

Theorieteil A

Recht und Gerechtigkeit

1. Gerechtigkeit als zentrale ethische Kategorie

Wann immer Interessen miteinander in Konflikt geraten, geht es um Gerechtigkeit. Solches geschieht auf der Ebene der unmittelbaren Austauschbeziehungen zwischen zwei Personen, solches geschieht auf der Ebene der Gruppenbeziehungen und der Institutionen - von der informellen Kleingruppe (Beispiel: Clique) über die Familie und die Schule bis hin zum Wirtschaftssystem (national und international) und es geschieht im Rahmen der staatlichen Ordnung und der Staatengemeinschaft. In all diesen Bezügen ist Gerechtigkeit das oberste Kriterium des Handelns und der Beurteilung von Strukturen (Beispiele: Bildungssystem, Weltwirtschaftsordnung).

Interessenkonflikte werfen normative Fragen auf: Wie soll ich, wie sollen wir handeln? Was ist die richtige, d.h. die gerechte soziale Ordnung? Versteht man Moral als Frage nach dem, was man moralisch zu tun verpflichtet ist, was man dem anderen gerechtigkeitshalber schuldet, dann ist Moral insgesamt deckungsgleich mit Gerechtigkeitsfragen.

Liebe, Wohlwollen und Fürsorge weisen darüber hinaus, denn sie unterliegen nicht dem, was man dem anderen im strikten Sinn schuldet und was eingefordert werden kann. (Zum Verhältnis von Gerechtigkeit und Liebe vgl. Modul 9, Basistext Teil 3)

Mit dem Begriff Gerechtigkeit ist untrennbar das Prinzip der **Gleichheit** bzw. der Gleichbehandlung verbunden. Eine ungleiche Behandlung muss sich mit guten Gründen rechtfertigen lassen. Gerechtfertigte Gründe sind nur solche, die im Prinzip auch die Zustimmung dessen bzw. der Gruppe von Menschen verdient, der bzw. die ungleich behandelt werden. Anders gesagt: Jede Ungleichbehandlung ist dann Willkür und machtgestützte Übervorteilung, wenn sie nicht allgemein, also auch von den Betroffenen selbst, vernünftigerweise akzeptiert werden kann.

Seit der Antike (**Aristoteles**) wird die Unterscheidung getroffen zwischen

1. der **ausgleichenden Gerechtigkeit** (iustitia commutativa) und
2. der **austeilenden Gerechtigkeit** (iustitia distributiva)

1.1 Die ausgleichende Gerechtigkeit

bezieht sich auf die **Austauschbeziehungen** zwischen Personen, wie sie z.B. bei jedem Kaufakt und bei privaten Verträgen vorliegt. Dem Gleichheitsprinzip gemäß müssen **sich Leistung und Gegenleistung entsprechen** (Äquivalenzprinzip/Äquivalententausch). Wenn der Tausch mit Hilfe des Mediums Geld vonstatten geht, heißt das: Der Preis muss dem Wert der Ware oder Dienstleistung entsprechen. In vorkapitalistischen

schen Zeiten herrschte die Auffassung, der Wert bestimme sich danach, was an Material und Arbeitskraft in der Ware steckt. In einer Wirtschaftsordnung, die dem Preismechanismus des Marktes folgt, ist der Preis abgekoppelt von der Höhe der Gestehungskosten und die Frage nach dem gerechten Preis ist obsolet geworden, richtet sich der Preis doch nicht länger nach Äquivalenzgesichtspunkten, sondern allein nach Angebot und Nachfrage. Auf einer höheren Ebene, der Ebene der Wirtschaftsordnung, lässt sich die Unempfindlichkeit des Marktpreises für Gerechtigkeitsfragen womöglich aber doch rechtfertigen, insofern es in einer Marktwirtschaft insgesamt gesehen besser gelingt, die Interessen und Bedürfnisse aller zu befriedigen als im Rahmen einer anderen Wirtschaftsordnung.

