

Postsubstantialistische Subjekte und Universalisierbarkeit

Grundlegungsfragen einer Medienethik

Thomas Hausmanninger

1. Spätmoderne Kontexte

Es gibt keinen voraussetzungslosen Anfang. Alle wissenschaftlich-reflexiven Bemühungen, auch jene der Medienethik, stehen in einem Kontext, der sich im weiteren Sinn als kulturell bestimmen lässt. Erst von ihm aus setzen wir uns auch zur gegenwärtig an Bedeutung gewinnenden Globalität in Beziehung: Niemand beginnt globalisiert oder transnationalisiert. Die wissenschaftliche Reflexion erwächst vielmehr aus dem entsprechenden Bildungsgang der Reflektierenden und ist so im jeweiligen kulturellen Kontext situiert. In diesem werden auch erst die Globalisierungsphänomene als spezifische Verarbeitungen transnationaler Interaktionen wahrnehmbar und wirksam. Mit dem Kontext, zumindest mit einigen für die Aufgabenstellung relevanten Elementen desselben, muss sich die wissenschaftliche Reflexion daher zunächst verständigen. Nur dann kann sie, wenn auch nicht voraussetzungslos, so doch sich ihrer Situietheit bewusst, eigenen Stand gewinnen und sich zu dieser Situietheit reflexiv ins Verhältnis setzen.

Der hier gegebene Kontext ist die späte europäisch-amerikanische Moderne.¹ Ihm ordnen sich die demokratischen Gesellschaften und ihre Grundstrukturen der Trennung von Staat und Gesellschaft sowie der Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Handlungssysteme zu. Man kann den Ursprung dieser Moderne nach wie vor in der – zunächst erkenntnistheoretischen und wissenschaftspragmatischen – neuzeitlichen Wende zum Subjekt dingfest machen, die einen Rationalisierungsschub für die Lebensbewältigung und Lebensorganisation nach sich zieht. Die Übertragung dieser Wende in den politischen Bereich, die *in the long run* zur Einforderung und Institutionalisierung von Mitsprache- und Mitwirkungsrechten führt, und die Fortsetzung der Rationalisierung als Projekt, die Gesellschaft als Ganze nach vernünftigen Prinzipien zu entwerfen und zu organisieren, können dann als eigentlicher Schritt in die Moderne gefasst werden. Epochenschwelle ist entsprechend die Aufklärung. Die entwerfende Vernunft dezentriert und pluralisiert sich gleichwohl zunehmend in Form kontingenter Rationalitäten – ein Prozess, der im 20. Jahrhundert eine vorläufige Spitze erreicht und Hand in Hand mit der Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Handlungssysteme geht. Dies kann als ein Signum der späten Moderne gelten, die sich im genannten Jahrhundert entwickelt.

Der Prozess hat eine Linie, die eine Etikettierung mit dem Begriff Moderne bis in die Gegenwart legitimiert. Mit der Wende zum Subjekt nimmt der lange Gang einer Aufkündigung der Metaphysik ihren Anfang, der dann zunächst in eine Differenzierung des Vernünftigen und schließlich zur Entsubstantialisierung und Dezentrierung der Ver-

¹ Zur genaueren Spezifizierung dieser Sichtweise vgl.: Hausmanninger, Thomas (1997): Sozialethik als Strukturenethik. In: Höhn, Hans-Joachim (Hrsg.): Christliche Sozialethik interdisziplinär, Paderborn, S. 59-88.

nunft überhaupt führt. Für diesen Zusammenhang relevant ist dabei in erster Linie die Verabschiedung der Möglichkeit von metaphysischer Ontologie, die im 17. Jahrhundert durch Goclenius von der metaphysischen Theologik unterschieden wird und das Gebiet einer einheitsstiftenden begrifflichen Erfassung der Grundstruktur der Wirklichkeit überhaupt benennt. Eine solche endgültige Erfassung dessen, "was die Welt im Innersten zusammenhält", erscheint zunehmend unmöglicher. Die Basis dafür legt René Descartes, wenn er in den "Prinzipien der Philosophie" rationale wissenschaftliche Welterfassung als Modellbildung beschreibt, die hinreichend erscheint, wenn sie in sich konsistent – also der Struktur der Vernunft des Menschen entsprechend – und mit einem begrenzten Set von Kohärenzen (Experiment, Beobachtung) ausgestattet ist.² Schon Descartes gibt dabei die Unterstellung auf, es könne der wissenschaftlichen Theoriebildung auf diese Weise noch gelingen, das "Ding an sich" zu erfassen. Wissenschaft gerät von hier an zunehmend zur Schaffung rationaler, gleichwohl inkommensurabler Modelle, Theorien und Praxen, für die auch das Wahrheitskriterium der Falsifizierbarkeit immer segmentärer und spezifischer wird: Erst, wenn für ein und dieselbe Detailfrage ein Erklärungsmuster nicht mehr greift oder durch eine bessere Erklärung überboten werden kann, ist dieses Muster falsifiziert. Ergibt sich jedoch auch nur eine leichte Modifikation des Erkenntnisinteresses und daraus ein neues Erklärungsmuster, so können die entsprechenden Muster unangefochten nebeneinander stehen bleiben und als rational legitime Mehrheit gelten.

Auf diesem Weg wird zugleich zunehmend die Vernunft des Vernunftsubjekts entsubstanzialisiert. Hatte Descartes vom Boden der Vernunft aus noch den metaphysischen Aufschwung versucht und hatten dann vor allem die Vertreter des Deutschen Idealismus nach Immanuel Kant – Johann Gottlieb Fichte, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling – in der Vernunft geradezu die Substanz gesehen, aus der sich endgültige, einheitsstiftende Einsichten gewinnen lassen, so löst sich diese Substantialität danach mehr und mehr auf. An die Stelle der einen, in sich konsistenten und mit ideellen Strukturen gesättigten Vernunft treten die vielen, inkompatiblen Rationalitäten. Diese bieten weder selbst eine intelligible Struktur, einen Fundus ewiger Ideen oder teleologischer Ordnungen, noch verweisen sie auf Derartiges. Sie ordnen zwar, doch vorläufig und selbst einem dynamischen Prozess des Werdens und Vergehens unterworfen, in dem alles Materiale kontingent ist. Nicht nur die "Erfahrungswissenschaften" und die Philosophie, sondern alle Wissenschaften werden von diesem Prozess erfasst. Ergebnis ist eine umfassende Kontingentierung der Wirklichkeit und ihrer Erkenntnis sowie schließlich der Subjekte selbst. Nichts hält mehr stand oder vor. Alles erscheint als Konstruktion, die nach ebenfalls konstruierten Kriterien entworfen worden ist und relativ bezugslos neben anderen, nach anderen Kriterien entworfenen Konstruktionen steht. Da die Dinge an sich längst nicht mehr erreichbar sind und Vernunft keinen substanziellen Fundus mehr bildet, aus dem heraus eine endgültige, unhintergehbare Position zu allem möglich wäre, scheinen sich die Konstruktionen nicht mehr zentrieren zu lassen. Dadurch eröffnet sich ein Feld unendlicher, unabschließbarer kontingenter Entwurfsreihen, für die kein Fundament, kein Halt und kein Zusammenschluss in einer höheren Einheit mehr erkennbar ist. Vernunft hat sich in kontingenten Rationalitäten dezentriert.

² Vgl. Descartes, René (1992): Die Prinzipien der Philosophie, 8. Aufl., Hamburg, 4,204.

Zugespißt ausgedrückt findet sich diese Befindlichkeit im französischen Poststrukturalismus, der die Zuordnung von Zeichen und Referenten entgrenzt bzw. als Referenten wieder nur Zeichen sieht, oder in der Postmodernetheorie, die die dezentrierte Vernunft sich nur in wechselnden Anschlüssen "transversal" oder "rhizomatisch" dahinspinnen sieht, ohne dass sie noch über eine transzendente Referenz verfügen würde.³ Alle Konstruktionen sind damit gewissermaßen freitragend: Im sicherungslosen Vakuum der Kontingenz bringen sie allen Inhalt, alle "Substanzialität" als kontingente Größen erst hervor. In diesem Entwicklungsraum wird daher auch das Subjekt kontingent: Es ist nur noch als konkrete Subjektivität, als Individuum, das seinen Entwurf wie der augustini-sche Wille unbegründet, jedoch schon eingeknüpft in die Rhizome des Existierenden besorgt und dabei zugleich eine frei tragende Pluralität von Selbst- und Lebensentwürfen vermehrt.⁴

Die letztgenannte Pluralisierung – gemeinhin als "Individualisierung" beschrieben – bildet das lebensweltliche Pendant der skizzierten Entwicklungen. Nimmt man die erkenntnisleitende Folie von Lebenswelt und System, so stellt die Ausdifferenzierung eigenlogischer Handlungssysteme das zweite gesellschaftsstrukturelle, nämlich systemische Pendant dieser Entwicklungen dar. Insbesondere aus systemtheoretischem Blickwinkel, mit den Begriffen Autopoiesis und Selbstreferenzialität beschrieben, erscheinen die Systemprozesse als gleichfalls plurale, freitragende Prozesse. Umgekehrt stellen die Systemtheorie und andere, die Kontingenz kontingent rekonstruierende bzw. begrifflich modellierende Soziologien in der skizzierten Situation adäquat wirkende wissenschaftliche "Zugänge" zur "gesellschaftlichen Realität" dar. Sie bringen auf den – freilich ebenfalls dann vorläufigen, kontingenten – Begriff, was eben nun einmal so ist, ohne dabei im substanziellen Sinn notwendigerweise so zu sein. Die Struktur der Handlungssysteme und ihrer Prozesse kann dabei auch in dieser zeitadäquaten Sicht durchaus als rational gelten – sie lässt sich als regelförmig erfassen, besitzt eine "Logik" und kann sogar mit "Begründungen" im Sinn des Aufweises der Lückenlosigkeit von Strukturen und Prozessen versehen werden. Doch hebt das die Kontingenz nicht auf und hinter-schreitet sie auch nicht. Prozesse lassen sich *ex post* nachzeichnen, nicht jedoch prognostizieren; rationale Einzelentscheidungen, aus denen sich ein Prozess zusammensetzt und (mit) ergibt, ordnen sich nicht notwendigerweise zu einem rationalen Gesamtmuster; einzelne Prozesse und ihre Überkreuzungen, Interpenetrationen, Konflikte bilden gleichfalls ein Rhizom, für das es keine übergeordnete Grammatik, keine intelligible Sinnstruktur mehr zu geben scheint.

Der Dezentrierung der Vernunft entspricht so die Dezentrierung der Gesellschaft in ihren Handlungssystemen und in der Pluralität individueller Lebensformen. Umgekehrt korrespondiert der gesellschaftlichen Dezentrierung und Pluralisierung die Dezentrierung und Pluralisierung der dennoch rationalen wissenschaftlichen Beschreibung und

³ Vgl. etwa: Derrida, Jacques (1976): Die Schrift und die Differenz. Frankfurt a.M.; Deleuze, Gilles (1992): Differenz und Wiederholung. München; Baudrillard, Jean (1978): Die Agonie des Realen. Berlin; Baudrillard, Jean (1988): Die Simulation. In: Welsch, Wolfgang (Hrsg.): Wege aus der Moderne. Weinheim, S. 153-162; Deleuze, Gilles / Félix Guattari (1977): Rhizom. Berlin; Welsch, Wolfgang (1991): Unsere postmoderne Moderne. Weinheim, 3. Aufl.; Welsch, Wolfgang (1996): Vernunft. Frankfurt a.M.

⁴ Vgl. Goebel, Johannes / Clermont, Christoph (1998): Die Tugend der Orientierungslosigkeit. Berlin, 3. Aufl.; Turkle, Sherry (1999): Leben im Netz. Reinbek.

Reflexion. In dieser Situation finden sich die Kommunikationswissenschaft und die Ethik vor. Nicht anders ergeht es der Medienethik, die sich einem der gesellschaftlichen Handlungssysteme – eben dem Medienbetrieb – als normative Wissenschaft zuwendet. Von hier aus muss daher angesetzt werden.

