das Recht auf Leben*, 14.

<sup>37</sup> Hoerster, *Neugeborene und das Recht auf Leben*, 14.

konservativ betrachtet, mit Ende des dritten Monats nach der Geburt das Recht auf Leben zugesprochen werden solle.<sup>38</sup>

Dass in unserem positiven Recht *dennoch* ein *allgemeines* Recht auf Leben kodifiziert ist, welches nicht erst ab dem vierten Monat gilt, sei nach Hoerster nicht aus intrinsischen Erwägungen, beispielsweise mit Bezug auf die Menschenwürde, richtig, sondern vielmehr pragmatisch klug, denn „[m]an kann [...] einem Kind nicht ohne weiteres ansehen, ob dieses Kind einige Tage oder gar Wochen vor oder nach der Vollendung des dritten Lebensmonats steht“.<sup>39</sup> Ein der *ex hypothesi* philosophisch aufgeklärten Argumentation unmittelbar entlehntes Lebensrecht ab dem vierten Monat „[gefährdet] auch ältere Kinder real“, weswegen auf diese Art ähnlich zu aus Vorsicht festgelegten, doch eigentlich zu niedrigen Geschwindigkeitsbeschränkungen auf unsicheren Straßenabschnitten, ein durch *Klugheitserwägungen* bedingter „Sicherheitsrahmen“ kodifiziert werde, ein Lebensrecht mit der *buchstäblich offensichtlichen* Geburt.<sup>40</sup>

Und wenn, um auch die Situation des Lebensendes in den Blick zu nehmen, eine Person angesichts von schwerer Krankheit und Leid kein Interesse mehr an ihrem Weiterleben habe, so sei es dann letztlich *nur noch* religiös-ideologisch motiviert, bei aktiver Sterbehilfe von einem moralischen Tabu zu sprechen. Denn, indem das faktische Interesse am Überleben nicht mehr gegeben sei, entfalle zugleich auch die moralische Notwendigkeit der Achtung des konkreten Lebensrechts der jeweiligen Person.<sup>41</sup>

Es mag sich nun die Frage eröffnen, über welchen Grund eine Person *in liberaler Sicht* der Dinge verfüge, das Recht *des Anderen* auf Leben anzuerkennen und dementsprechend aus Pflicht ihm gegenüber zu handeln. Begründungstheoretisch gesagt, folgt aus dem schieren Sein eines Interesses noch kein Sollen, das bedeutet die Achtung des Interesses, – und moralpsychologisch aus der Begründung noch keine Handlungsmotivation. Auch die Begründung dafür, sich aus Pflicht entsprechend der Rechte des Anderen zu verhalten, rechtfertigt sich nach Hoerster wiederum durch Eigeninteresse.<sup>42</sup>

---

<sup>38</sup> Hoerster, *Neugeborene und das Recht auf Leben*, 22, 113. Die Tatsache, dass ein Neugeborenes vor dem vierten Monat nach Wasser dürstet zum Beispiel, begründe kein Lebensrecht, da dieser Wunsch nicht über die „unmittelbare Zukunft“ hinausreiche. Dass aber ein Wunsch über die „unmittelbare Zukunft“ hinausreiche, sei aber deswegen relevant für das Recht auf Leben, da begriffslogisch für das Interesse am Überleben ein Wunsch vorhanden sein müsse, der *nur durch das Überleben* befriedigt werden könne (Hoyerster, *Neugeborene und das Recht auf Leben*, 15).

Ferner könne nicht argumentiert werden, dass ein Neugeborenes, wenn es am Leben bliebe, diverse Wünsche entwickle, die das Überleben notwendig machten, sodass ihm rückwirkend ein Recht auf Leben zugesprochen werden könne, denn „[e]s wird nämlich ein späteres Überlebensinteresse des Neugeborenen, falls das Neugeborene als Neugeborenes getötet wird, überhaupt nicht geben. [...] Während durch die Tötung etwa eines Zehnjährigen ein bestehendes Überlebensinteresse eindeutig *verletzt* wird, wird durch die Tötung eines Neugeborenen lediglich die künftige *Entstehung* eines Überlebensinteresses *verhindert*. [...] In einer interessenorientierten Sichtweise kann außerdem zwischen der Verhinderung eines künftigen Überlebensinteresses durch *Empfängnisverhütung* und durch *Tötung* kein grundsätzlicher Unterschied erblickt werden. In beiden Fällen gibt es nämlich weder gegenwärtig noch zukünftig irgendein Wesen, das sich über die betreffende Handlung beklagen könnte“ (Hoyerster, *Neugeborene und das Recht auf Leben*, 18 f.). Letzteres ist gleichwohl, meines Erachtens nach, allein schon deswegen ein falscher Vergleich, da mit der Empfängnis letztlich die *Veranlagung* für menschliches Leben, wenn man es noch nicht als solches bezeichnen möchte, geschaffen ist.