1.2 Die austeilende Gerechtigkeit

betrifft den Bereich der sozialen, rechtlichen und politischen Beziehungen bzw. den Bereich der Institutionen. Hier geht es nicht um unmittelbaren Tausch, sondern um die **Verteilung von Rechten und Pflichten, von Gütern und Lasten**. Es leuchtet intuitiv ein, schon vor jeder philosophischen Überlegung, dass eine generelle Gleichbehandlung zu Ungerechtigkeiten führen würde. Das Recht, Arzt zu werden, kann nicht jedem zugestanden werden und die Steuerpflicht kann nicht so geregelt werden, dass jeder, der Einkommen erzielt, einen gleich hohen Betrag zu entrichten hat oder dass es einen einheitlichen prozentualen Steuersatz gibt. Es geht in diesem Bereich also nicht, wie Aristoteles sagt, um **arithmetische Gleichheit** wie beim Tausch (eins zu eins, 1 : 1), sondern um **proportionale** oder auch **geometrische Gleichheit**. (Beispiel: Entlohnung nach Leistung; oder: Wer mehr hat, muss mehr für die Gemeinschaft leisten.)

Ist dies im Grundsatz auch akzeptiert, so besteht doch Uneinigkeit über die **Kriterien**, nach denen im jeweiligen Fall proportional zugeteilt werden soll. Sollen etwa Zeugnisnoten und damit letztlich Berufschancen und Verdienstmöglichkeiten vergeben werden nach **Leistung** oder nach **Anstrengung**, nach **Kreativität**, **Teamfähigkeit**? Nicht jeder bringt die gleiche Intelligenz und die gleichen Fähigkeiten mit und selbst Anstrengung (Leistungsmotivation/Fleiß) ist eine psychologische Variable, die der Einzelne nur begrenzt willentlich bestimmt, weil sie, wenn nicht genetisch, so doch durch Sozialisation geprägt ist.

In früheren Zeiten wurden als Kriterien einer angeblich **gerechten Ungleichbehandlung** das Geschlecht und der Stand geltend gemacht. Solche Kriterien scheitern an dem modernen Begriff der gleichen Würde eines jeden menschlichen Wesens. Immer noch brisant allerdings ist bzgl. der gerechten Verteilung von Rechten und Pflichten und von Gütern und Lasten die Frage, ob **Leistung** oder **Bedürfnis** das ausschlaggebende Kriterium sein soll. Gesellschaften unseres Typs steuern einen Kompromiss an zwischen **Leistungsprinzip** und **Sozialstaatsprinzip** (Kriterium: Befriedigung der Grundbedürfnisse). Klar ist vor diesem Problemhorizont, dass die **Gleichheit vor dem Gesetz** sehr wohl eine historische Errungenschaft und eine unabdingbare Voraussetzung von Rechtsstaatlichkeit ist, dass sie aber Gerechtigkeit in einem umfassenden Sinn nicht sicherstellt.

Eine gesellschaftliche und politische Ordnung muss sich nicht nur durch eine **gleiche Rechtsstellung aller** auszeichnen, sondern im gleichen Zuge auch dem **bedürfnisorientierten Sozialstaatsprinzip** unterworfen sein. Was jeweils den Umständen entsprechend als gerechte Ordnung angesehen werden darf, unterliegt in einer freiheitlichen Verfassung dem gesellschaftlichen Diskurs (öffentliche Meinung, politische Willensbildung, Interessenvertretungen, wissenschaftlich-ethischer Diskurs). Jedenfalls ist dem liberalen Verständnis, das auf individuelle Freiheit und Leistung abhebt, die Frage nach der **sozialen Gerechtigkeit** entgegenzuhalten.

Carlo Storch

Exkurs:

Gerechtigkeit im Spannungsfeld von individuellen Interessen und sozialem Wohlergehen

Beim Menschen gehen bekanntlich das Streben nach persönlichem Wohlergehen bzw. Glück einerseits und das Streben nach dem Wohl der Gemeinschaft bzw. Gesellschaft nicht ohne weiteres, nicht unbedingt, nicht immer und schon gar nicht instinktiv Hand in Hand miteinander. Gäbe es nicht die Kluft zwischen den Interessen des einzelnen und dem Wohlergehen des Ganzen, gäbe es keine Ethik: Gerechtigkeitsprobleme stellten sich nicht. Die Vorstellung vom Menschen als freiem, verantwortlichem und verpflichtbarem Individuum ist untrennbar mit dieser Kluft verbunden.