2. Medienethik und Kommunikationswissenschaft

Kommunikationswissenschaft war einst Zeitungswissenschaft und als solche normativ konturiert.⁵ In der noch (und kurzzeitig) von ideellen, ewigen Werten gesättigten und – nach dem Nationalsozialismus mehr als verständlich – nach solchen Werten hungrigen Bundesrepublik konnte sie sich in einem Kontext bewegen, der dies geradezu forderte. Medienethik in diesem Setting wäre auch für die Kommunikationswissenschaft ohne große Schwierigkeiten begründbar. Auf die Entwicklung der Moderne hin betrachtet jedoch war dies eine Episode, dramaturgisch gesprochen, ein retardierendes Moment, das schon in den 1960er Jahren zerfiel. Zwar schien dann das emanzipatorische Pathos der Rezeption der Kritischen Theorie durch alle Geisteswissenschaften nicht minder normativ und die Wertsättigung der 1950er Jahre durch eine andere Wertsättigung zu ersetzen. Doch die Referenzautoren Theodor Wiesengrund Adorno und Max Horkheimer vertraten selbst bereits ein desubstanziertes Vernunftverständnis und rekonstruierten die diagnostizierten Verfallsprozesse als heillose Kontingenz. Als empirische wandte sich die Kommunikationswissenschaft dieser Kontingenz ohne solche Wertung zu, kontingentierte sich in dieser "Positivierung" jedoch auch selbst. Bis zur Stunde rekonstruiert sie kommunikative Prozesse als kontingente mit pluralen Methoden und Modellen sowie unter kontingenten Begriffen. Sie zeichnet nach, was sich abspielt, eruiert Strukturen, jedoch ohne Zentren, bildet auch selbst kein Zentrum, sondern eine Bereichswissenschaft im dezentrierten Systemgefüge der Gesellschaft und stellt nicht auf eine begründende Zentrierung ihrer Erkenntnisse und Aussagen ab – will nicht "Theorie" sein. Gerade mit dem letztgenannten Verzicht kann es ihr daher kaum gelingen, eine Medienethik zu entwerfen, die den Medienprozessen normativ steuernd gegenübertritt. Gelegentliche Empfehlungen bleiben dann zufällig oder moralisierend.

Auch wo sie theoretisiert und sich so der empirischen als theoretische Kommunikationswissenschaft gegenüberstellt, ist sie aber in einer Weise der skizzierten Situation verpflichtet, die sie entsprechend weit von einer Medienethik entfernt. Dies zeigt sich besonders deutlich in den beiden Spielarten der radikal-konstruktivistischen und der systemtheoretischen Kommunikationswissenschaft. Der radikale Konstruktivismus kennt kein Vernunftsubjekt als Angelpunkt der Konstruktion mehr, sondern arbeitet mit dem Begriff neuronaler Systeme, die ihre Erkenntnis konstruieren.⁶ Neuronale Systeme sind jedoch keine Substanzen und bilden keine substanzielle Vernunft. Ebenso ergeben

⁵ Vgl. Dovifat, Emil (1963): Die Gesinnungen in der Publizistik. In: Feldmann, Erich / Meier, Ernst (1963) (Hrsg.): Film und Fernsehen im Spiegel der Wissenschaft. Gütersloh, S. 25-41.

⁶ Vgl. zum Folgenden: Schmidt, Siegfried (1987) (Hrsg.): Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus. Frankfurt a.M.; Schmidt, Siegfried (1994a): Die Wirklichkeit des Beobachters. In: Merten, Klaus / Schmidt, Siegfried / Weischenberg, Siegfried (Hrsg.): Die Wirklichkeit der Medien. Opladen, 3-19; Schmidt, Siegfried (1994b): Konstruktivismus in der Medienforschung. In: Merten, Klaus / Schmidt, Siegfried / Weischenberg, Siegfried (Hrsg.): Die Wirklichkeit der Medien. Opladen, S. 570-591.

sich aus ihren Konstruktionsprozessen zwar Strukturen, jedoch keine ideellen Substantialitäten, die dann unhintergehbare Vorgaben für alle kommunikative Realitätskonstruktion sein könnten. Die Realitätskonstruktion selbst bleibt vielmehr kontingent und freitragend. Nicht von ungefähr spielen die systemtheoretischen Begriffe der Autopoiesis, Selbstreferentialität und Selbstorganisation eine gewichtige Rolle auch im radikalen Konstruktivismus.⁷ Medien als zentrale Instanzen der Realitätskonstruktion werden dementsprechend als operativ geschlossene Systeme betrachtet, deren Prozesse nachgezeichnet – re-konstruiert – werden können.

Normative Standpunkte müssen in diesem Paradigma als gleichfalls kontingent entstehende und kontingent bleibende Konstruktionsprodukte erscheinen. Sie können einmal Prozessergebnisse sein, die sich aus der Autopoiesis des Systems ergeben. In diesem Fall steuern nicht sie das System, sondern dieses steuert die Konstruktion jener Normen, die ihm brauchbar erscheinen. Zum anderen können sie anderen Systemen bzw. Konstruktionsquellen entstammen. In diesem Fall sind Konflikte mit der Rationalität eines bestimmten Systems wie dem Mediensystem möglich. Da ein allgemeingültiger Fixpunkt rationaler Konstruktion fehlt, bleibt gleichwohl die Auflösung solcher Konflikte wieder kontingent. Entweder werden konfligierende Normvorstellungen aus dem System herausgehalten oder das System modifiziert sich. Eine Bewertung des einen wie des anderen ist dabei nicht möglich: Ob etwas wirklich sein soll, lässt sich nicht sagen – es geschieht einfach, aus diesen oder jenen kontingenten Gründen heraus, deren Gültigkeit kein weiteres Fundament außer ihnen selbst besitzt. Medienethik ist dann Epiphänomen unterschiedlichster Konstruktionsprozesse, die keiner letztverbindlichen Rationalität folgen. Sie kann von der Rationalität des Mediensystems konstelliert werden und steuert dann nicht wirklich dieses System, sondern wird von ihm gesteuert. Oder sie kann anderen Quellen und Rationalitäten entstammen und sich dennoch im Mediensystem durchsetzen, ohne dass Legitimität dieser Durchsetzung nochmals bewertet werden könnte. Geltungsgründe für die Durchsetzung fehlen, die darüber hinaus reichten, dass sie sich eben herstellen ließ. Einen eigentlich ethischen Standpunkt kann der radikale Konstruktivismus so nicht entwickeln – und bleibt entsprechend unbefriedigend.

Wenig anders verhält es sich mit der Systemtheorie, deren Kongenialität zur spätmodernen Situation bereits benannt wurde. Gerade die systemtheoretische Kommunikationswissenschaft aber hat mit Manfred Rühl und Ulrich Saxer dazu angesetzt, eine Medienethik zu begründen.⁸ So scheint die Kommunikationswissenschaft, wenn überhaupt, gerade hier vorzuexerzieren, wie Medienethik in der skizzierten Situation noch beschaffen sein kann. Das Ergebnis bleibt gleichwohl erneut unbefriedigend. Ähnlich wie bei Niklas Luhmann können normative Positionen – wo immer sie im konkreten Fall auch

⁷ Zur Auseinandersetzung des Radikalen Konstruktivismus mit der Systemtheorie vgl. Schmidt 1987: S. 9-13.

⁸ Vgl. Rühl, Manfred / Saxer, Ulrich (1981): 25 Jahre deutscher Presserat. In: Publizistik 26/1981, S. 471-507; Rühl, Manfred (1982): Journalismus und Gesellschaft. Düsseldorf; Rühl, Manfred (1996): Wie kommen bei der systemtheoretischen Betrachtung (N. Luhmann) Normen ins Spiel? In: Funiok, Rüdiger (Hrsg.): Grundfragen der Kommunikationsethik. Konstanz, S. 41-58; Saxer, Ulrich (1992): Strukturelle Möglichkeiten und Grenzen von Medien- und Journalismusethik. In: Haller, Michael / Holzhey, Helmut (Hrsg.): Medien-Ethik. Opladen, S. 104-128; Saxer, Ulrich (1996): Konstituenten einer Medien- und Journalismus-Ethik. In: Wilke, Jürgen (Hrsg.): Ethik der Massenmedien. Wien, S. 72-88.

ihren Ursprung nehmen – sich dem dezentrierten Gefüge der Systeme nicht entwinden und insbesondere keine deren Kontingenz enthobene und also maßgebend-steuernde Stellung erlangen. Dabei geht es nicht nur um die mangelnde Mächtigkeit solcher Positionen. Macht nämlich können sie gewinnen und dann unter Umständen "Sand ins Getriebe" streuen, die Systemprozesse empfindlich stören. Eben dies aber ist systemtheoretisch unerwünscht, weil es in der skizzierten Situation nicht mehr als rational und begründbar erwiesen werden kann. Luhmann hat die Störkraft solcher Normvorstellungen stets beschworen und die Ethik aus diesem Grund dazu aufgerufen, vor der Moral zu warnen.⁹ Rationalität – wenn auch kontingente und dezentrierte – eignet einzig den Systemen und ihren Prozessen. Nur, was sich diesen zuordnen lässt, erscheint daher als vernünftig und kann damit auch Geschäft der Wissenschaft werden. Für eine systemtheoretische Kommunikationswissenschaft besteht die einzige Möglichkeit, Medienethik zu treiben, deshalb darin, eufunktionale Normvorstellungen von dysfunktionalen zu unterscheiden bzw. als eines der nebeneinander zu ordnenden Elemente der Stabilisierung von Systemen und Systemprozessen unter dieser Maßgabe zu konstruieren und zu empfehlen.¹⁰ So bleibt jedoch einmal mehr die Kontingenz der Systemprozesse jeder Normativität vorgeordnet. Nicht die ethischen Maßgaben orientieren Systemprozesse, sondern diese orientieren die ethischen Maßgaben.

Weshalb aber ist dies unbefriedigend? Das zeigt sich mit einem Blick auf die Geschichte der philosophischen Ethik. Seit sie von Aristoteles als eigenständige Disziplin auf die Beine gestellt wurde, richtete sie sich darauf, in irgendeiner Form gutes und gelingendes Leben für die Menschen zu ermöglichen. Auch im Umbruch zu Neuzeit und Moderne hielt sie daran fest, wenngleich sie die Entwicklung substanzieller Vorstellungen des guten und gelingenden Lebens mehr und mehr den konkreten Subjekten selbst überlassen wollte und sich stattdessen auf die Begründung formaler Moralprinzipien zurückzog. Absicht der Einführung bzw. des Aufweisens solcher Prinzipien war jedoch immer noch, die Möglichkeit für das gute und gelingende Leben zu schaffen – und dabei insbesondere allen Gefahren der Verhinderung desselben, der Fremdbestimmung durch etwas anderes als das Gute zu wehren. Stets ging es um den Menschen, mit der Wende zum Subjekt im besonderen um den Menschen als freies Aktionszentrum. Dieses sollte nicht heteronomisiert werden; moralische Normativität sollte daher jeder andersartigen vor- oder übergeordnet werden können. Die Bewertung von Normvorstellungen wiederum sollte von einem gesicherten, allgemeinen Standpunkt aus erfolgen können; ihre Gültigkeit sollte von faktischer Durchsetzung unterschieden und auf eine Weise begründet werden können, die übergreifende, nicht nur einer partiellen, kontingenten Rationalität zu verdankende Legitimität stiftete.

Diese Anliegen ließen nach einer Begründung eigener Ordnung für die moralischen Normen fragen. Schon bei Aristoteles, vor allem aber dann bei Kant schlug sich dies in der Trennung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft nieder. Theoretische Vernunft erarbeitet, was *ist* und *wie etwas funktioniert*. Praktische Vernunft bestimmt, was getan werden *soll*. Vom Sollensstandpunkt aus kann dann bestimmt werden, *ob* etwas sein und *ob* eine Funktion stattfinden soll oder nicht soll. Das erst entspricht der

⁹ Vgl. Luhmann, Niklas (1990): *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*. Frankfurt a.M., S. 41; vgl. auch bereits: Luhmann, Niklas (1986): *Ökologische Kommunikation*. Op-laden.

¹⁰ Vgl. Rühl / Saxer 1981: S. 488; Saxer 1996: S. 84; Rühl 1996: S. 53-54.

vorwissenschaftlichen Intuition, die ethisches Fragen immer wieder in Bewegung gesetzt hat – und auch in der Situation dezentrierter Vernunft nicht ruhen lässt –, nämlich der moralischen Intuition, dass nicht alles, was ist und funktioniert, auch sein und funktionieren soll. Krankheiten beispielsweise sind da, aber wir wollen nicht, dass sie es sind. Die Zerstörung des Körpers lässt sich auf allerlei Weise funktional herstellen, aber wir versuchen zu vermeiden, entsprechenden Funktionszusammenhängen ausgesetzt zu werden. Nicht mit theoretischem, sondern mit praktischem Vernunftgebrauch erst lässt sich ein Standpunkt gewinnen, von dem aus entsprechende Sollensurteile begründet gefällt werden können.

Dazu ist freilich die Einsicht in Ist- und Funktionszusammenhänge gleichfalls nötig. Was nicht funktioniert, soll zwar vielleicht sein, lässt sich aber nicht realisieren. Eine nicht realisierbare Norm ist dann auch nicht hinreichend begründet. Insofern Funktionalität darüber befindet, ob etwas möglich ist oder nicht, hat sie selbst normative Relevanz. Stellt man die funktionale Reflexion im praktischen Vernunftgebrauch unter das Zielkriterium des Erfolgs (z.B. des erfolgreichen Systemerhalts), so kann man Eufunktionalität und Dysfunktionalität normativ werten und etwa der ersten ein Sollen und der zweiten ein Nichtsollen zuteilen. Unter dem Erfolgskriterium lassen sich dann funktionale Normen gewinnen. Die praktische Reflexion, die sich Erfolge zum Ziel setzt, findet ihre Begründung jedoch lediglich in dem faktischen Erfolgswillen – unbegründet bleibt, ob dieser Erfolg gewollt werden soll oder nicht. Kant nennt den faktischen Willen empirisch, um seine Kontingenz zu verdeutlichen. Praktischer Vernunftgebrauch, der einem empirischen Willen unter Erfolgskriterien folgt, lässt sich dann in Anlehnung an Kant und Jürgen Habermas als *pragmatischer* bezeichnen.¹¹ Aufgrund der Kontingenz pragmatischen Vernunftgebrauchs bleibt die Sollensposition hier noch vorläufig, gleichfalls kontingent. Offen ist auch noch, um was oder wen es im Letzten beim Sollen stets zu gehen hat.