<sup>39</sup> Hoerster, *Neugeborene und das Recht auf Leben*, 23.

<sup>40</sup> Hoerster, *Neugeborene und das Recht auf Leben*, 24.

<sup>41</sup> Hoerster, *Sterbehilfe im säkularen Staat*.

<sup>42</sup> Hoerster, *Sterbehilfe im säkularen Staat*, 13.

„Jeder einzelne von uns nimmt ja nicht zuletzt deshalb die mit einem sozialmoralisch und rechtlich institutionalisierten Recht auf Leben verbundene Pflicht auf sich, weil er selbst ein starkes Interesse an seinem Überleben hat und somit selber von dieser Institutionalisierung profitiert“.<sup>43</sup>

Indem Person *A* aus Pflicht dem Recht von *B* entsprechend handelt, stützt *A* die Institution des allgemeinen Grundrechts, durch die auch *A* dahingehend profitiert, dass die Institution wiederum *As* Rechte garantiert.<sup>44</sup>

Was folgt daraus für die Regulierung der von Habermas im Zuge seines *religious turn* kritisierten Verfahren wie der Präimplantationsdiagnostik oder des *genetic enhancement*? Diese seien letztlich insofern *moralisch unproblematisch*, als keinerlei Interessen durch sie tangiert seien – wenn überhaupt, dann die Interessen der werdenden Eltern. Explizit bezieht Buchanan in der Hinsicht Position, dass es keinen qualitativen Unterschied zwischen genmanipulativen *enhancement*-Verfahren einerseits und zum Beispiel der Einführung von neuen Technologien, wie des Computers in den Arbeitsprozess der meisten Berufe, gebe.<sup>45</sup> Die Annahme einer solchen moralisch relevanten Position sei letztlich nur religiös-ideologisch inspiriert. Die einzig moralisch gewichtige Fragestellung sei die nach der fairen Verteilung des Zugangs zu eben solchen, wofür sich ein an das Differenzprinzip angelehnter Schlüssel empfehle, nach dem die Verteilung zum einen möglichst effektiv sein solle, zum anderen gleichwohl den am schlechtesten Gestellten immer noch den größten Vorteil im Vergleich zu allen anderen Verteilungsoptionen bieten müsse.<sup>46</sup>

#### 4. Zu den Grenzen liberaler Vernunft

Gordon übte an Habermas' Interesse am epistemischen Potential religiöser Semantik in der Hinsicht Kritik, dass eine aufgeklärte Normbegründung sich im Vergleich zu vormodernen Formen der Rechtfertigung dessen, was gelten solle, durch eine „dissolution of the sacred“ auszeichne.<sup>47</sup> Exemplarisch

---

<sup>43</sup> Hoerster, *Sterbehilfe im säkularen Staat*, 13.

<sup>44</sup> Man beachte die meines Erachtens folgerichtigen kontraintuitiven Implikationen einer solchen Position. Wenn zum Beispiel ein religiöser Fundamentalist ein Flugzeug mitten in einer Innenstadt abstürzen ließe, um als Märtyrer in den Himmel zu gelangen, so beginge er mit dieser Tat keine moralische Verfehlung, da er selbst kein Interesse am Leben mehr hätte und die für Moral konstitutive *do-ut-des*-Beziehung aufgekündigt habe. Übrigens wäre natürlich globale Gerechtigkeit dadurch kaum zu begründen sowie auch keine intergenerationale Gerechtigkeit. Das hier auftretende Trittbrettfahrerproblem löst Hoerster (Hoerster, *Ethik und Interesse*, 202) dadurch, anzunehmen, dass moralisch disponierte Subjekte deswegen nicht opportunistisch handeln würden, da sie zugleich auch ein Interesse an der Bewahrung ihrer Identität als fairer Kooperationspartner hätten. Dies jedoch weiß in der Hinsicht nicht zu überzeugen, als es den Interessenbegriff so extensiv verwendet, dass er im Grunde genommen leer wird beziehungsweise auf doch *andere* moralische Größen als das schiere Eigeninteresse verweist. *Selbst theorie-immanent* ist es nicht überzeugend, da sich die Frage stellt, wieso eigeninteressierte Personen eine Identität ausbilden, welche ihren Interessen widerspricht. „[D]er rationale Umgang mit den Konsequenzen eines Verhaltens, das nach Voraussetzung irrational ist, erklärt nicht, wie es zu diesem Verhalten (als dem Ergebnis der vorgängigen Internalisierung einer Verhaltensnorm) überhaupt kommt: man kann sich zu einem irrationalen Verhalten nicht rational entschließen“ (Habermas, *Faktizität und Geltung*, 409 f.).