Die individuellen Einzelinteressen sind also einerseits erfreulicher Ausdruck des distinkten Menschseins; sie gehören zum Kern der Persönlichkeit. In dem Angewiesensein auf die Gemeinschaft können sie jedoch dort die Ursache zersetzender Konflikte sein, wo eine Verbindung, vielleicht sogar Versöhnung, zwischen Einzelinteressen und gemeinsamen Erwartungen nicht gelingt.

In einer freien Gesellschaft ist die Gerechtigkeit also das Vermittelnde zwischen Einzelem und Allgemeinem: Erscheint eine Zumutung der Gesellschaft an mich gerecht, bleiben mir kaum verallgemeinerungsfähige Argumente, mich ihr zu entziehen; nehmen andererseits Ungerechtigkeiten innerhalb einer Gesellschaft überhand, so sind diese Verhältnisse den Einzelnen nicht mehr zuzumuten: die Gesellschaft verliert ihre Legitimation.

Gut können (gesellschaftliche, politische, internationale) Ordnungen nur dann genannt werden, wenn sie die Gerechtigkeit als Leitziel enthalten. Nur dann werden diesen Ordnungen innere Berechtigung (Legitimität) und Stabilität innewohnen. Gesellschaftliche Systeme, die zu hohe Zumutungen an die Moralität des Einzelnen stellen, erscheinen weniger stabil als solche, die mit den durchschnittlichen Defekten und Eigeninteressen des Einzelnen rechnen - auch dies ergibt sich aus dem Zusammenbruch der sozialistischen Gesellschaften.

Am optimistischsten im Hinblick auf eine Versöhnung von Einzel- und

Gesamtinteresse ist bekanntlich die liberale Denktradition. In seinen “Untersuchungen über das Wesen und die Ursachen des Volkswohlstandes“ stellt Adam Smith das Eigeninteresse als Triebfeder gesellschaftlichen Verhaltens der Wirtschaftssubjekte heraus.

Dort heißt es: „Nicht von dem Wohlwollen des Fleischers, Brauers oder Backers erwarten wir unsere Mahlzeit, sondern von ihrer Bedachtnahme auf ihr eigenes Interesse. Wir wenden uns nicht an ihre Humanität, sondern an ihre Eigenliebe, und sprechen ihnen nie von unseren Interessen, sondern stets von ihren Vorteilen.“ (Adam Smith, Untersuchungen über das Wesen und die Ursachen des Volkswohlstandes, Erster Band, Berlin 1905, S. 16)

Wie bekannt, sorgt in seiner Analyse die “invisible hand“ dafür, dass hinter dem Rücken der Akteure „Egoismus zusammen mit Wettbewerb [bewirkt], dass die kostengünstigsten Produktionsverfahren gewahrt werden und dieser Vorteil über sinkende Preise allen zugute kommt“ (a. a. O., S. 14)

In seiner Analyse kann Smith sich auf David Hume stützen, der ausführlich über den Nutzen nachdenkt, der einem rationalen Egoisten aus freiwilliger Kooperation mit seinesgleichen erwachsen kann. Zu dieser Zusammenarbeit sei keinerlei staatliche Zwangsgewalt nötig: „Auf diese Weise [der freiwilligen, marktvermittelten Kooperation nämlich] lerne ich jemandem einen Dienst erweisen, ohne tatsächliche freundliche Gesinnung für ihn; ich sehe voraus, dass er meinen Dienst erwidern wird in Erwartung der Wiederholung eines ähnlichen Dienstes und um das System der wechselseitigen Hilfeleistung mir und anderen gegenüber aufrecht zu erhalten.“ (David Hume, Ein Traktat über die menschliche Natur. Buch II und III. Über Affekte. Über Moral, Hamburg 1978, S. 269)

Die Tatsache selbst, dass die ökonomische Vermittlung über den Markt zunächst keinerlei außerökonomischer Bindeglieder, etwa verwandtschaftlicher, ständischer oder ethisch-moralisch begründeter Verpflichtungen, bedarf, konstatieren im Kommunistischen Manifest auch Marx und Engels, freilich - wie bekannt - mit anderer Wertung: „Die Bourgeoisie, wo sie zur Herrschaft gekommen, hat alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört. Sie hat die buntscheckigen Feudalbande, die den Menschen an seinen natürlichen Vorgesetzten knüpften, unbarmherzig zerrissen und kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übrig gelassen als das nackte Interesse, als die gefühllose 'bare Zahlung'.“ (MEW Bd. 4, Berlin (DDR) 1974, S. 464)