Vom pragmatischen Vernunftgebrauch unterscheidet sich derjenige, der den gewollten Erfolg, die Zwecke, die Menschen sich setzen, nochmals auf ihre Legitimität hin untersucht und dabei auf ein der empirischen Veränderlichkeit, der Kontingenz entzogenes Kriterium zurückgreift. Bei Kant ist dies der Kategorische Imperativ. Mit ihm wird bekanntlich der Mensch als Vernunftsubjekt selbst zum Angelpunkt aller begründeten Legitimität gemacht. Damit ist eine allgemeine und übergreifende Position gewonnen, die fundierte Bewertungen zulässt. Kontingenz ist überwunden zugunsten einer transzendentalen Referenz aller kontingenten praktischen Rationalität. Gleichzeitig ist deutlich, was (oder besser wer) den Angel- und Zielpunkt normativer Bestimmungen bildet und bilden kann. Alle diese Bestimmungen müssen sich daran ausweisen, dass sie den

¹¹ Vgl. Habermas, Jürgen (1991a): Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft. In: Habermas, Jürgen (1991): Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a.M., S. 100-118, hier 102; Kant, Immanuel (1978a): Grundlegung der Metaphysik der Sitten. In: Kant, Immanuel (1978): Werke [ed. Weischedel] VII, Frankfurt a.M., S. 7-102, hier 46 [BA 44]. Wo Kant technische Imperative, die sich auf Regeln der Geschicklichkeit bzw. Kunstfertigkeit stützen, von pragmatischen Imperativen unterscheidet, die unter dem Prinzip der Wohlfahrt, also des Wohlergehens des wollenden Individuums, stehen, subsumiert Habermas beides unter erfolgsorientierte Zweckrationalität und nennt dies dann den pragmatischen Gebrauch der praktischen Vernunft. Diese Differenzen müssen für die gegebene Fragestellung jedoch nicht vertieft reflektiert werden.

Subjektcharakter des Menschen wahren. Der Vernunftgebrauch, der sich am Kategorischen Imperativ orientiert, erst erscheint als *moralisch-praktischer*. Mit ihm wird dann auch erst wirklich die moralische Sollensposition der Ist- und der Funktionalitätsposition – auch der Eufunktionalitätsposition – vorgeordnet.

Eben das aber ist bei den skizzierten Konzepten anders. In beiden Fällen fehlt ein *moral point of view*, der die moralisch-praktische Vernunft zur Reflexionsbasis macht. Stattdessen wird das Gegebene bzw. genauer: werden die gegebenen Funktionalitäten zum Bestimmungsgrund dessen, welches Sollen Bestand haben kann bzw. darf (Konstruktivismus) oder soll (Systemtheorie). Damit wird gewissermaßen die theoretische Vernunft zur Basis der Normierung. Mit dem Standpunkt der Eufunktionalität erhält diese Basis einen praktischen Aspekt, der letztlich jedoch lediglich dem Kriterium des Erfolgs verpflichtet ist. Zwar erscheint dies nicht mehr an einen empirischen Willen gebunden, sondern wird anonymisiert, zur Selbstdurchsetzung eines Prozesses oder eines Systemerhalts. Doch bleibt die ethische Reflexion damit ebenso, wie sie beim Rekurs auf einen empirischen Willen täte, in der pragmatischen Vernunft hängen. Der Mensch als Subjekt des Sollens gerät in die abhängige Position. Nicht um ihn geht es bei den Sollensvorschriften, sondern um die eigenlogische Realisierung eines Konstruktionsprozesses oder die Selbsterhaltung eines Systems. Moralität wird kontingentiert und der Heteronomie kontingenter Funktionalität unterworfen, deren Ziel nicht der Mensch und sein gutes und gelingendes Leben sind.

Das zeigt das Problem und zugleich das Verhältnis von Kommunikationswissenschaft und Medienethik: Wo Kommunikationswissenschaft der skizzierten Zeitsituation entspricht und die dezentrierte Situation adäquat zu erfassen sucht, entgleitet ihr die Ethik. Freilich – Ethik als philosophische Disziplin sieht sich von dieser Situation nicht minder betroffen. Erinnerung sie sich auch daran, was Moralität einst war, so stellt sich ihr doch die Frage, ob und wie diese in der skizzierten Situation wieder zu gewinnen wäre.

3. Konvergente Wege der Ethikbegründung

Die Entsubstanzialisierung der Vernunft, ihre Dezentrierung in Rationalitäten ist nicht einfach rückgängig zu machen. Rückgriffe auf ältere, substanzielle Vernunftkonzeptionen mag es geben, auch in der Ethik – Neoaristotelismus und seine Teleologien, neuscholastisches Naturrecht, neohegelianische Sittlichkeitskonzeptionen etc. –, doch werden sie unvermeidlich in den Raum der Dezentrierung gezogen und so selbst kontingentiert. Dies stellt sie dann zugleich in Frage. Sie erscheinen möglich – andernfalls hätte es ihre Bezugsquellen nicht gegeben –, doch sind sie zugleich überholt. Ihre Überholtheit entspringt dabei nicht einfach ihrer Herkunft aus der Vergangenheit. Sie ergibt sich vielmehr daraus, dass sie in der skizzierten Situation nicht mehr als adäquate Problemlösungen erscheinen können. Dieser Mangel an Adäquatheit liegt bei substanziellen Ethikentwürfen darin, dass sie einen *einzig gültigen Begründungsweg* auszuzeichnen und auf ihm gleichzeitig *unverrückbare materiale Normvorstellungen* zu installieren versuchen. Sie zentrieren sich auf diese Weise doppelt: In Gestalt einer bestimmten Begründungsrationalität und in Gestalt eines bestimmten materialen Korpus von Normvorstellungen. Inadäquat ist diese Zentrierung als Problemlösung gleichfalls doppelt: Die Dezentrierung der Rationalitätsformen dezentriert auch die behauptete einzig gültige

Begründungsrationalität – sie erscheint als eine neben anderen. Dies schlägt dann auf die von ihr ausgezeichneten materialen Normen durch. Nicht nur in der faktischen Pluralität der Ethosformen erscheinen diese als Vorstellungen neben anderen, sondern angesichts konkurrierender Begründungswege erscheinen sie von einer gleichfalls rationalen Konkurrenz relativiert und kontingiert.

Andererseits aber deutet die skizzierte Auseinandersetzung mit dem Unbehagen gegenüber einer Dezentrierung moralischer Maßgaben als Normativität *neben* funktionalen Normen darauf hin, dass es irgendeiner Form der *Rezentrierung* des Ethischen bedarf. Nur dann lassen sich ethische Maßgaben funktional oder anderweitig konstruierten Normvorstellungen vorordnen. Wie jedoch soll das geschehen? Um auf diese Frage eine Antwort zu geben, ist zunächst ein nochmaliger Blick auf Dezentrierung und Kontingenz nötig.

Dezentrierung kontingenter Rationalitäten meint die Herausbildung spezifischer "Prinzipien" und Anwendungsnormen – oder systemtheoretisch gesprochen: bestimmter Programme, Codes und Medien –, die den theoretischen und praktischen Vernunftgebrauch in bestimmten gesellschaftlichen – systemischen wie lebensweltlichen – Segmenten orientieren und materialisieren. So gehorcht liberale Marktwirtschaft dem Prinzip der Profitmaximierung unter Wettbewerbsbedingungen bzw. dem Code Haben/Nichthaben bzw. Zahlen/Nichtzahlen unter dem Programm der Budgetierung im Medium Geld. Massenmedien hingegen stehen unter dem Prinzip Publizität unter Anwendungsnormen der Aufmerksamkeitsgewinnung bzw. (mit Abweichungen von Luhmann) ordnen sich dem Code Publizieren/Nichtpublizieren, den Programmen der Themenbereitstellung (Information, Journalismus) oder Ermöglichung entlasteten Genießens (Unterhaltung) und dem Medium der Aufmerksamkeit zu. Diese sind verschieden und nicht ohne weiteres ineinander übersetzbar oder unter einen gemeinsamen, übergeordneten Gesichtspunkt – Metaprinzipien bzw. Metacodes und -programme – zu bringen.

Die hier gewählten (gleichfalls nicht ineinander übersetzbaren) Beschreibungsweisen zeigen jedoch ebenso, dass gewisse Rezentrierungen der bereichsspezifischen Rationalitätsformen innerhalb des Bereichs durch die Beschreibung durchaus möglich sind – und dies, ohne hinter die spätmoderne Situation mit einer inadäquaten Beschreibung zurückzufallen: Die in der ersten Beschreibungsform angesetzten Begriffe nehmen eine solche Rezentrierung vor, vermeiden aber eine Revitalisierung intelligibler Substantialität (wie etwa eine Rede vom "Wesen" der Wirtschaft oder der Medien). Darüber hinaus lassen sich zwar nicht ohne weiteres und in jedem Fall, mitunter aber dennoch Metaprinzipien bzw. Rationalitätstypen finden, die formaler gehalten sind und mehrere der kontingenten Rationalitäten in einem allgemeineren Gesichtspunkt zusammenfassen. So gehorchen etwa die Wirtschaft und die Politik – in der es um Machtgewinnung bzw. -erhalt unter Anwendungsnormen der Interessenaggregation geht – gleichermaßen der strategischen Rationalität. Dezentrierte Handlungssysteme (und im übrigen auch lebensweltliche Handlungsbereiche) können also rezentrierend analytisch erfasst und partiell sogar unter übergreifende formālere Rationalitätstypen gebracht werden.

Darüber hinaus – gegen den Poststrukturalismus gesprochen – zeichnet sich Vernunft nach wie vor durch bestimmte formallogische Strukturen aus, die auch von kontingenten Rationalitätsformen und den formaleren Typen berücksichtigt sein müssen, wenn

diese überhaupt rational sein sollen. Hierzu rechnen allen voran etwa Nichtwidersprüchlichkeit und Konsistenz: Eine konkrete Unternehmensstrategie beispielsweise muss widerspruchsfrei und konsistent konzipiert sein, wenn sie funktionieren soll, wie überhaupt auch strategische Rationalität der Widerspruchsfreiheit gehorchen muss. Die formallogische Struktur der Vernunft bildet freilich keine neue substantielle Einheit der Vernunft, die dann Metaphysik, Ontologie oder teleologische Ordnungen aus sich entlassen würde. Sie stiftet auch keine Brücken zwischen den dezentrierten, kontingenten Rationalitätsformen, die diese in eine Superstruktur integrierbar machen und einen *ordo* oder eine dynamische Prozessbewegung aller Rationalitäten "aus einem Guss" ans Licht befördern würde. Aber sie ermöglicht die Unterscheidung zwischen Rationalität und Irrationalität, erlaubt Argumentation und zudem die Prüfung von rationalen Konzepten auf ihre Rationalität und ihre Problemlösungskraft hin. Dabei bleibt bestehen, dass mehrere rationale Konzepte, mehrere analytische Beschreibungen möglich sind und keine davon beanspruchen kann, eine unhintergebar-ewige intelligible Welt hinter der Welt zu erschließen. Doch können diese sich in der Konkurrenz untereinander auf ihre Problemlösungskraft hin untersuchen und messen lassen – wobei sie die Probleme nicht alle selbst definieren können, sondern entsprechende Definitionen (auch) aus den gesellschaftlichen Diskursen erhalten. Auf diesem Weg wiederum können bestimmte Beschreibungen gegenüber anderen sich als rational geeigneter – z.B. gemäß dem Ockham'schen Rasiermesser "schlanker", weniger voraussetzungsreich und erklärungskräftiger – zeigen und konsensuellen Vorzug gewinnen.

Dies ermöglicht einen differenzierteren Blick auf die Problematik der Kontingenz. Je materialer eine Rationalitätsform, desto kontingenter und besonderer fällt sie aus. Eine spezielle Entscheidungskette in einem Unternehmen für eine bestimmte ökonomische Produktstrategie stellt eine speziellere Rationalitätsform dar, als die diese übergreifende Rationalität der Marktwirtschaft überhaupt, die als Profitmaximierung unter Wettbewerb beschreibbar ist. Die speziellere ist daher auch kontingenter – vorläufiger, bedingter und veränderlicher – als die allgemeinere Rationalitätsform. Die formallogische Struktur der Vernunft wiederum ist allgemeiner und weniger kontingent als die großräumigeren, jedoch immer noch speziellen Rationalitätsformen. Sie erlaubt es, Konzepte, Theorien, Strategien etc. auf ihre Rationalität hin zu prüfen und begründet Irrationales zurückzuweisen, rational Leistungsfähigeres dem weniger Leistungsfähigen vorzuziehen. Freilich hebt das die Kontingenz nicht einfach auf. Kontingent ist zudem die Entscheidung, sich überhaupt mit Mitteln der Vernunft den Phänomenen zuzuwenden und nach deren rationaler Struktur zu fragen, also sie als Rationalitätsform zu rekonstruieren. Diese Entscheidung ist nicht zwingend, nichts schreibt sie vor; sie ist vielmehr spezifisch für die abendländische Kulturtradition. Wo sie aber getroffen wird, lässt sich mit der Unterscheidung zwischen Rationalem und Irrationalem, rational Leistungsfähigerem und weniger Leistungsfähigem sowie mit der Rekonstruktion rationaler Allgemeinheiten wieder eine gewisse Festigkeit in die Kontingenz tragen. Dieser Weg kann auch für die Ethik fruchtbar gemacht und zudem ergänzt werden.