<sup>45</sup> Buchanan, *Beyond humanity?*, 39–44.

<sup>46</sup> Buchanan, *Beyond humanity?*, 274.

<sup>47</sup> Gordon, *Contesting Secularization*, 184.

für eine solche Loslösung vom Heiligen stellte ich primär Hoersters Sozialethik bezüglich deren Anwendung auf bioethische Fragen vor, da diese es sind, welche für Habermas den Ansatzpunkt seiner Beachtung des auch für eine postsäkulare Gesellschaft inspirativen Gehaltes von religiösen Motiven sind. Dies soll im Folgenden dargestellt sowie hinsichtlich der These Gordons diskutiert werden, dass man durch einen solchen Zugriff auf religiöse Semantik, wie Albert polemisch formulierte, „der Aufklärung in den Rücken“ falle.<sup>48</sup> Zur Widerlegung dieser Behauptung beziehe ich mich dann wieder auf die Vergleichskategorien zwischen autoritärer und humanistischer Ethik im Anschluss an Fromm.

#### 4.1 Sozialphilosophische Grundlagen von Habermas‘ Bezug auf das epistemische Potential religiöser Semantik

Habermas‘ Hinweis auf das moralisch-ethische Erkenntnisreservoir, welches sich in den Religionen vorfinde, begründet sich durch die Annahme, gewisse bio- und medizintechnologische Entwicklungen würden das Potential bergen, „das normative Projekt der Moderne“ ins Kippen zu bringen. Um diese Positionierung nachzuvollziehen, ist es hilfreich, sich zunächst Habermas‘ *evolutionäre Sozialphilosophie* und insbesondere die darin eingebettete Konzeption von Modernisierung zu vergegenwärtigen.

Habermas‘ Sozialtheorie versteht Vergesellschaftung primär als einen kommunikativen Prozess: Gesellschaft beginnt dort, wo Menschen koordiniert zusammen handeln und Koordination bedarf der Kommunikation. Soziale Evolution lässt sich daran anschließend als ein Prozess der sukzessiven Ausweitung von gelingenden Verständigungsprozessen darüber verstehen, wie soziales Handeln zu koordinieren sei.<sup>49</sup>

Ferner schließt sich Habermas Autoren wie Émile Durkheim in der Hinsicht an, dass in archaischen Gesellschaften Moral, Recht, Sitte, Welterklärung und so weiter Teilelemente eines *sakralen* Gesamtzusammenhangs waren, der sich vor allen Dingen in Form ritueller Praktiken äußerte. Durch fortwährende Verständigung über das, was da eigentlich rituell praktiziert wurde, wurde eine Versprachlichung des Sakralen in Gang gesetzt, in dessen Vollzug dieses zuerst durch den Mythos, dann die Religion, dann die Metaphysik und schließlich durch das nachmetaphysische Denken aufgehoben wurde.<sup>50</sup>

Habermas‘ Konzeption der Moderne bezeichnet daraufhin einen Wendepunkt im Prozess der Versprachlichung des Sakralen, bei dem eine *deutliche Differenzierung* von sprachlich erzeugten Weltbezügen erkennbar wird.<sup>51</sup> So entstehen zum Beispiel mit Beginn der Neuzeit eigenständige empirische Naturwissenschaften, welche Erklärungen darüber entwickeln, was in der *äußeren Welt* geschieht. Daneben formiert sich eine postkonventionelle Form der Moral und politische Normrechtfertigung, die

---

<sup>48</sup> Albert, *Vorwort*, iii.

<sup>49</sup> Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie I*, 136 f. Vgl. Kanngießer, *Sprachliche Universalien und diachrone Prozesse*, 278.

<sup>50</sup> Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns II*, 74–127; Habermas, *Faktizität und Geltung*, 178; Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie I*, 140 f. Vgl. Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*.

<sup>51</sup> Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns I*, 15 f.

unabhängig von metaphysisch starken quasikosmologischen Vorstellungen versucht, eine allgemein akzeptierbare normative Ordnung für die *soziale Welt* des Zusammenlebens zu begründen.