Was bei Marx und Engels hier anklingt und worauf sich die linke Kritik am Kapitalismus bis heute beruft, scheint mir gerade umgekehrt die moralische Überlegenheit marktwirtschaftlicher Koordinationsformen gegenüber anderen Wirtschaftssystemen, zumindest gegenüber den bisher historisch erprobten, auszumachen. Die Koordinierung dezentraler Entscheidungen der Individuen über den Markt ist nicht nur - wohl unbestritten - um ein Vielfaches effektiver als andere, insbesondere staatsbürokratische, Wirtschaftsformen, sie eröffnet gerade dadurch, dass sie nicht den “moralischen Übermenschen“ (Otto Schlecht, Ethik der Marktwirtschaft - Freiheit und Bindung, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 2. 1. 1988) erfordert, den Raum zu ethisch verantwortetem Handeln in Freiheit. Marktwirtschaft kann mit moralisch durchschnittlichen Menschen funktionieren, präziser: mit begrenzten Egoisten, die (nach dem Modell des homo

oeconomicus) rational und selbstinteressiert handeln und den Interessen der anderen gegenüber zunächst indifferent sind.

Aus der gängigen Kritik an marktwirtschaftlichen Systemen, ihnen mangle es - da nur zahlungskräftige Nachfrage, nicht jedoch Bedürfnisse marktfähig seien - an einem Mechanismus, der Gerechtigkeit entstehen lasse, ergeben sich Notwendigkeit und Begründung des Sozialstaatsprinzips, das hier nicht hergeleitet, aber als notwendiges Korrektiv des marktorientierten Ordnungsprinzips in einer rechtsstaatlichen Demokratie verstanden wird. - Dass das marktwirtschaftliche Industriesystem (absolut) verschwenderisch mit den natürlichen Lebensgrundlagen dieses Planeten umgeht, ist hinlänglich nachgewiesen. Doch ist hier erstens die Relation zum staatlich-bürokratischen Industriesystem zu beachten; und zweitens kann aus dieser Tatsache nur die Forderung entwickelt werden, die Umweltkosten selbst marktfähig werden zu lassen.

Dem berechtigten Vorwurf, am Markt zähle nur zahlungskräftige Nachfrage, nicht jedoch - noch so brennender - Bedarf, versucht die Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft mit dem Sozialstaatsgedanken zu begegnen: Dem unmittelbaren Staatsziel der sozialen Gerechtigkeit hat sich die Bundesrepublik Deutschland verschrieben, indem der Art 20 (1) GG bestimmt: „Die Bundesrepublik Deutschland ist ein demokratischer und sozialer Bundesstaat.“

Bärbel Bohley hat in einem resignierten Resümee nach der deutschen Einheit gesagt: „Wir haben Gerechtigkeit gewollt und den Rechtsstaat bekommen.“ Dies Statement verweist einerseits darauf, dass gesamtgesellschaftliche Gerechtigkeit als anzustrebendes Ziel, nicht als erreichter Zustand zu verstehen ist; andererseits ist ihm entgegenzuhalten, dass rechtsstaatlich garantierte Formen der Konfliktregelung und die Ermöglichung individuellen Glücks unter sozialstaatlichen Bedingungen (Chancengleichheit) genau das sind, was eine staatliche Ordnung leisten kann und zu leisten hat, die, um der Gefahr des Totalitarismus zu entgehen, das Erreichen dieses Glücks durchaus den Anstrengungen der Einzelnen überlässt. (Staatstätigkeit ist in dieser Sichtweise auf das „negative Wohl der Bürger“, auf ihre Sicherheit, einzuschränken; Bemühungen, die auf das „positive Wohl der Bürger“ abzielen, möge er sich enthalten - so heißt es bei Wilhelm von Humboldt. Dieser Gedanke ist eine der Grundlagen von Karl Poppers Totalitarismuskritik.)