Um in der dezentrierten, kontingentierten *Praxis* als dem Gegenstand der Ethik wieder eine gewisse orientierende Festigkeit zu gewinnen, müsste es also darum gehen, gleichfalls eine konsensuelle bzw. konsensfähige rationale Allgemeinheit zu erreichen. Dies müsste zudem damit einhergehen, diese Allgemeinheit den kontingenten Rationalitäten normativ vorordnen zu können. Eine Überordnung im Sinn einer Vernunftseinheit, die

alle Rationalitätsformen als Besonderungen umfasst, wird sich hingegen nicht (mehr) erreichen lassen. Zu dieser Allgemeinheit scheint es nun freilich Wege zu geben, die nicht über die Vernunft führen. Angesichts der Dezentrierung der Vernunft mag es auf den ersten Blick sogar günstiger erscheinen, andernorts zu suchen. Eventuell lässt sich dort die Zentrierung finden, derer die Ethik bedarf und die von der Vernunft nicht mehr – oder jedenfalls nicht mehr so ohne weiteres – erwartet werden zu können scheint. Einen solchen Weg geht neuerdings Alasdair MacIntyre.¹² Er sieht die Basis der Ethik in der Verletzbarkeit und Bedürftigkeit des Körpers gelegt. Der Körper "ruft" gewissermaßen nach Haltungen und handlungsleitenden Einstellungen (Tugenden), die dieser seiner Bedürftigkeit entsprechen und seine Verletzbarkeit respektieren. Von der je eigenen drängenden Bedürftigkeit und Verletzbarkeit nämlich sind alle in wechselseitige Abhängigkeit voneinander gebracht. Deren Erkenntnis müsste, so MacIntyre, umgekehrt in die Bereitschaft zu gegenseitiger Hilfe und wechselseitigem Beistand führen. Mit dem Körper wäre dann das Zentrum gefunden, von dem aus der Zersplitterung der Vernunft mit fundierten Ansprüchen gegenübergetreten werden könnte. Die Vernunft erhält als Organ der Erkenntnis eine gewisse Mitwirkung, da sie die genannte Befindlichkeit reflexiv vor die Augen bringt, scheint aber nicht die eigentliche Begründungsbasis und der zentrierende Bezugspunkt zu sein.

Diesem Begründungsweg eignen jedoch Probleme, die aus der Ethikgeschichte nicht unbekannt sind. Die Bedürftigkeit des Körpers erscheint in etwas anderer Weise etwa schon in der aristotelischen oder thomistischen Ethik, nämlich in Gestalt der Strebungen und Hinneigungen – zusammengefasst im Strebevermögen. Bereits Aristoteles sieht, dass es auch intuitiv als unmoralisch erscheinende Strebungen gibt und lässt als Quelle der Information über das moralisch Richtige daher nur das bereits tugendhaft formierte Strebevermögen zu. Damit aber ergibt sich ein Zirkel – tugendhafte Formierung des Strebevermögens begründet Tugend, die das Strebevermögen tugendhaft formierbar macht. Thomas von Aquin wiederum selektiert bestimmte natürliche Hinneigungen, die der Vernunft Kriterien für die Bestimmung des zu tuenden Guten bieten sollen, bleibt aber die Kriterien für die Selektion dieser Neigungen und die Ausgrenzung anderer schuldig.

Auf ähnliche Weise stellt sich für MacIntyres Weg die Frage, welche Bedürfnisse mit welchen Kriterien als zu erfüllende selektiert werden können und welche zurückgewiesen werden müssen. Die Bedürfnisse des Menschen sind immerhin recht plastisch und veränderbar, nicht aber ontologisch fixiert. Neben den intuitiv recht wünschenswert erscheinenden Bedürfnissen des Lesens oder des Essens – aber auch der Askese und des Fastens – können ebenso intuitiv als zurückzuweisende Bedürfnisse nach Gewaltübung, sadistischen oder masochistischen Praktiken etc. erscheinen. Versucht man "künstliche" von "natürlichen" Praktiken durch Vergleiche mit dem Tierreich zu unterscheiden und nur die "natürlichen" zuzulassen, so erweist sich immerhin noch die Gewaltübung als sperrig. Die Frage nach den Kriterien für die Unterscheidung guter von schlechten Bedürfnissen muss also geklärt werden und kann dies jedoch gerade nicht mit Rekurs auf den Körper (allein). MacIntyre sieht das übrigens und bemüht sich daher doch auch um eine Begründung moralischen Handelns in *vernünftiger Praxis*. Sie gelingt gleichwohl

¹² Vgl. MacIntyre, Alasdair (1999): *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need Virtues*. Chicago.

nicht überzeugend, da die Vernunft sich – Aristoteles vergleichbar – an den Bedürfnissen orientieren soll. Ähnliche Probleme verbleiben allen Ethiken, die nach einem moralischen Sinn jenseits der Vernunft suchen, wie es die *moral sense philosophy* getan hat, oder die, wie der Empirismus, einen Grundantrieb empirisch aufzudecken suchen, der moralbegründend sein soll. Dabei bedienen sich, wie MacIntyre, auch alle diese Wege dennoch der Vernunft, mit deren Hilfe sie die entsprechenden Phänomene aufdecken und in eine Ordnung zu bringen versuchen. Eine genaue Lektüre der entsprechenden Texte lässt dann häufig erkennen, dass sich Überwindungsmöglichkeiten für die genannten Probleme immer dort andeuten, wo die eigentliche Begründungsleistung implizit einem vernünftigen Formalprinzip anvertraut wird. Dies ist etwa der Fall, wenn man die Strebungen miteinander konfrontiert und gemäß dem Vernunftprinzip der Nichtwidersprüchlichkeit nach ihrer kompatiblen Realisierbarkeit fragt. Man stößt dann auf Universalisierbarkeit.

So empfiehlt sich, die gesuchte Festigkeit nicht außerhalb der Vernunft, sondern mit ihrer Hilfe in einer vernünftigen Struktur selbst zu suchen. Hierzu gibt es in der postsubstantialistischen Situation der Vernunft mehrere Wege, die gleichwohl Konvergenzen erkennen lassen. Zwei seien kurz benannt: Zum einen bemüht sich die Diskursethik um eine Rekonstruktion grundsätzlicher moralischer Ansprüche aus der Analyse verständigungsorientierten Sprechens, insbesondere dem Typus der Argumentation.¹³ Zum anderen legt die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls ein Begründungsmodell vor, in dem vorteilsorientierte Individuen in einer Situation der Unparteilichkeit Grundprinzipien für die Organisation ihres konkreten Zusammenlebens entwerfen müssen.¹⁴ Im Ergebnis konvergieren beide Wege: Sie rekonstruieren ein Aktivitätszentrum, das im Verhältnis zu einem ebensolchen Aktivitätszentrum sich dem Erfordernis strikter Gleichachtung unterwerfen muss. Von hier aus gelangt die Diskursethik zu einem Universalisierbarkeitsgrundsatz und Rawls zu einem Freiheitsgrundsatz gleicher Rechte und Pflichten, der so ebenfalls Universalisierbarkeit zum Angelpunkt der Normativität macht.

Die Ethik schafft sich in beiden Fällen ein formales Moralprinzip, das Letztbezugspunkt für moralische Geltungsansprüche und ihre ethische Begründung ist. Beide Wege verzichten gleichwohl auf ein substanzielles Vernunftmodell. Sie setzen keine intelligible Ideenwelt und keine teleologische Ontologie oder metaphysische Anthropologie voraus, die der Vernunft zu entnehmen sei. Ebenso beabsichtigen sie nicht, eine höhere Einheit der Vernunft wieder herzustellen, in der alle kontingenten Rationalitätstypen aufgeho-

¹³ Vgl. Habermas, Jürgen (1983a): Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: Habermas, Jürgen (1983): Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a.M., S. 53-126; Habermas, Jürgen (1991). – Bekanntlich hat das Grundkonzept Karl-Otto Apel in transzendentalpragmatischem Vorgehen entwickelt. Der postsubstantialistischen Situation wird jedoch das universalpragmatische Konzept von Habermas besser gerecht. Ob allerdings jede transzendente Begründungsreflexion substanzialistisch zu verstehen ist bzw. notwendigerweise in einen Substantialismus führen muss, ist eine offene Frage, die an dieser Stelle nicht diskutiert werden kann. Bedenkt man jedoch, dass die kantische Ethik immerhin schon einmal in den 1970er Jahren als nachmetaphysisch (oder zumindest als Ausgangsbasis für eine nachmetaphysische Ethik) etikettiert wurde (vgl. Günter Patzig [1971]: Ethik ohne Metaphysik, Göttingen), so ist der Substantialismusverdacht jedenfalls nicht von vorneherein anzusetzen.

¹⁴ Vgl. Rawls, John (1990): Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a.M., 5. Aufl.

ben wären. Wohl abstrahieren sie, jedoch aus der Kontingenz heraus. Rawls gesteht zudem inzwischen zu, dass sein Entwurf im Kontext der europäisch-amerikanischen Geistesgeschichte und ihren modernen politisch-ethischen Konzepten steht.¹⁵ In diesem Zuschnitt lassen sich beide Wege daher auch als solche zu einer impliziten Rekonstruktion eines nicht substanzialistisch gedachten Subjekts betrachten. Beide unterstellen Vernunft als ein Vermögen, das formale logische Operationen und Kalküle durchführen kann. Beide nehmen die Möglichkeit freien Entscheidens und Handelns an. Bei der Diskursethik geschieht dies durch Zuwendung zum vernünftigen Argumentieren und der reflexiven Gewichtung möglicher Entscheidungen der Akteure zum strategischen statt kommunikativen Handeln. Rawls supponiert Entsprechendes, wenn er rationale Individuen über ihre Möglichkeiten zum freien Handeln in einer Gesellschaft nachdenken lässt. Mit Vernunft als Vermögen formallogischen Operierens und Freiheit als Vermögen selbstursächlichen Entscheidens enthalten beide Entwürfe daher unausgesprochen eine postsubstanzialistische Vorstellung von Subjektivität.

Aus dieser Perspektive betrachtet, kann man den Weg zu einem formalen Moralprinzip dann auch direkt mit einem Ansatz bei einer formal angesetzten Vernunft und Freiheit beschreiten. Nimmt man als formallogischen Angelpunkt des Vernunftvollzugs das Nichtwiderspruchsprinzip und fragt man von hier aus nach den Möglichkeitsbedingungen eines nichtwidersprüchlichen Selbstvollzugs vernünftiger Freiheit, so gelangt man gleichfalls zum Universalisierbarkeitsprinzip. In der hier unumgänglichen Verkürzung anskizziert: Vernünftige Freiheit muss sich überall als solche anerkennen, wo sie vorkommt. Alle aus vernünftiger Freiheit Handelnden müssen einander so denselben Status zumessen. Wenn sie sich nun Normen und Regeln für ihr Handeln geben bzw. dieses Handeln auf die darin befolgten Normen und Regeln befragen, werden sie nur jene als rechtfertigbar erachten können, die kompatibel mit dem Selbstvollzug vernünftiger Freiheit sind (dies gilt auch für die unwahrscheinliche Entscheidung, sich jeden künftigen Freiheitsvollzug zu untersagen). Erscheint vernünftige Freiheit in mehreren Akteuren, so ist diese Kompatibilität nur gegeben, wenn die Normen und Regeln für diese zustimmungsfähig sind (*volenti non fit iniuria*). Mit einer Anlehnung an die Diskursethik lässt sich als Moralprinzip dann formulieren, dass *nur jene Normen als moralisch gelten können, mit denen die von ihrer Befolgung und Konsequenzen Betroffenen einverstanden sein können oder könnten*.¹⁶ Als Reflexion über die Logik nichtwidersprüchlichen Selbstvollzugs vernünftiger Freiheit im Handeln lässt sich dieser Begründungsweg auch als Reflexion über die Logik einer lediglich in ihrem Formalbegriff genommenen Praxis bestimmen. Das Handlungssubjekt bleibt wie oben nichtsubstanzialistisch bestimmt.