Zu bemerken ist gleichwohl, dass *das Sakrale durch Modernisierung nicht gänzlich verloren geht*, sondern ebenfalls im Zuge von Verständigung reflexiv *aufgehoben* wird. Wenn Habermas dementsprechend im Zuge einer Darstellung der Versprachlichung des Sakralen ausführt, dass die „*ban-nende Kraft des Heiligen zur bindenden Kraft*“ von sprachlicher Verständigung übergehe, so hefte sich dadurch das Sakrale, wie es Fromm in seiner Darstellung humanistischer Ethik entfaltet, fortan an das Subjekt, dem gegenüber Normen nun begründet werden müssen.<sup>52</sup> Ideen, wie die Würde des Menschen, sind dann historischer Ausdruck dieser Sakralisierung der Person. Eine „*dissolution of the sacred*“ könne es auch für eine moderne Moral und ein modernes Recht dagegen nicht geben, da „*die Autorität des Heiligen nicht ersatzlos entfallen [kann], denn die Sollgeltung der Normen muß sich auf etwas stützen, das die Willkür privater Rechtspersonen binden, vertragsschließende Parteien verpflichten kann*“.<sup>53</sup>

Als Voraussetzung zum Verständnis meines Einwands gegen die Kritik an Habermas' Thematisierung des epistemischen Potentials religiöser Rede müssen des Weiteren noch speziellere Aspekte aus dessen Sozialphilosophie Erwähnung finden: Neben den sich im Zuge von Modernisierung stetig ausweitenden Verständigungsprozessen entwickeln sich ferner aus zweckrationalen Erwägungen (bereits in leicht komplexen Gesellschaften) die *Systeme* von Administration und Ökonomie und treten neben die Lebenswelt, welche Ort eben jener Verständigung ist. Dies aber ist – trotz der damit verbundenen Effektivität und sozialintegrativen Entlastung der Gesellschaft – *keine normativ unbedenkliche Entwicklung*, da diese Systeme dergestalt operieren, dass sie die Lebenswelt mit ihren funktionalen Imperativen zu kolonialisieren drohen und dadurch die Bedingungen der Möglichkeit für Verständigung hemmen bis aussetzen können; man denke hierfür an Phänomene wie die stetige Ökonomisierung der Medienlandschaft mit der zugleich eine zunehmende Informationsselektion nach wirtschaftlichen Motiven einhergeht.<sup>54</sup>

Darüber hinaus kann die Rationalisierung in den unterschiedlichen Welten *unterschiedlich schnell* fortschreiten. Eine technisch hoch entwickelte Gesellschaft zum Beispiel verfügt offensichtlich über einen relativ hohen Rationalisierungsgrad in Bezug auf ihr Wissen über die äußere Welt, welches sie technisch-instrumentell verwertet. Dies bedeutet aber keinesfalls, dass sie sich hinsichtlich ihrer normativen Ordnung nur im Geringen den Anforderungen einer humanistischen Ethik angenähert hat, die sich durch ein hohes Maß an Verständigung über soziale Normen auszeichnet.

---

<sup>52</sup> Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns II*, 119.

<sup>53</sup> Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns II*, 121.

<sup>54</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, 415–435.

## 4.2 Das in bio- und medizintechnologischen Entwicklungen enthaltene Gefährdungspotential für das „normative Projekt der Moderne“

Was nun an einigen bio- und medizintechnologischen Entwicklungen problematisch erscheint, ist, dass sie entweder bereits derart fortgeschritten sind oder sich eine Weiterentwicklung abzeichnet, welche zentrale Rahmenbedingungen einer modernen Moral und eines modernen Rechts unterläuft. Gleichwohl kann die Eindämmung dieses Gefährdungspotentials nicht mit Hilfe des begrifflichen und argumentativen Instrumentariums liberaler Vernunft normativ angemessen bearbeitet werden, wofür zwei Variablen im Anschluss an die soeben dargestellten sozialphilosophischen Ausführungen ausgemacht werden können: Zum einen scheint sich die Rationalisierung der äußeren Welt und die mit ihr einhergehende Ausweitung der Handlungsspielräume des technisch Machbaren *schneller entwickelt* zu haben, als die Rationalisierung der sozialen Welt darauf reagieren konnte. Zum anderen gehen mit der Expansion der technologischen Möglichkeiten *ökonomische Interessen* einher, welche im Sinne einer Kolonialisierung der Lebenswelt die verständigungsorientierte Beratung über normativ angemessene Regelungen unter Zeitdruck setzen; „wenn dieses oder jenes nicht zugelassen werde, sei dies ein Standortnachteil“, ist eine nicht selten geführte Argumentation zugunsten der Liberalisierung von den problematisierten Verfahren.<sup>55</sup>