Leo Kauter

Theorieteil B

1. Vertragstheorie: Gerechtigkeit als Fairness (John Rawls)

Von John Rawls stammt der jüngste großangelegte Versuch, nicht nur ein Verfahren anzugeben, anhand dessen gesellschaftliche Ordnungen sich auf ihnen innewohnende Gerechtigkeit überprüfen lassen, sondern auch konkret zu bestimmen, welche inhaltlichen Aspekte Gerechtigkeit (als Fairness verstanden) mindestens umfasst:

John Rawls überlegt, wie Menschen zu einer **Einigung über grundlegende Regeln ihres Zusammenlebens** gelangen können, selbst wenn sie ganz verschiedene Interessen haben, zunächst von ihren jeweils eigenen Interessen ausgehen und keinen Anteil (weder positiver noch negativer Art) an den Interessen anderer nehmen.

Nach seinem Vorschlag sollten wir uns vorstellen, wir hätten gemeinsam mit anderen die grundlegendsten Verfassungsregeln einer Gesellschaft zu entwerfen, in der wir nach diesem Entwurf zu leben hätten. Dabei sollten wir annehmen, wir hätten keine Ahnung, welche besonderen individuellen Fähigkeiten und Gebrechen uns kennzeichnen, was aus uns später einmal wird, welche Stellung in der Gesellschaft wir einnehmen. (Rawls spricht von dem „**Schleier des Nichtwissens**“.) Wenn wir nun darüber streiten, welche Regeln unter uns gelten sollen, was gewissermaßen in der „Gründungsurkunde“, im Grundgesetz unserer Gesellschaft stehen soll, zählen keine Argumente, die bestimmte Menschen nur deshalb bevorzugen, weil sie einen besonderen Status innehaben. Regeln können nur dann von allen als fair oder gerecht anerkannt werden, wenn sie gerade auch denjenigen zuzumuten sind, die in der tatsächlichen Rollenverteilung das schlechteste Los ziehen.

Natürlich **weiß** jeder von uns, wer er ist, aber nach Rawls' Vorschlag müsste man sich immer dann, wenn man seine Vorstellungen zu den Regeln des Zusammenlebens vorträgt, **ehrlich fragen**, ob man diese Regeln auch dann zwanglos akzeptieren könnte, wenn man in der Haut eines beliebigen anderen Gesellschaftsmitgliedes steckte.

Rawls meint, dass mit diesem einfachen Verfahren die Menschen sich in fairer Weise über die Regeln einigen können, die sie für ihr Zusammenleben vereinbaren wollen. Er meint auch, angeben zu können, auf welche grundlegenden Normen sich Menschen einigen würden, die in dieser Weise - einfühlsam und ohne nur die eigene Situation zu bedenken - miteinander verhandeln:

- Als erstes und Grundlegendes würden sie sich auf die **Gleichheit der Grundrechte und -pflichten** einigen und darauf, dass jedem möglichst viel Freiheit zugestanden wird, soweit sie nicht den ebenso großen Frei(heits)raum des anderen einschränkt; er nennt als grundlegende persönliche und politische Rechte das Recht auf freie Meinungsäußerung, auf persönliches Eigentum, auf politische Mitbestimmung sowie auf Chancengleichheit im Hinblick auf Ausbildung

und Arbeit.

- Zweitens würden sie sich darauf verständigen, dass **soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten**, etwa verschiedener Reichtum, verschiedene Macht, der Rechtfertigung bedürfen und nur dann als gerecht gelten, wenn sie auch den Schwächsten Vorteile bringen.

Dem ersten Punkt - dem Freiheitsgedanken - räumt Rawls unbedingten Vorrang vor dem zweiten Aspekt ein. Sein Buch „Eine Theorie der Gerechtigkeit“ ist daher im Schwerpunkt eine fundamentale Abrechnung mit dem Utilitarismus, der gerade fordert, einzelne Freiheitsrechte durchaus dem aufsummierten Nutzen anderer zu opfern.

Rawls wählt unterschiedliche Formulierungen für die Gerechtigkeitsgrundsätze, zu denen sein Verfahren gelangt.