Mit einer postsubstanzialistischen Subjektvorstellung lässt sich die ethische Reflexion rezentrieren. Zentrum, Angelpunkt dessen, worum es in der Ethik geht, ist vernünftige Freiheit. Insoweit der Mensch als Träger dieses Charakteristikums gelten kann, kann er wieder Zentrum der ethischen Bemühungen werden. Die Konvergenz in der Universalisierbarkeit erlaubt es gleichzeitig, Pluralität und Kontingenz konkreter, materialer Moralvorstellungen aufrecht zu erhalten (und so nicht von *dieser* wieder dezentriert zu werden), ohne dass die Möglichkeit rationaler Begründung dieser Vorstellungen und

¹⁵ Vgl. Rawls, John (1993): *Political Liberalism*. New York.

¹⁶ Zur diskursethischen Formulierung vgl. Habermas (1983a), S. 75-76.

damit der Unterscheidung moralischer von unmoralischen Geltungsansprüchen wieder verloren geht. Kennzeichen der postsubstantialistischen Situation ist freilich bleibend, dass sich nicht mehr ein rationaler Begründungsweg als der einzig gültige oder einzig mögliche ausweisen lässt. Von den drei genannten Begründungswegen der Diskursethik, der Gerechtigkeitstheorie und einer – um ein Etikett zu wählen – postsubstantialistischen Selbstreflexion praktischer Vernunft wird kaum einer die jeweils anderen als schlankweg falsch erweisen können. Jedoch können die Konvergenzen im Universalisierbarkeitsprinzip und in den Bestimmungsstücken eines postsubstantialistischen Subjekts umgekehrt gerade als Beleg dafür gelten, dass dieses Prinzip und die Subjektvorstellung gut begründet sind. Eben dies macht sie nicht nur zur Begründungsbasis konkreter moralischer Konsense, sondern ihrerseits *als solche Basis* konsensfähig. Mit ihnen ist die gesuchte rationale Allgemeinheit gefunden. Sie bleiben freilich umfängen von der Kontingenz insofern, als die genannte Entscheidung, Vernunft und Freiheit überhaupt den entsprechend zentralen Status – sei dies explizit oder implizit – zuzumessen, kulturspezifisch und eben eine Entscheidung ist. Diese Form der Ethikbegründung ist so unbeschadet ihrer Allgemeinheit und Gültigkeit von einer Art voluntaristischem Rahmen umfängen. Aus der Sicht des radikalen Konstruktivismus ist sie immer noch eine Konstruktion. Damit ändert sich auch der philosophische Status des Subjektbegriffs: Zu finden ist er nur, wo überhaupt eine vernünftige Begründungsreflexion zur Ethik angestrebt wird und der Potenz freien Entscheidens überhaupt irgendeine Realität unterstellt sowie Relevanz zugeschrieben wird.

Dies empfiehlt sich jedoch. Zum einen entspricht die so ermöglichte Zentrierung auf den Menschen der moralischen Intuition. Diese aber scheint in allen kontingenten Kontexten eine nicht geringe Verbreitung zu besitzen. Darauf deutet trotz großer Differenzen bei konkreten moralischen Normen und trotz unterschiedlicher kultureller Positionen zur Bedeutung von Vernunft und Freiheit für die Lebensorganisation die Verbreitung der Goldenen Regel seit der Achsenzeit in beinahe allen Kulturräumen. Eben diese Regel aber stellt nichts anderes dar, als eine Rudimentärform des Universalisierbarkeitsprinzips. Zum anderen kann sich eine mit diesem Prinzip ansetzende ethische Begründung von Moralvorstellungen mit anderen rationalen Ethikkonzepten auf die je größere Problemlösungskraft hin messen. Gegenüber einer aristotelisch angesetzten Ethik beispielsweise überwindet sie den angedeuteten Begründungszirkel von Vernunft und Strebevermögen; gegenüber kommunitaristischen Ethiken bietet sie einen festen Bezugspunkt für die kritische Beurteilung von Traditionen. Dabei besteht zu diesen eher hermeneutischen Ethikansätzen kein direkter Widerspruch; vielmehr ließe sich zeigen, dass diese eine Reihe ihrer Probleme durch explizite Einführung der Universalisierbarkeit lösen könnten bzw. dass sie implizit diesem Prinzip ohnehin folgen (und, wo sie es nicht tun, zu problematischen Maßgaben gelangen). Widerspruch besteht hingegen zu Pseudoformen wie einer "Ethik" der Mafia oder des Nationalsozialismus, die nun als solche erwiesen werden können. Eine Bandbreite von Begründungswegen also ist möglich – aber: *not anything goes*. Postsubstantialistische Subjektivität und Universalisierbarkeit sind daher Konstruktionen, deren Allgemeinheit und Problemlösungskraft sie gegenüber anderen Konstruktionen als vorzugswürdig erscheinen lässt. Im Unterschied zum radikalen Konstruktivismus bieten sie zudem eine klare Bezugsbasis für die überprüfbare Konstruktion von konkreten Moralvorstellungen, die nicht irgendwelche Übereinkünfte aus faktischer Durchsetzung, sondern lediglich für alle Betroffenen zustimmungsfähige Übereinkünfte als moralisch auszeichnenbar machen.

Ermöglicht die Rezentrierung der ethischen Reflexion, die ja zunächst eine *interne* Rezentrierung ist, jedoch auch eine Zentrierung der davon nicht aufgehobenen divergenten Rationalitätsformen in Lebensweltsegmenten und Systemen? Ohne Zweifel nicht im Sinn einer Aufhebung derselben in eine Art ethische Superrationalität, die alle Differenzierungen rückgängig macht und sämtliche Rationalitätstypen miteinander harmonisch verspannt. Möglich erscheinen jedoch eine Vorordnung der ethischen Rationalität vor die anderen Rationalitätstypen zum Zweck der kritischen Reflexion der Auswirkungen der entsprechenden Praxen auf den Menschen und bei einer normativen Reflexion dessen, wozu diese Praxen wie dienen sollten. Insofern die genannte Superrationalität, eine aus sich selbst sprechende Architektonik der Vernunft, die alle Rationalitätsformen zwingend auf ethische Rationalität hinordnen würde, nicht möglich erscheint, ist diese Vorordnung nicht zuletzt eine Frage politisch-humanen Willens. In der Situation der Dezentrierung bleibt es stets möglich, beispielsweise der funktionalen Rationalität eines Handlungssystems den Vorzug zu geben und alle moralischen Gesichtspunkte hintanzustellen. Allerdings bietet das Konzept einer auf mehreren Wegen konvergent geschehenden Rekonstruktion postsubstantialistischer Subjektivität und des Universalisierbarkeitsprinzips gute Gründe für die genannte Vorordnung – oder anders gesprochen: Die ethische Rationalität vermag sich und ihren Anspruch hinreichend allgemein einsichtig zu machen, um diese Vorordnung nicht nur als dezisionistischen Akt erscheinen zu lassen. Sie kann auch in der dezentrierten Situation die "eigentümlich zwanglose" Zwingkraft des "besseren Arguments" (Habermas) gewinnen und so den Entschluss zur Vorordnung befestigen.

Bei der konkreten Normierung freilich bedarf die ethische Rationalität dann der Vermittlung mit den jeweiligen ausdifferenzierten Rationalitätsformen. Dies versteht sich für die Ethik ohnehin: Weiter oben wurde schon benannt, dass etwa die funktionalen Gesichtspunkte bei der konkreten Normierung berücksichtigt werden müssen, wenn diese Normierung greifen können soll. In dieser Vermittlung muss jedoch deutlich bleiben, welche Begründungsleistung von welcher Rationalitätsform erbracht werden kann. Strategische und funktionale Rationalität beispielsweise können lediglich die Erfolgsträchtigkeit einer Handlungsweise begründen; eine Kosten-Nutzen-Analyse vermag nur die monetäre Seite (oder die Transaktionskosten) einer Strategie fundieren. Ob der mögliche Erfolg sein soll, ob monetäre Erträge auf eine bestimmte Weise erlangt oder Verluste in Kauf genommen werden sollen, muss zusätzlich an der Zustimmungsfähigkeit für die Betroffenen geprüft werden. Diese, also die Universalisierbarkeit, erst begründet die eigentlich ethische Sollgeltung einer Handlung, Strategie oder eines Systemprozesses und erlaubt entsprechende Normbildung für deren Orientierung. Im Unterschied zum Versuch einer rezentrierenden Verortung aller Rationalitätsformen in einer ethischen Superrationalität behalten die ausdifferenzierten Typen gleichwohl ihr Recht, auch abgekoppelt von der ethischen Reflexion realisiert zu werden, und ihre je spezifische Erkenntnisbedeutung. Wie zu reflektieren ist, hängt von der jeweils zu beantwortenden Frage ab: Fragt man nach der Funktionsstruktur von etwas, so ist eine funktionale Reflexion angezeigt; geht es um die Sollgeltung von Funktionen, so muss die Funktionsstruktur nochmals ethisch reflektiert werden.

4. Grundlinien der Medienethik

Auch Medienethik kann nicht kontextlos beginnen. Gleichwohl steht ihr Gegenstand, die mediale Kommunikation, in einem Kontext, der als eigentümliches Ineinander von Lokalität und Globalität zu bestimmen ist. Dies eignet den Medien von Beginn an. Schon die Entstehung der Zeitung in Gestalt der Wirtschaftsnachrichten verweist darauf: Diese dienen Interessen, die durchaus lokal sind – nämlich wirtschaftlichen Interessen bestimmter Akteure in einem bestimmten Gebiet –, doch vertreiben sie hierzu Informationen aus allen Weltteilen und etablieren dabei transnationale Kommunikationsstrukturen. Die klassischen Nachrichtenagenturen setzen dies in der Moderne fort. Inzwischen agieren zudem große Medienkonzerne transnational und bedienen beispielsweise über Satellit fast alle Welt. Durch das Internet setzt dieser Prozess sich fort, modifiziert freilich durch Möglichkeiten der Mikro- (*one-to-one*) und Mesokommunikation (*one-to-some, some-to-one, some-to-some*). Gleichzeitig differenzieren sich Strukturen transnationaler Konzerne mit partiellen Dezentrierungen, die lokale Spezifität ermöglichen. Das Internet wiederum hat seine eigenen Segmentierungen und kennt auch durch Sprache, Graphie und Interessen lokalisierte Kommunikationsbereiche. Jedes Medienprodukt, das seinen Ursprung an einem bestimmten Ort hat, trägt zudem mehr oder minder deutlich ein lokales Signum (das sich freilich auch simulieren lässt, wie entsprechende Bemühungen großer transnationaler Medienkonzerne um "kulturspezifische" Produkte zeigen). Und alle Medienprodukte können nur lokal und spezifisch angeeignet werden. Man kann dieses Ineinander von Globalität und Lokalität mit dem Neologismus der Glokalität (Roland Robertson) fassen.¹⁷

Diese Glokalität der medialen Kommunikation bringt die Medienethik jedoch von vorneherein in die Situation, dass ihre Normierung es zumindest immer auch mit dem transnationalen Raum und so mit der Diversität der Kulturen und Gesellschaften zu tun hat. Selbst wenn sie sich nur auf die klassischen Massenmedien beschränken will, steht die Medienethik deshalb vor demselben Problem, in dem sich die Internetethik vorfindet, nämlich vor der widerborstigen Anforderung, zumindest *auch* eine interkulturell konsensfähige Ethik transnationalen Handelns zu entwickeln. Gemäß den bisherigen Überlegungen lässt sich dies freilich gleichfalls nicht kontextlos realisieren. Der hier umrissene Ansatz mit einem postsubstanzialistischen Subjektverständnis und dem Universalisierbarkeitsprinzip erwächst selbst einem Kontext, dem der europäisch-amerikanischen späten Moderne. Durch seine Formalität und Offenheit für eine Pluralität materialer Normvorstellungen bietet er jedoch die Chance, sich als konsensfähig über diesen Kontext hinaus zu erweisen. Innerhalb des Kontexts wiederum trifft er auf Wege der Ethikbegründung, die mit ihm gut kompatibel sind, sowie auf materiale Grundnormen wie die Menschenrechte und politische Organisationsstrukturen wie die freiheitliche Demokratie, die sich mit ihm kongenial ethisch absichern lassen. Im spätmodernen Kontext und trotz der notwendig zu reflektierenden Transnationalität kann daher Medienethik so angesetzt werden und sich um Zustimmung bemühen.

Um Grundlinien zu entwickeln, bedarf die Medienethik jedoch bereits einer gewissen Materialität. Aus dem Moralprinzip selbst lässt sich nichts deduzieren – dieses ist be-

¹⁷ Vgl. Robertson, Roland (1998): Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit. In: Beck, Ulrich (Hrsg.): Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt a.M., S. 192-220.

wusst formal und postsubstantialistisch gefasst, so dass eine Extrahierung materialer Normativität versagt bleibt. Wohl jedoch können unter dem Moralprinzip materiale Überlegungen angestellt werden, die universalisierbare Normen entwickeln. Hierzu erscheint es hilfreich, zunächst einige anthropologische Bestimmungen einzuführen. Anthropologie stellt eine Deutung des Menschen und Menschseins dar. Sie ist damit kontingent, Ergebnis von Diskursen. Doch kann sie, wenn sie entsprechend grundsätzlich gefasst wird, zugleich ein jedenfalls *konsensfähiges* Grundbild des Menschen und damit ein material universalisierbares Bezugsfundament ergeben.