Doch es stellt sich im Anschluss an Hoerster oder Buchanan die Frage, wieso von einem normativen Defizit in Bezug auf die Liberalisierung derartiger Prozeduren zu sprechen sei, denn letztlich werden mit ihnen keine Interessen lebender Menschen verletzt – ja, sie werden vielleicht sogar befördert. Allerdings: Die Wahrung der *eine humanistische Ethik konstituierenden* Wertbezüge von Selbstzwecklichkeit und Autonomie, so der Einwand Habermas', erfordere nicht nur, meiner freien Formulierung nach, die Sakralisierung der jetzt lebenden, sich selbstbewussten Personen mit faktischen Interessen, sondern muss in der Hinsicht *expansiver* ausfallen, dass es zugleich auch einer Achtung der „*Unverfügbarkeit* des naturwüchsigen Modus ihrer leiblichen Verkörperung“ bedürfe.<sup>56</sup>

Die Begründung dieser Position verfährt eingedenk potentiell vorzubringender Einwände gegen Kontinuitätsargumente, wie es bei Hoerster explizit geschieht, in der Hinsicht geschickter, als sie mit der Frage ansetzt, was der Fall wäre, wenn eine vor der Geburt systematisch selektierte oder genetisch veränderte Person als Teilnehmerin in die soziale Welt eintritt.<sup>57</sup> Autonomie verwirklicht sich in dieser Welt *in den Bereichen von Moral, Demokratie und Recht* unter anderem dadurch, *verantwortlich* handeln zu können. Hier könnte nun aber der Fall eintreten, dass eine wie auch immer genetisch veränderte

---

<sup>55</sup> Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, 96–105; Habermas, *Einleitung zum Band 1000 der edition suhrkamp*.

<sup>56</sup> Habermas, *Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, 41. Vgl. dazu auch Habermas, *„Ich selber bin ja ein Stück Natur“ - Adorno über die Naturverbundenheit der Vernunft*.

<sup>57</sup> Vgl. Hoerster, *Neugeborene und das Recht auf Leben*, 18 f.

Person die Verantwortung für ihr Handeln gegebenenfalls aufgrund sie prägender genetischer Prädispositionen an die Entscheider über eben diese weiterleitet. Somit werde jedoch die Möglichkeit der Zuschreibung individueller Verantwortung, zum Beispiel im Strafrecht, verunmöglicht.

Ferner realisiert sich Autonomie *in Fragen des guten Lebens* dadurch, *man selbst sein zu können*, das bedeutet sein Leben nach selbst gewählten Regeln und Praktiken führen zu können und so eine eigene Identität auszubilden. In diesem Bereich ethischer Selbstreflexion wird das normative Defizit der problematisierten Verfahren meines Erachtens besonders deutlich, denn, so Habermas, es gehöre zu den *notwendigen Bedingungen* von ethischer Autonomie, sich im Sinne Kierkegaards als *in die Welt geworfen* zu verstehen.<sup>58</sup> Wieso ist dies der Fall? Allein intuitiv weckt das folgende an den thematisch passenden Film *Billy Elliot* angelehnte Fallbeispiel den Eindruck eines moralisch relevanten Unterschieds: Einerseits liege der Fall vor, dass Billys Vater unmusikalisch ist und deswegen mit Hilfe genmanipulativer Eingriffe die Option ausschaltet, dass Billy ein Interesse am Ballett entwickelt. Daraufhin muss Billy sich vielleicht irgendwann damit abfinden, dass ihm eine existentiell wichtige Art und Weise der Persönlichkeitsentwicklung *versperrt* bleibt – und dies allein aufgrund der arbiträren Vorlieben *Anderer*. Andererseits existiere der Fall, dass Billy in einem unmusikalischen Umfeld aufwächst, feststellt, über Interesse am Ballett zu verfügen, und dann dieses, möglicherweise auch gegen das Unverständnis und den Widerwillen seines Vaters, verfolgt. *In Bezug auf die konzeptuelle Differenzierung zwischen autoritären und humanistischen Ethiken* systematisch gesprochen und zu den entwickelten Vergleichskategorien zurückkehrend handelt es sich beim ersten Fall um die Verunmöglichung einer Identitätsausprägung entsprechend des ( $\bar{\beta}$ ) arbiträren, ( $\bar{\gamma}$ ) heteronomen Willens anderer, ohne eine vernünftige Konsensunterstellung, bei der sich Billy letzten Endes als Teil einer asymmetrischen Beziehung erfährt, in der die Bedingung seiner persönlichen Entwicklungsmöglichkeiten zum ( $\bar{\alpha}$ ) Zweck Anderer autoritär gesteuert werden. Beim zweiten Fall dagegen sind die Rahmenbedingungen der autonomen Selbstentfaltung erhalten geblieben, auch wenn natürlich hier in Bezug auf Aspekte wie den sozioökonomisch verursachten familiären Druck, den Billy erfährt, ebenfalls moralische Defizite bestehen.