„Die erste Formulierung der beiden Grundsätze lautet folgendermaßen:

1. **Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.**
2. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, dass
 - vernünftigerweise zu erwarten ist, dass sie zu jedermanns Vorteil
 - dienen, und sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen.“ (S.81)

Alternative Formulierungen für den zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz lauten:

„Alle sozialen Werte - Freiheit, Chancen, Einkommen, Vermögen und die sozialen Grundlagen der Selbstachtung - sind gleichmäßig zu verteilen, soweit nicht eine ungleiche Verteilung jedermann zum Vorteil gereicht.“(S. 83)

bzw.:

„Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu regeln, dass sie sowohl

1. den am wenigsten Begünstigten die bestmöglichen Aussichten bringen als auch
2. mit Ämtern und Positionen verbunden sind, die allen gemäß der fairen Chancengleichheit offen stehen.“ (S. 104)

Damit ist Gerechtigkeit erklärt als (inhaltlich nicht beliebiges) Ergebnis eines fairen Verfahrens:

„Unsere gesellschaftlichen Verhältnisse sind gerecht, wenn das ihnen zugrundeliegende allgemeine Regelsystem durch diese Abfolge fiktiver Vereinbarungen erzeugt worden ist.“ (S.30)

Leo Kauter

Schema: Der Schleier des Nichtwissens

„Schleier des Nichtwissens“

(**Verfahren**, verlangt – praktisch gewendet – im ethischen Diskurs nur solche Argumente einzuführen, die nicht mit den Zufälligkeiten der eigenen sozialen Position zusammenhängen.)



„Zwei Grundsätze der sozialen Gerechtigkeit“

(**inhaltliche Bestimmung**, in „lexikalischer Ordnung“, d.h. Abstriche am ersten Grundsatz zugunsten des zweiten werden nicht akzeptiert)

2. Diskursethik (Jürgen Habermas)

Die sog. Diskursethik ist vor allem mit den Namen **Karl-Otto Apel** (geb.1922) und **Jürgen Habermas** (geb. 1929) verbunden. Fast zeitgleich ist dieser Neuanfang in der philosophischen Ethik, der die Diskussion bis heute - jedenfalls in Deutschland - beherrscht, Anfang der 70er Jahre von den beiden stark mit Frankfurt verbundenen Philosophen entwickelt worden.

Apel war von 1973 bis zu seiner Emeritierung an der Frankfurter Universität und Habermas seit 1964, unterbrochen allerdings von einer langjährigen Tätigkeit als Direktor des Max-Planck-Instituts zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt (1971 –1982) in Starnberg. In den Grundzügen stimmen die beiden theoretischen Entwürfe überein, wenn auch die Intentionen verschieden sind, die die beiden Autoren jeweils mit der Entwicklung der Diskursethik verfolgt haben und weiterhin verfolgen. Ein Dissens besteht vornehmlich bzgl. der Frage, ob die Diskursethik eine **Letztbegründung der Ethik** darstelle. Während Apel von Anfang an dieses Ziel mit der Theorieentwicklung verbunden hat und glaubt, diesen Anspruch, den einzulösen bisher nicht gelungen sei, nun eingelöst zu haben, bestreitet dies Habermas ganz ausdrücklich. Wir werden uns im Folgenden der Kürze halber an die Aus-

führungen von Habermas halten und auf den genannten Streitpunkt am Ende kurz zurückkommen.

2.1 Sind moralische Aussagen überhaupt wahrheitsfähig?

Was ist das **Erkenntnisinteresse**, das Habermas mit der Entwicklung einer Theorie des Diskurses verbindet? Der Antrieb ist zunächst nicht so sehr die Ambition, eine Grundlegung der Ethik zu leisten. Der forschungs- und werksgeschichtliche Zusammenhang, in dem seine Beschäftigung mit der Theorie des Diskurses steht, ist ein anderer. Es ist das seit mehr als hundert Jahren - seit dem Sieg der naturwissenschaftlichen Methode und seit dem Historismus - akute **Problem, ob moralischpraktische Fragen und Werturteile wahrheitsfähig sind**. Es ist das Problem, ob moralische Urteile und Wertungen, die wir lebensweltlich ständig fällen, und zwar mit Hilfe des binären Codes „gut-schlecht/böse“ bzw. „richtig-falsch“,

- in irgendeinem Sinn **objektive Gültigkeit** beanspruchen dürfen oder ob diese Urteile nichts anderes als **rein subjektive Einstellungen**,
- **Überzeugungen und Gefühle** zum Ausdruck bringen.