Zwei Elemente eines solchen Grundbildes bietet bereits die Rekonstruktion postsubstantialistischer Subjektivität. Zwar stellen deren Bestimmungsstücke, Vernunft und Freiheit, zunächst nichts anderes dar, als die begriffslogischen Voraussetzungen von Praxis (bzw. sprachlichem Handeln) und nennen so deren Zugrundeliegendes – eben das Subjekt derselben. Doch lassen sie sich anthropologisch ebenso als zwei zentrale Bestimmungsstücke des Menschen fassen. Menschen existieren jedoch nicht als intelligible Wesen, sondern vielmehr leibhaft. Von dieser Befindlichkeit können Menschen nicht absehen, auch wenn sie diese Existenzweise gestalten und sich sogar gegen sie gerichtet verhalten können.¹⁸ Im Zusammenspiel von Vernunftbegabtheit und Leibhaftigkeit entfalten Menschen weiter Bedürfnisse und Strebungen. Bedürfnisse zeigen sich dabei plastisch und gestaltungsoffen; sie können zudem vermehrt werden.¹⁹ Ebenso sind die Möglichkeiten des Strebens nicht abgeschlossen und vorweg endgültig ausdefiniert. Es lässt sich jedoch in Anlehnung an Aristoteles eine grundsätzliche Struktur des menschlichen Strebens ausmachen, die Menschen gemeinsam zu sein scheint: Alle Menschen streben danach, ein gutes und gelingendes Leben zu erreichen – wenngleich ihre konkreten Definitionen desselben dann auch sehr unterschiedlich ausfallen.²⁰ Gegen solipsistische Deutungen ist zudem zu setzen, dass Menschen sich weder selbst ins Existieren bringen, noch ihr Leben von vorneherein völlig abgeschieden von allen anderen zustandebringen können. Wie immer ihr konkreter Lebensentwurf im Verlauf einer Biographie auch aussehen mag, sie fangen zumindest in Sozialverwiesenheit an – und verbleiben normalerweise auch in dieser.

Fasst man diese Bestimmungsstücke zusammen, so ergibt sich als anthropologisches Grundbild, dass der Mensch als *leibgebundenes Vernunft- und Freiheitswesen* zu verstehen ist, das in *Sozialverwiesenheit* existiert und nach einem *guten und gelingenden Leben strebt*. Um die Unterscheidung vom Subjektbegriff terminologisch möglich zu machen, sei dieses Grundbild – wenngleich mit gewissen Differenzen zur Tradition der Begriffsfüllung – mit dem *Personbegriff* belegt. Obschon dieser Begriff dem europäisch-amerikanischen Kontext und seiner Geistesgeschichte entnommen ist, kann für die Bestimmungsstücke, aus denen er sich zusammensetzt, doch unterstellt werden, dass diese als solche des Menschen und als fundamental bedeutsam konsensfähig sind. Dabei ist freilich nicht zu übersehen, dass die einzelnen Bestimmungsstücke kulturspezifisch

¹⁸ Karl-Otto Apel spricht daher geradezu von einem apriorischen Status der Leiblichkeit.

¹⁹ Vgl. dazu auch Arnold Gehlens Überlegungen zur Nichtfestgestelltheit des Menschen und seinem Antriebsüberschuss. Gehlen, Arnold (1955): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Bonn, 5. Aufl.

²⁰ Vgl. Aristot. EN 1097b. Aristoteles entwickelt dort die *eudaimonia* als Letztbegriff des menschlichen Strebens. *Eudaimonia* im aristotelischen Werk meint das Glück bzw. die Glückseligkeit, die einem guten und gelingenden Leben konkomitant ist.

nochmals unterschiedlich gewichtet werden. So besitzt Freiheit im europäisch-amerikanischen Kontext ein hohes Gewicht, während in traditionellen Gesellschaften – oder auch der japanischen Moderne – stärker und kontrastiv die Sozialverwiesenheit in den Vordergrund gerückt wird.²¹ Die Realisierung der Freiheit erscheint daher im erstgenannten Kontext als zentrales Element eines guten und gelingenden Lebens. Im zweitgenannten Kontext rückt hingegen die Sozialverwiesenheit in diese Position ein. Trotzdem wird man sich wohl darauf einigen können, dass beide Aspekte zu einem Grundbild des Menschen gehören. Mit Rekurs auf dieses kann daher zumindest versucht werden, ein konsensfähiges medienethisches Konzept zu entwerfen.

Für die Erreichung von Konsensen und damit auch für die Umsetzung des Konzepts in die Praxis medialen Handelns kann dabei zweistufig verfahren werden. Dies hat sich schon im Zusammenhang mit dem postsubstanzialistischen Subjektverständnis und dem formalen Moralprinzip angedeutet. Es gilt auch für die anthropologische Erweiterung. In den demokratischen europäischen Gesellschaften und in der amerikanischen Gesellschaft dürfte sich für ein an diese anthropologische Skizze anknüpfendes Konzept aufgrund seiner Kongenialität mit deren Kultur Zustimmung gewinnen lassen. Die mediale Kommunikation in diesen kann so normiert werden. Transnationale Medienunternehmen aus diesen Regionen können sich gleichfalls an diesem Konzept orientieren, müssen jedoch von ihm ausgehend die Vermittlung mit den normativen Vorstellungen jener Kulturräume suchen, in denen sie handeln. Sie werden sich also weitaus grundsätzlicher als im eigenen kulturellen Binnenkontext selbst in die medienethische Arbeit verwickeln müssen. Die kulturspezifische Zumutung, die das Moralprinzip selbst für andere kulturelle Kontexte enthält, kann freilich nicht modifiziert werden. Diese Zumutung besteht darin, die Betroffenen prinzipiell als Angelpunkt der Legitimität normativer Geltungsansprüche überhaupt zu führen und nur entsprechend legitimierte Ansprüche als moralisch gelten zu lassen. Es ist jedoch eine Zumutung, die tragbar erscheinen sollte – denn sie ermöglicht gleichzeitig eine ethische Begründung, die spezifische Normvorstellungen und Pluralität zulässt. Soweit die Betroffenen selbst dies wünschen, lässt es das Moralprinzip auch zu, auf Freiheit recht weitgehend zu verzichten und etwa eine kollektive Orientierung vorzuziehen. Im europäisch-amerikanischen Kulturraum findet sich dieses Phänomen beispielsweise in den evangelischen Räten des Ordenslebens. Unverzichtbar für das hier vorgetragene Begründungskonzept ist allerdings, dass die Betroffenen nicht einfach übergangen werden dürfen.

Von hier aus lassen sich nun einige medienethische Grundnormen einführen. Mit Bezug auf diese werden wiederum konkretere Handlungsregeln möglich, auf deren Entfaltung jedoch aus Platzgründen verzichtet werden muss.²² In einem ersten Schritt können gene-

²¹ Natürlich ist das eine nur grob kategorisierende Formulierung. Viel differenzierter lassen sich die Differenzen zwischen europäischer und japanischer Subjektivität etwa nachlesen bei: Bin, Kimura (1995): Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität. Darmstadt.

²² Ausführliche Entwürfe zur Grundlegung der Medienethik habe ich vorgelegt in: Hausmanninger, Thomas (1992): Kritik der medienethischen Vernunft. München, S. 531-636; Hausmanninger, Thomas (2002a): Ansatz, Struktur und Grundnormen der Medienethik. In: Hausmanninger, Thomas / Bohrmann, Thomas (Hrsg.): Mediale Gewalt. München. Im letztgenannten Buch wird die Maximenstruktur ausführlicher und detaillierter entfaltet als hier möglich. Die Arbeit

relle Zielnormen entwickelt werden, die grundsätzliche Bezugspunkte für die Normierung medialer Kommunikation sein müssen. Diese Kommunikation besitzt eine strukturelle, eine individuelle und eine inhaltliche Dimension, wobei wir gleichfalls aus Platzgründen die letztgenannte aussparen und uns nur auf die klassische Problematik der *Strukturen-* und *Individualethik* beschränken. Erforderlich ist also zunächst eine strukturelle medienethische Zielnorm. Zu Normen lässt sich nur gelangen, wenn Praxis unter dem Moralprinzip auf ihre Universalisierbarkeit hin reflektiert wird. Eine generelle Zielnorm ist dabei umfassend zu formulieren. Entsprechend muss die zu reflektierende Praxis gleichfalls möglichst allgemein und umfassend angesetzt werden. Hierzu erweist sich die anthropologische Skizze als hilfreich: Der allgemeinste Begriff von Praxis erscheint dort als Verwirklichung eines guten und gelingenden Lebens, wobei noch völlig offen und in der Verfügung der Personen bleibt, worin sie dieses sehen wollen. Das Moralprinzip erlaubt dann, die moralische Gestalt eines guten und gelingenden Lebens von der unmoralischen zu unterscheiden: Im moralischen Sinn gut ist ein von einer Person als gut und gelingend betrachtetes Leben erst, wenn sein Vollzug für die davon Betroffenen zustimmungsfähig ist.

Nun vollzieht sich Leben nicht in einem Vakuum, sondern unter lebensweltlichen und systemischen Strukturen, auf die es zudem zu großen Teilen auch angewiesen ist. Ethisch relevant sind diese Strukturen als Ermöglichungs- oder Verunmöglichungsbedingungen der menschlichen Praxis und all dessen, worüber Personen an sich selbst verfügen müssen, damit sie die von ihnen gewünschte Praxis vollziehen können – wie etwa psychophysische Unversehrtheit. Zu diesen Strukturen rechnen auch die der medialen Kommunikation, also beispielsweise die Organisationsform eines Medienproduktions- oder -distributionsbetriebs, die Institutionen der gesellschaftlichen Kommunikationskontrolle, die lebensweltliche Zugänglichkeit von Medienprodukten etc. Man kann daher als *strukturelle Zielnorm* der Medienethik formulieren, dass *alle Strukturen der medialen Kommunikation der Ermöglichung, Wahrung und Förderung eines moralisch guten und gelingenden Lebens der Personen sowie des unversehrten Daseins dieser Personen als Voraussetzung solchen Lebens zu dienen haben*. Mit dieser Norm ist angegeben, wie Strukturen beschaffen sein müssen, wenn sie für Personen zustimmungsfähig sein sollen, die in diesen ihr gutes und gelingendes Leben zustandebringen wollen oder müssen. Unter Rückgriff auf die Anthropologie ergibt sich so eine universalisierbare grundsätzliche Zweckbestimmung der Strukturen medialer Kommunikation.

Weiter kann man nun jedoch auch das medial-kommunikative Handeln der Individuen als Produzierende, Distribuierende und Rezipierende selbst betrachten. Hier geht es mithin um eine speziellere Praxis. Universalisierbar ist diese, wenn mit ihr wiederum alle davon Betroffenen einverstanden sein können. Ordnen wir diese speziellere Praxis wiederum dem anthropologisch gewonnenen Praxisbegriff zu, so erscheint sie als Teil des guten und gelingenden Lebens der Personen: Medial-kommunikativ handeln Personen letztlich immer nur, weil sie dies als Element der Verwirklichung ihres Grundstrebens nach einem guten und gelingenden Leben betrachten. Unter dem Moralprinzip lässt sich dann die *individuumbezogene medienethische Zielnorm* formulieren, dass *die je eigene Tätigkeit auf den Ebenen der Medienproduktion, -distribution und -rezeption*

zum Gewaltproblem exemplifiziert zudem, wie sich von dieser Struktur her zu sehr konkreten praxisleitenden Handlungsregeln gelangen lässt.

Element eines moralisch guten und gelingenden Lebens sein können muss. Auch diese Zielnorm schafft damit eine Grundorientierung, die allgemeine Zwecke der medialen Kommunikation benennt.