Der nicht selten erhobene Einwand, es sei der Normalfall, dass man mit seiner Herkunft und insbesondere seinem Elternhaus hadere, können, meines Erachtens, nicht als Gegenargument zu Habermas' Bedenken angebracht werden.<sup>59</sup> *Ganz im Gegenteil* unterstützt er vielmehr dessen Sichtweise, dass eine genetische Programmierung eines ungeborenen Kindes enorme Probleme für dessen Selbstverständnis mit sich bringe, insofern als *bereits* die möglicherweise autoritäre Prägung im Zuge der Primärsozialisation offensichtlich normativ defizitär sein kann, derer es ja noch der *genetischen Zementierung* mangelt.

Was Habermas nun andenkt ist, dass für eine normativ angemessene Regelung bio- und medizintechnologischer Verfahren auf religiöse Motive zurückgegriffen werden kann, deren inspirativer Gehalt dann in einem rationalen Diskurs zu deliberieren ist. Für das genannte Fallbeispiel exemplarisch:

---

<sup>58</sup> Habermas, *Begründete Enthaltbarkeit*.

<sup>59</sup> Buchanan, *Beyond humanity?*, 5.

„Es macht offensichtlich einen Unterschied, ob wir die genetische Ausstattung als Ergebnis eines Zufallsprozesses der Natur oder als Teil eines ‚verborgenen‘ Plans oder religiös als Gnade, als Bestimmung Gottes begreifen. Solche Interpretationen prägen das Bewußtsein von Freiheit, mit dem Personen ihre alltäglichen Handlungen ausführen. Wie sollte dieses Bewußtsein unberührt bleiben von dem Wissen, daß beim Design des eigenen Genoms weder der Zufall der Natur noch Gottes Vorsehung die Hand im Spiel hatte, sondern ein *peer*.“<sup>60</sup>

Anders als Gordon beanstandet, ist folglich Habermas‘ Bezug auf die Religion nicht regressiv motiviert, sondern zum einen durch die Aufhebung religiöser Gehalte im Vollzug eines rationalen Diskurses und zum anderen durch das Erkenntnisinteresse der Bewahrung des „normativen Projekts der Moderne“ *progressiv*.<sup>61</sup> Sowohl *Absicht* als auch *Methode* sind im Einklang mit dem, was Fromm als humanistisch bezeichnet, denn der Verweis auf religiöse Motive wie der „Unantastbarkeit menschlichen Lebens“ begründet sich dadurch, diejenigen Rahmenbedingungen für zukünftig in die soziale Welt Eintretende zu erhalten, in denen sie sich autonom die sie leitenden moralischen, rechtlichen und ethischen Regeln geben können.

Wieso deutet Habermas nun auf die Religion als relevante epistemische Ressource? Letztlich basiert dies auf der von ihm vertretenen und empirisch nicht unbegründeten Hypothese, dass Religionen unter anderem Versuche der Versprachlichung des Sakralen sind. In diesem Sinne haben sie bereits eine gewisse epistemologische Vorarbeit in Bezug auf die Klärung dessen geleistet, was normativ gelten solle, derer sich das nachmetaphysische Denken in einem Lernprozess zuwenden kann.<sup>62</sup> Sofern diese Aufhebung dabei in einem „herrschaftsfreien Diskurs“ erfolgt, scheint zugleich die Gefahr gebannt, ins Autoritäre und Heteronome abzuweichen.

Für eine an Habermas‘ affirmativen Bezug auf das epistemische Potential religiöser Semantik ansetzende Kritik bedeutet dies, dass diese sich nicht an vermeintlich vorhandenen „archaischen Gefühlsresten“ abarbeiten kann, sondern die angesprochenen Bedenken bezüglich des Gefährdungspotentials gewisser bio- und medizintechnologischer Verfahren *um einer humanistischen Ethik Willen* zumindest zur Kenntnis nehmen muss.<sup>63</sup> Was impliziert Habermas‘ Befürchtung einer liberalen Eugenik ferner für den Politischen Liberalismus, wenn man die Rahmung des Sammelbands bedenkt, welche Grenzen Ethik habe beziehungsweise welche Grenzen sie in Erinnerung rufen sollte? Zum einen wird deutlich, dass, in Abwandlung des Böckenförde-Diktums formuliert, der Politische Liberalismus von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht begründen kann, zum Beispiel von der Existenz autonomer Subjekte, die

---

<sup>60</sup> Habermas, *Die geklonte Person wäre kein zivilrechtlicher Schadensfall*, 254.