Für die Realisierung dieser Zwecke lassen sich nun Maximen entwerfen, die genauer angeben, nach welchen prinzipiellen Grundregeln Strukturen zu gestalten sind und individuelle Verantwortung zu übernehmen ist, wenn diese Zwecke erreichbar sein sollen. Zweck der systemischen und lebensweltlichen Strukturen der medialen Kommunikation ist das gute und gelingende Leben. Benennt man die denkbaren Extrempunkte, so kann dieses Leben entweder von den Personen selbst autonom entworfen werden oder es können diese Personen versuchen, es durch Unterwerfung unter rein heteronome Direktiven zu gewinnen. Im zweiten Fall fordert das Moralprinzip freilich immer noch ihre eigene (und so freie) Zustimmung, so dass sich Autonomie dann auf eben diesen Akt zurücknimmt. Solange nicht alle Personen sich dazu entscheiden, keinesfalls den ersten Modus, also die Möglichkeit des freien Lebensentwurfes, in Anspruch zu nehmen, muss der Freiheitsgesichtspunkt für die Maximengewinnung den Vorrang behalten. Nur dann kann mit der Zustimmung derjenigen Betroffenen gerechnet werden, die ihre Entwurfs-
potenz frei realisieren möchten. Unter dem Freiheitsgesichtspunkt bleibt zudem für diejenigen, die auf eine solche Realisierung zugunsten heteronomer Orientierung verzichten wollen, immer noch die Möglichkeit, sich entsprechend zu verhalten und das eigene Leben derart einzurichten. Sofern nun die Produktion, Distribution und Rezeption von medialen Gegenständen zum freien Entwurf eines guten und gelingenden Lebens gehören kann, muss auch diese Produktion, Distribution und Rezeption frei möglich sein. Nur dann ist der in der strukturellen Zielmaxime genannte Zweck erreichbar. Die systemischen und lebensweltlichen Strukturen der medialen Kommunikation müssen demnach so beschaffen sein, dass die größtmögliche Freiheit für diese drei Handlungsbereiche eröffnet ist. Ihre Grenze erreicht diese Freiheit, wo sie durch den Gebrauch mehrerer Akteure in Widerspruch zu sich selbst oder zum allgemeinen Freiheitsgebrauch (also dem Gebrauch außerhalb der medialen Kommunikation) zu geraten droht. Damit lässt sich als *medienethische Freiheitsmaxime* formulieren, dass *Medienfreiheit als Freiheit der Herstellung, Verteilung und Nutzung von medialen Gegenständen in dem Umfang herzustellen ist, in dem der Freiheitsgebrauch der einen mit dem der anderen oder dem allgemeinen Freiheitsgebrauch zusammen widerspruchsfrei bestehen kann.*²³

Freiheitsgebrauch von Personen zieht jedoch Ungleichheit nach sich. Darüber hinaus sind Personen als empirische Individuen unterschiedlich beschaffen. Sie besitzen nicht alle dieselben Talente, unterscheiden sich körperlich und psychisch auch in ihrer Belastbarkeit und ihren Fähigkeiten voneinander, haben durch ihre soziale Situierung unterschiedliche Chancen, ihr gutes und gelingendes Leben zustande zu bringen. Im Feld der medialen Kommunikation lässt sich diese Ungleichheit vor allem bezüglich der *Zugangschancen* zur Produktion, Distribution und Rezeption medialer Gegenstände sowie

²³ Die Formulierung lehnt sich an das kantische Rechtsprinzip an, das strukturbezogen jedoch nicht nur für die Rechtsgestaltung, sondern für jede normative Strukturgestaltung herangezogen werden kann. Strukturen nämlich besitzen durch ihre Transpersonalität eine ähnlich anonyme, individueller Verfügbarkeit entzogene Sanktionsmacht, wie Recht. – Zum Rechtsprinzip vgl. Kant, Immanuel (1978b): Die Metaphysik der Sitten. In: Kant, Immanuel (1978): VIII, S. 303-634, hier 337 [Rechtslehre A 33, B 33].

der Chancen diagnostizieren, die in diesen Bereichen erforderlichen *Kompetenzen* zu erwerben. Diese Chancendifferenzen können jedoch nicht als für alle davon Betroffenen zustimmungsfähig erachtet werden. Das kann mit folgenden Überlegungen präzisiert werden: Bereits das Moralprinzip impliziert eine Statusgleichheit der Betroffenen als zur Legitimitätsfeststellung moralischer Normvorstellungen Berechtigten. Von hier aus lässt sich einmal ein Gleichheitsprinzip entwickeln, das die Gleichheit der Betroffenen vor der Geltung der konsensuell bestimmten Normen ausdrückt: Für die Betroffenen sind die von ihnen ratifizierten Normen gleichermaßen in Geltung und verbindlich. Zum anderen lässt sich an die Seite dieses Gleichheitsprinzips ein Gerechtigkeitsprinzip stellen: Die den konsensuell bestimmten Normen sich Unterstellenden müssen bei der Normrealisierung gleich behandelt werden, wenn die Geltungsgleichheit der Normen und die Statusgleichheit der Betroffenen gewahrt werden soll. Als Gerechtigkeitsprinzip ergibt sich dann die klassische Form, dass unter derselben Rücksicht Gleiches gleich zu behandeln ist. Ansatzweise ist dies weiter oben bereits in Blick getreten, wenn gesagt wurde, dass alle aus vernünftiger Freiheit Handelnden einander denselben Status zumessen müssen. Mit Hilfe der anthropologischen Reflexion kann dies dann auf den Anspruch, ein gutes und gelingendes Leben realisieren zu können, übertragen werden. Alle Personen sind einander darin gleich, dass sie diesen Anspruch haben – wie sehr sich ihre konkreten Vorstellungen von diesem guten und gelingendem Leben auch unterscheiden mögen. Wenn sie sich nun selbst das Recht zumessen, diesen Anspruch zu verwirklichen, müssen sie dasselbe Recht ebenso allen anderen zugestehen. Ein Recht zugestehen, muss aber einschließen, dass dieses Recht auch in Anspruch genommen werden kann. Die Chance hierzu ist dann gleichfalls in derselben Weise allen zu eröffnen. Nur dann sind alle unter derselben Rücksicht Gleichen auch gleich behandelt. Damit aber ist ein Ausgleich von Chancenungleichheit nötig.

Für die mediale Kommunikation bedeutet dies nun, dass alle Personen, die den Anspruch darauf stellen, ihr gutes und gelingendes Leben zumindest auch durch die Produktion, Distribution und Rezeption medialer Gegenstände zu realisieren, können letztlich nur mit Strukturen einverstanden sein, die ihnen zumindest die Chance dazu eröffnen. Sich auf Chancengleichheit zu beschränken, erscheint einerseits realistisch: Identischer Zugang und identische Kompetenzen werden sich nicht erzeugen lassen. Andererseits aber ist diese Beschränkung auch systematisch geboten: Nicht alle Personen werden den Zugang oder die entsprechenden Kompetenzen haben wollen. Verzicht auf den Kabelanschluss oder auf den Erwerb filmdramaturgischer Kompetenzen kann vielmehr unter Umständen gerade Element einer anderen Vorstellung vom guten und gelingendem Leben sein. Es ergibt sich daher die *medienethische Ungleichheitsmaxime*, dass die *Handlungsbereiche der Produktion, Distribution und Rezeption von medialen Gegenständen allen Personen grundsätzlich offen stehen müssen und Ungleichheit der Zugangschancen sowie der Chancen medienbezogenen Kompetenzerwerbs möglichst auszugleichen ist.*

Diese Basisformulierung kann zudem mit Blick auf die natürliche Ungleichheit der Kompetenzen von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen ergänzt und weiter präzisiert werden: *Kompetenzbezogene Ungleichheiten zwischen Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen sind durch kompetenzbezogene Anpassung der Zugangsbereiche auszugleichen, wobei dies bei Kindern und Jugendlichen eine Staffelung des Zugangs im Sinn des Schutzes vor Überforderung einschließen kann, jedoch Unterforderung ebenso zu*

vermeiden ist, wie prinzipiell die Chancen der Kompetenzerhöhung durch Förderungsmöglichkeiten offengehalten sein müssen. Diese Ergänzung gilt dabei nicht nur für die Rezeption – obschon gemeinhin diese den Aufmerksamkeitsfokus der Jugendschutzproblematik bildet –, sondern ebenso für Produktion und Distribution als eigenständige Handlungsfelder. So muss beispielsweise bei der Herstellung eines Spielfilms den psychophysischen Kompetenzdifferenzen zwischen kindlichen, jugendlichen und Erwachsenen Schauspielern Rechnung getragen werden. Vermittelt über das Internet sind zudem Jugendliche heute bereits selbst als Produzenten und Distributeure von Mediengehalten tätig. Auch hier müssen ihre Kompetenzdifferenzen gegenüber den Erwachsenen berücksichtigt werden (wobei die technischen Kompetenzen die der Erwachsenen eventuell übertreffen können, die Kompetenzen der Selbststeuerung und des Selbstschutzes aber immer noch hinter den derselben zurückbleiben werden).

Schließlich erscheint es noch erforderlich, nach Wegen zu suchen, wie die Betroffenen in die jeweiligen Normierungsprozesse faktisch einbezogen werden können. Das Moralprinzip zielt zwar nur auf die Zustimmungsfähigkeit von Normen, doch ist angesichts der Kontingenz von materialen Argumentationen möglichst auf Beteiligung der Betroffenen abzielen. Auf diese Weise erhalten die Personen dann die Möglichkeit, jene Strukturen selbst mitzugestalten, die für ihr gutes und gelingendes Leben relevant sind. Solche Beteiligung kann auf mehrfache Weise geschehen – sowohl über kommunikativ strukturierte, wert- und erkenntnisorientierte Verfahren²⁴ (wie im klassischen Parlamentarismus oder basisdemokratischen Konzepten) als auch über interessendominierte, jedoch zu Kräftegleichgewichten geordneten Verfahren²⁵ (wie in der Parteien- und Verbändedemokratie) oder durch nichtsprachliche Handlungskoordination (wie im ökonomischen Kontext). Insofern nicht alle Personen zu allen anstehenden, gemeinsam zu einer Lösung zu führenden Fragen der strukturellen Ordnung und einzelner Probleme die jeweils nötige Kompetenz besitzen, ist zum Zweck der Sachgerechtigkeit und gegen die Gefahr der Überforderung diese Beteiligung gestaffelt nach Kompetenzen einzurichten. Hierzu kann das klassische politische Prinzip demokratischer Repräsentativität fruchtbar gemacht werden. Die Gleichheit der Betroffenen und damit die Universalisierbarkeit erscheint dabei zudem erst gewahrt, wenn pragmatische Mehrheitsentscheidungsregeln durch Minderheitenschutz und kompensatorische Maßnahmen ergänzt werden. Für die mediale Kommunikation erscheint Mitwirkung vor allem dort nötig, wo sich mediale oder medienbezogene Institutionen herausbilden, die strukturellen Einfluss auf die mediale Kommunikation nehmen. Dies ist der Fall bei der Gesetzgebung, Institutionen wie dem öffentlich-rechtlichen Fernsehen aber auch privaten Medienunternehmen sowie bei allen Institutionen, die mit gesellschaftlicher Kommunikationskontrolle betraut sind. Die *medienethische Mitwirkungsmaxime* kann dann lauten: *Zu gewährleisten ist die Mitwirkung der Betroffenen entsprechend ihren Kompetenzen an der strukturellen Regelung der medialen Kommunikation, wobei die Institutionalisierung dieser Mitwirkung gemäß dem Repräsentativitätsprinzip zu geschehen hat und dem Schutz von Minderheiten und ihren Ansprüchen Rechnung zu tragen ist.*

²⁴ Vgl. von Arnim, Hans-Herbert (1984): Staatslehre der Bundesrepublik Deutschland. München, S. 203.

²⁵ Vgl. von Arnim 1984: S. 204-205.

Diese Maximen können nun durch einige individualethische Maximen ergänzt werden, die genauer zu fassen suchen, wie sich die individuumsbezogene Zielnorm bzw. der entsprechende Zweck der medialen Kommunikation realisieren lässt. Hierzu ist zunächst die entsprechende Person, die ein gutes und gelingendes Leben zu verwirklichen versucht und dabei die mediale Kommunikation einbezieht, in Blick zu nehmen. Ihr Leben gelingen sehen Menschen in der Regel, wenn sie ihre je eigenen Talente, Fähigkeiten und Interessen realisieren können. Dabei können sich diese Interessen durchaus auch auf Askese und Verzicht richten. Keine Askese und kein Verzicht will jedoch jede Verwirklichung menschlicher Möglichkeiten schlankweg aufkündigen. Vielmehr geht es darin in der Regel um die Verwirklichung anderer, als höher eingeschätzter Potenzen, zu welcher Askese und Verzicht den Weg bilden sollen. Zu versuchen, ihr gutes und gelingendes Leben zustande zu bringen, darf den jeweiligen Personen unter Voraussetzung der Zustimmung aller Betroffenen nicht verwehrt werden. Im postsubstanzialistischen Kontext kann ihnen jedoch hierzu keine strenge individualethische Pflicht mehr auferlegt werden. Eine metaphysische Teleologie, die darin eine gesollte Realisation des Wesens und der wesentlichen Anlagen, von Entelechien, *rationes seminales* etc. sähe, scheidet aus. Jedoch ist der Extrempunkt strengen Verzichts aller oder jedenfalls einer Mehrzahl von Personen auf jede Form der Verwirklichung ihrer Talente, Fähigkeiten und selbst ihrer Interessen für die Minderzahl, die davon etwa in einer Gesellschaft betroffen wäre, nicht konsensfähig. Diese Mehrzahl würde hierdurch nämlich ihren Beitrag zu jenen sozialen Bedingungen nicht mehr leisten, derer auch die Minderzahl für die Verwirklichung ihres guten und gelingenden Lebens bedarf.

Diese Befindlichkeit, die traditionell unter dem (meist substanzialistischen) Begriff des Gemeinwohls gedacht wurde, begründet daher zumindest eine grundsätzliche, schwache Pflicht zur Verwirklichung der eigenen Talente und Fähigkeiten sowie Interessen als Beitrag zur Ermöglichung des guten und gelingenden Lebens der anderen. Dies gilt nun auch für die medienbezogenen Talente, Fähigkeiten und Interessen. Freilich kann dies individuelle Präferenzordnungen nicht aufheben und bleibt in einem gewissen Umfang auch Medienaskese legitim. Auch jene, die im Bereich der medialen Produktion und Rezeption Elemente ihres guten und gelingenden Lebens zu verwirklichen suchen, können nicht alle Medienformen gleichermaßen herstellen und nutzen, wenn sie ihre Talente und Fähigkeiten in diesen Bereichen wirklich hoch entwickeln wollen. Sie müssen es zudem auch weder in diesen beiden Bereichen, noch in dem der Distribution, um einen entsprechenden hinreichenden Beitrag zu den Bedingungen für die Möglichkeit eines guten und gelingenden Lebens aller zu leisten. Medienaskese wiederum kann einerseits ein zeichenhafter Akt sein, der auf andere Möglichkeiten des guten und gelingenden Lebens aufmerksam macht, und zum anderen selbst solche Möglichkeiten bereitstellen. Die genannte Pflicht lässt sich jedoch formulieren. Mit einer lockeren Anlehnung an die Terminologie der kantischen Ethik kann man die entsprechende Bestimmung als *medienethische Maxime der Selbstvervollkommnung* bezeichnen.²⁶ Sie kann lauten: *Jede Person soll die Möglichkeiten moralisch guten und gelingenden Lebens vermehren, (auch) indem sie die je eigenen medienbezogenen Talente, Fähigkeiten und Interessen entfaltet, nutzt und ausbaut. Individuelle Präferenzordnungen werden dadurch nicht angetastet; auch erscheint Medienaskese legitim, soweit sie andere Beiträge zur Ermög-*

²⁶ Kant spricht von der Pflicht zur eigenen Vollkommenheit. Vgl. Kant 1978b: S. 516 [Tugendlehre A 14].

lichung eines moralisch guten und gelingenden Lebens leistet und die medialen Beiträge hierzu nicht verunmöglicht.

Mit Blick auf die nötige Grenzziehung lässt sich dann eine weitere Maxime bilden. Sie überlappt sich mit der bereits Gebildeten. Gleichzeitig aber nimmt sie eine etwas andere Perspektive ein, die über die Konzentration auf die Verwirklichung eigener Talente und Fähigkeiten hinausreicht und auch beispielsweise routinemäßiges Handeln umfasst. Jede medienbezogene Tätigkeit stellt zugleich ein unmittelbares oder mittelbares Sozialverhalten dar. Unmittelbar ist dieses Verhalten etwa, wenn im Bereich der Produktion und Distribution mehrere Personen zusammenarbeiten oder die Rezeption gemeinsam geschieht. Mittelbar ist es, wenn beispielsweise die Rezeption zwar nicht gemeinsam, aber vor anderen, oder anstelle von sozialer Interaktion geschieht. Auf diese Weise hat Handeln im Feld medialer Kommunikation soziale Auswirkungen im engeren und weiteren Sinn. Auch hierfür muss das Individuum Verantwortung übernehmen, die mit einer entsprechenden Maxime grundorientiert werden kann. Als *medienethische Maxime des Sozialverhaltens* kann sie lauten: *Die je eigene Tätigkeit im Bereich der Herstellung, Verteilung und Nutzung von Medienprodukten darf das moralisch gute und gelingende Leben der anderen Personen nicht verhindern, sondern muss dieses respektieren und möglichst fördern.*

Mit Bezug auf diese Maximen und die Zielnormen lassen sich dann Handlungsregeln sowie wiederum mit Bezug auf diese auch situationsspezifische Imperative erarbeiten, durch die die mediale Kommunikation in begründbarer und überprüfbarer Weise geregelt werden kann. So kann etwa mit einer spezielleren anthropologisch-psychologischen Reflexion weiter konkretisiert werden, worin das in der strukturellen Zielnorm genannte unversehrte Dasein von Personen zu sehen ist. Orientiert an der leibseelischen Verfasstheit des Menschen und seine Verletzungsoffenheit kann es beispielsweise als Lebendigkeit und psychophysische Unversehrtheit gefasst werden, wobei sich die letztgenannte dann psychologisch weiter präzisieren lässt. Nun kann gefragt werden, wie gemäß der Freiheits- und Ungleichheitsmaxime etwa diese Unversehrtheit durch die Strukturierung der Produktion von medialen Gehalten gewahrt werden kann. Unter Berücksichtigung der verschiedenen Aspekte dieser Produktion lässt sich ein ganzes Spektrum von Handlungsregeln erstellen. So muss grundsätzlich die Konkurrenzsituation von Medienunternehmen unter der Freiheitsmaxime in einer Weise strukturell eingerichtet werden, die es ausschließt, dass Konkurrenzdruck einzelnen Produzierenden abnötigt, ihr Leben bei der Beschaffung von Nachrichten zu riskieren. Oder es muss gemäß der Ungleichheitsmaxime den psychophysischen Belastbarkeitsdifferenzen – die ja auch Kompetenzdifferenzen sind – von Kindern und Erwachsenen bei der Herstellung eines Spielfilms durch unterschiedliche Regeln für die Arbeitsgestaltung entsprochen werden. Handlungsregeln dieser Art können dann wiederum situationsspezifische Imperative zugeordnet werden, die diese Regeln für eine spezielle Situation konkretisieren. Es kann also beispielsweise bestimmt werden, ob für dieses Kind in dieser Szene an diesem Tag eine zwanzigste Wiederholung der Aufnahme zumutbar ist oder nicht. Zielnormen und Maximen bilden so eine bereits dem Sachbereich der medialen Kommunikation zugepasste Begründungsfolie für speziellere Normen und Regeln. Orientiert an dem Grad ihrer Allgemeinheit und Besonderheit können diese in Handlungsregeln und situationsspezifische Imperative unterschieden werden. Die Medienethik kann auf den entsprechenden Ebenen

mittlerer Reichweite und konkreter Besonderheit dann spezifiziert und aufgefächert werden.

Normen, die sich so gewinnen lassen, müssen freilich implementiert werden. Ohne an dieser Stelle eine begründete Herleitung vornehmen zu können, lassen sich drei Implementierungsebenen unterscheiden: *Rechtliche Rahmenordnung*, *institutionalisierte Selbstbindung* und *subjektives Ethos*.²⁷ Die Implementierungsfrage wirkt zurück darauf, welche Normen für welche Ebene möglich und begründbar sind. Nicht alles, was für das Ethos wünschenswert ist, kann und darf in Recht oder institutionalisierte Selbstbindung übersetzt werden. Man muss vielmehr nach den Normarten Recht, Selbstbindungsnormen und Ethos jeweils differenzieren. Diese sind nicht ineinander übersetzbar oder gegeneinander austauschbar. Recht und Selbstbindung sind mit je spezifischer Zwingmacht versehen. Sie beschränken damit auf andere Weise die Freiheit der Handelnden, als dies beim Ethos der Fall ist: Ethos kann plural ausgefaltet werden und liegt noch weitgehend in der Verfügungsmacht der einzelnen Person. Dem Recht und der institutionalisierten Selbstbindung sowie ihren Auswirkungen auf die Möglichkeiten der medialen Kommunikation hingegen sind alle Personen unterworfen, die in den entsprechenden Bereichen tätig sind bzw. an dieser Kommunikation partizipieren. Soll das moralisch gute und gelingende Leben von den Personen auch dort, wo mediale Kommunikation daran Anteil hat, frei zustandegebracht oder gewählt werden können, so müssen diese Normarten inhaltlich zurückhaltend entworfen werden. Für das Recht und die institutionalisierte Selbstbindung muss daher die *medienethische Freiheitsmaxime*, die sich zunächst auf die Gestaltung der Strukturen medialer Kommunikation bezieht, nun zusätzlich die Stellung einer Art *Metaregel* erhalten. Es müssen also gewissermaßen diese beiden Normarten, mit denen die Gestaltung der Strukturen sowie auch der individuellen Verantwortungszulastung²⁸ (im Unterschied zum Ethos als Verantwortungsübernahme) gemäß den beiden individualethischen Maximen vorgenommen wird, nochmals an der Freiheitsmaxime orientiert werden. Recht und institutionalisierte

²⁷ Vgl. dazu genauer Hausmanninger (2002a).

²⁸ Es mag zunächst verwunderlich erscheinen, dass Normen, die unter den beiden individual-ethischen Maximen gewonnen werden, in irgendeiner Weise Gegenstand rechtlicher Normierung oder der institutionalisierten Selbstbindung werden können sollen. Vor allem bezüglich der Selbstvervollkommnung scheint sich dies geradezu zu verbieten – wer soll schon jemandem per Gesetz oder *Code of Conduct* vorschreiben können, seine Talente zu entwickeln. Hier ist gleichwohl zu berücksichtigen, dass diese Maxime unter der Rücksicht des Beitrags der Talententwicklung zu den Bedingungen des guten und gelingenden Lebens anderer eingeführt wurde, also unter einem „Gemeinwohlaspekt“. In dieser Hinsicht gibt es nun keine Probleme, unter Wahrung der Freiheitsmaxime entsprechende Rechtsnormen einzuführen. Wir haben diese ohnehin bereits – die Schulpflicht und die Vielzahl der rechtsähnlichen Normen zur inhaltlichen Unterrichtsgestaltung sind nichts anderes, als zwangsbewehrte Gebote der Entwicklung der eigenen Talente und Fähigkeiten. Hier wäre es lediglich an der Zeit, diese Normen in Hinsicht auf die Vermittlung medienbezogener Kompetenzen und damit auf Entwicklung diesbezüglicher Talente zu ergänzen. Zu Normen dieser Art gehören zudem im Bereich der Selbstbindung etwa alle innerbetrieblichen Verpflichtungsregeln zur beruflichen Fortbildung etc. Bezüglich der zweiten individualethischen Maxime dürfte ihre mögliche rechtliche Umsetzbarkeit zudem ohnehin einsichtig sein. Hier geht es um Sozialverhalten, das in der Tat eines rechtlichen Rahmens bedarf. So kann beispielsweise durchaus etwa das Recht auf Leben und psychophysische Unversehrtheit gesetzlich mit einer spezifischen Anwendung auf die Arbeitsbedingungen von Filmschauspielerinnen und -schauspielern festgeschrieben werden.

Selbstbindung müssen sich mithin primär an den Erfordernissen orientieren und auf deren normative Bearbeitung beschränken, die um der Wahrung der Freiheit, des Schutzes und der Ermöglichung freier Produktion, Distribution und Rezeption von medialen Gehalten nötig erscheinen.

Rechtsnormen in Gestalt von Gesetzen sowie Selbstbindungsnormen wie *Codes of Conduct* eines Medienunternehmens oder einer Branche bzw. Prüfkriterien freiwilliger Selbstkontrolle etc. erscheinen dabei freilich dennoch nötig. Recht entlastet einerseits das Ethos, indem es eine allgemeine Ordnungssphäre einrichtet. Es macht zudem deren Geltung durchsetzbar und entlastet die einzelnen Personen so auch von Sanktionsaufgaben. Institutionalisierte Selbstbindung versieht eine ähnliche Funktion, kann jedoch sachnäher und spezifischer gestaltet werden, als Rechtsnormen. Darüber hinaus verbleibt sie näher an den Betroffenen und damit in der direkten Einflussosphäre der Subjekte aller Normierung. Gerade im transnationalen Kontext kann zudem bislang fast nur durch institutionalisierte Selbstbindung eine über das Ethos hinausreichende, rechtsähnliche Gestaltungsform gewonnen werden. Dies aber ist wichtig; nur durch Recht und Selbstbindung lässt sich beispielsweise eine normative Rahmung von (ökonomischem) Wettbewerb vornehmen, der alle denselben Wettbewerbsbedingungen unterwirft und so moralisches Verhalten auch unter Determinationen durch strategische Kontexte möglich hält. Gleichwohl ist die Orientierung an der Metaregel der Freiheitsmaxime unverzichtbar. Rechtsnormen, Codes oder Prüfkriterien dürfen beispielsweise nicht ein Segment aus der Pluralität legitimer Moralvorstellungen für die Bestimmung der Jugendeignung eines Medienprodukts verbindlich machen, das dann eine entsprechende Beschränkungswirkung auf die Zugangschancen – also eine strukturelle Wirkung für die Distribution – hätte. Sie würden damit die genannte Pluralität heteronomisieren und die mediale Vermittlung der allgemeinen moralischen Kommunikation unterlaufen. Ethosformen selbst können hingegen spezifischer ausfallen und so in den Bereichen der medialen Kommunikation Pluralität etablieren. Auch sie müssen allerdings stets im Blick behalten, dass die Tätigkeit im Bereich der Produktion, Distribution und selbst der Rezeption stets den beiden Zielnormen zugeordnet werden können muss und mithin auch das spezifische Ethos einer entsprechenden Ausrichtung der medialen Kommunikation insgesamt nicht im Weg stehen darf.

Damit sind die Grundlinien eines medienethischen Konzepts gezogen, das der eingangs skizzierten Situation zu entsprechen und zugleich den ethischen Standpunkt wieder möglich machen will. Es entspricht diesem Konzept selbst, dass es sich dabei freilich nur dem allgemeinen Diskurs aller Betroffenen – in der eigenen Gesellschaft wie im transnationalen Kontext – stellen und um Zustimmung werben kann. In diesem Diskurs muss sich dann seine Problemlösungskraft beweisen und mit anderen Konzepten messen.