<sup>61</sup> Vgl. Schmidt, *Austauschbarkeit und Übersetzung*, 138.

<sup>62</sup> Wem diese Begründung des Bezugs auf Religion sozialtheoretisch zu voraussetzungsreich ist, der mag vielleicht davon überzeugt werden, dass augenscheinlich ein nicht unerheblicher Teil von doch halbwegs vernünftigen Menschen zu existieren scheint, die religiöse Überzeugungen haben. Und da sie halbwegs vernünftig zu sein scheinen, kann man in einem Überlegungsgleichgewicht (ihrer Meinung nach) wohlüberlegte Urteile in Bezug auf ihre allgemeine Akzeptierbarkeit in praktischen Fragen überprüfen. Im Effekt liefe es auf einen denselben Lernprozess hinaus, welchen Habermas vorschlägt.

<sup>63</sup> Habermas, *Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, 49.

sich auch als solche identifizieren können. Demnach muss er sich dieser Grenzen seiner Begründungsleistung bewusst sein, insbesondere dort, wo es im Politischen bei Fragen von Anfang und Ende des menschlichen Lebens, wer relevante Subjekte sind und, was ein würdiges Leben ausmache, um diese Voraussetzungen geht. Nicht nur sollte er hier leisten zu sagen, was im Politischen sein soll, sondern auch, was zum Beispiel angesichts des vielleicht technisch Machbaren aus normativen Gründen nicht sein sollte und wo damit die Grenzen seines Geltungsbereichs liegen.

## Literatur

- Adorno, Theodor W., *Studien zum autoritären Charakter*, Frankfurt am Main 1995 [1950].
- Albert, Hans, *Vorwort*, in: Albert, Hans (Hg.), *Kritik des theologischen Denkens*, Berlin 2013, iii.
- Alston, William P., *Religiöse Erfahrung und religiöse Überzeugungen*, in: Jäger, Christoph (Hg.), *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn 1998, 303–316.
- Arendt, Hannah, *Macht und Gewalt*, München 1970.
- Audi, Robert, *Religion, Wissenschaft und philosophischer Naturalismus*, in: Schmidt, Thomas M./Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.), *Religion und Kulturkritik*, Darmstadt 2006, 85–97.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Grundrechte als Grundsatznormen. Zur gegenwärtigen Lage der Grundrechtsdogmatik*, in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang (Hg.), *Staat, Verfassung, Demokratie. Studien zur Verfassungstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt am Main 1991, 159–199.
- Buchanan, Allen E., *Beyond humanity? The ethics of biomedical enhancement*, Oxford 2011.
- Casanova, José, *Religion Challenging the Myth of Secular Democracy*, in: Christoffersen, Lisbet/Iversen, Hans Raum/Petersen, Hanne/Warburg, Margit (Hg.), *Religion in the 21st Century. Challenges and Transformation*, Surrey 2010, 19–36.
- Durkheim, Émile, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Berlin 2017 [1912].
- Forst, Rainer, *Noumenale Macht*, in: Forst, Rainer (Hg.), *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*, Berlin 2015, 58–81.
- Forst, Rainer, *Zum Begriff eines Rechtfertigungsnarrativs*, in: Forst, Rainer (Hg.), *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*, Berlin 2015, 85–101.
- Fromm, Erich, *Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie*, Stuttgart 1980 [1947].
- Gardbaum, Stephen, *The "Horizontal Effect" of Constitutional Rights*, in: *Michigan Law Review* 102 (2003), 387–459.
- Gordon, Peter E., *Between Christian Democracy and Critical Theory: Habermas, Böckenförde, and the Dialectics of Secularization in Postwar Germany*, in: *Social Research* 80 (2013), 173–202.
- Gordon, Peter E., *Critical Theory between the Sacred and the Profane*, in: *Constellations* 23 (2016), 466–481.
- Gordon, Peter E., *Contesting Secularization. The idea of a normative deficit of modernity after Max Weber*, in: Nord, Philip/Guenther, Katja/Weiss, Max (Hg.), *Formations of Belief. Historical approaches to religion and the secular*, Princeton 2019, 184–201.
- Habermas, Jürgen, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt am Main 1973.
- Habermas, Jürgen, *Einleitung zum Band 1000 der edition suhrkamp*, in: Habermas, Jürgen (Hg.), *Kleine Politische Schriften I-IV*, Frankfurt am Main 1981, 411–441.
- Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns I. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt am Main 1981.

- Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main 1985.
- Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns II. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt am Main 1987.
- Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main 1992.
- Habermas, Jürgen, *Die geklonte Person wäre kein zivilrechtlicher Schadensfall*, in: Habermas, Jürgen (Hg.), *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt am Main 1998, 253–256.
- Habermas, Jürgen, *Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Der Streit um das ethische Selbstverständnis der Gattung*, in: Habermas, Jürgen (Hg.), *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main 2005, 34–125.
- Habermas, Jürgen, *Begründete Enthaltensamkeit. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem "richtigen Leben"?*, in: Habermas, Jürgen (Hg.), *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main 2005, 11–33.
- Habermas, Jürgen, *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie*, in: Habermas, Jürgen (Hg.), *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005, 216–257.
- Habermas, Jürgen, *"Ich selber bin ja ein Stück Natur" - Adorno über die Naturverbundenheit der Vernunft. Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Unverfügbarkeit*, in: Habermas, Jürgen (Hg.), *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005, 187–215.
- Habermas, Jürgen, *Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den "öffentlichen Vernunftgebrauch" religiöser und säkularer Bürger*, in: Habermas, Jürgen (Hg.), *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005, 119–154.
- Habermas, Jürgen, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, in: Habermas, Jürgen (Hg.), *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005, 106–118.
- Habermas, Jürgen, *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, in: Reder, Michael/Schmidt, Josef (Hg.), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main 2008, 26–36.
- Habermas, Jürgen, *Versprachlichung des Sakralen. Anstelle eines Vorworts*, in: Habermas, Jürgen (Hg.), *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin 2012, 7–18.
- Habermas, Jürgen, *Auch eine Geschichte der Philosophie I. Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, Berlin 2019.
- Habermas, Jürgen, *Auch eine Geschichte der Philosophie II. Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Berlin 2019.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main 2014 [1807].
- Hoerster, Norbert, *Neugeborene und das Recht auf Leben*, Frankfurt am Main 1995.
- Hoerster, Norbert, *Sterbehilfe im säkularen Staat*, Frankfurt am Main 1998.
- Hoerster, Norbert, *Ethik und Interesse*, Stuttgart 2003.
- Hoerster, Norbert, *Wie schutzwürdig ist der Embryo? Zu Abtreibung, PID und Embryonenforschung*, Weilerswist 2013.
- Kanngießer, Siegfried, *Sprachliche Universalien und diachrone Prozesse*, in: Apel, Karl-Otto (Hg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt am Main 1976, 273–393.
- Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Berlin 1911 [1785].
- Korsgaard, Christine M., *The sources of normativity*, Cambridge 1996.

- Lafont, Cristina, *Religion and the public sphere. What are the deliberative obligations of democratic citizenship*, in: *Philosophy & Social Criticism* 35 (2009), 127–150.
- Landwehr, Claudia, *Democratic Meta-Deliberation: Towards Reflective Institutional Design*, in: *Political Studies* 63 (2015), 38–54.
- Maus, Ingeborg, *Sinn und Bedeutung von Volkssouveränität in der modernen Gesellschaft*, in: *Kritische Justiz* 24 (1991), 137–150.
- Nagel, Thomas, *Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist*, Berlin 2013.
- Platon, *Euthyphron*, Göttingen 2013.
- Rawls, John, *Political Liberalism*, New York 1993.
- Rawls, John, *A theory of justice*, Oxford 1999.
- Rawls, John, *Das Recht der Völker*, Berlin 2002.
- Rawls, John, *Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft*, in: Rawls, John (Hg.), *Das Recht der Völker*, Berlin 2002, 165–218.
- Reiß, Tim, *Diskurstheorie der Demokratie und Religion*, Baden-Baden 2019.
- Schmidt, Thomas M., *Austauschbarkeit und Übersetzung. Philosophie als Vermittler und Interpret von Religion*, in: Arnold, Johannes (Hg.), *Sind Religionen austauschbar? Philosophisch-theologische Positionen aus christlicher Sicht*, Münster 2012, 135–150.
- Schmidt, Thomas M., *Menschliche Natur und genetische Manipulation*, in: Brunkhorst, Hauke/Kreide, Regina/Lafont, Cristina (Hg.), *Habermas-Handbuch*, Stuttgart 2015, 282–291.
- Spinoza, Baruch de, *Theologisch-Politischer Traktat*, Hamburg 1984 [1670].
- Tugendhat, Ernst, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München 2003.