Im Hintergrund steht für Habermas das von der Frankfurter Schule (Adorno, Horkheimer u.a.) hinterlassene ungelöste Problem, wie (Gesellschafts-) Wissenschaft über das Geschäft der Ermittlung von harten Fakten hinaus als Wissenschaft (gesellschafts-)kritisch und handlungsleitend sein kann. Oder haben eben Werturteile und normative Aussagen grundsätzlich keinen Platz in der Wissenschaft? **Wie ist also kritische Theorie möglich**, und d.h. kritisch **wertende** Theorie, unter deren Banner ja die Frankfurter Schule angetreten war, und was sind die Maßstäbe der Kritik? Anders ausgedrückt: Gibt es **Kriterien**, anhand deren sich entscheiden lässt, was im Hinblick auf Werte und Normen **richtig und falsch** ist?

Im Grunde war diese Frage aber längst entschieden, wenn man dem Mainstream des wissenschaftlichen Selbstverständnisses folgt. Seit Max Weber (1864 – 1929), dem Vater der deutschen Soziologie, und seit dem logischen Positivismus der Wiener Schule war es ausgemachte Sache, dass Werturteile nichts in der Wissenschaft zu suchen hätten, ganz einfach weil sie nicht wahrheitsfähig seien. **Werturteilsfreiheit** war die Devise, unter der nicht nur die Naturwissenschaften, sondern auch die Human- und Sozialwissenschaften operierten. Werturteile, so Weber, unterliegen dem ewigen Kampf der Geister. Sie können niemals Objektivität und Allgemeingültigkeit (Richtigkeit) für sich in Anspruch nehmen, sie sind einfach nicht rational entscheidbar. Die empirisch ausgerichteten Human- und Sozialwissenschaften verfahren nach Maßgabe der Methode, die in den Naturwissenschaften entwickelt worden ist und die für sich in Anspruch nimmt, die einzig gültige wissenschaftliche Methode zu sein. Moralische Einstellungen und Werthaltungen von Menschen bzw. Gruppen sind aus dieser Sicht gesellschaftliche Fakten, die man beschreiben und auf ihre Ursachen und Wirkungen hin untersuchen kann wie jeden anderen empirischen Gegenstand auch. Es lässt sich wissenschaftlich jedoch nichts darüber ausmachen, ob sie richtig oder falsch sind, sowenig sich wissenschaftlich etwas darüber sagen lässt, ob Gott existiert

oder nicht. Aussagen über Gott sind demnach weder wahr noch falsch, d.h. sie sind **nicht wahrheitsfähig** und damit **nicht entscheidbar** und demnach auch gar kein wissenschaftlicher Gegenstand. Gleiches gilt für normative (moralisch-praktische) Aussagen.

2.2 Emotion oder Kognition als Quelle der Moral? – Relativismus oder Allgemeingültigkeit?

Aber auch innerhalb der Philosophie, die nicht dem dominanten Wissenschaftsbegriff der Naturwissenschaften und ihrer Methode folgt, ist es strittig, ob normative Aussagen (**moralische Urteile, Wertungen, Normen**) in einem ähnlichen Sinn **Wahrheit** beanspruchen dürfen wie Aussagen über **Tatsachen**. Die Antwort hängt davon ab, wie man moralische Urteile versteht. Man kann sie begreifen

- zum einen, wie gesagt, als Ausdruck von **subjektiven Einstellungen und emotionalen Befindlichkeiten (Gefühlen)**;
- man kann sie auch verstehen als Ausdruck **kulturspezifischer Standards**, wie es tendenziell Kulturanthropologie und Ethnologie tun.

In beiden Fällen wird Abschied genommen von der lebensweltlichen Überzeugung, dass moralische Urteile einen nicht bloß relativen Sinn haben, relativ zu je subjektiven Gefühlen oder relativ zu divergierenden kulturellen Wertstandards. Wenn ich der Überzeugung bin, etwas sei gerecht bzw. ungerecht, verwerflich oder zu loben, dann verbinde ich damit implizit den Anspruch, dass mein Urteil über das betreffende Verhalten oder die fragliche Handlungsnorm nicht bloß für mich, sondern für jedermann Gültigkeit hat und dass ich jedermann gegenüber mit guten Gründen belegen kann, dass meine subjektive Überzeugung Objektivität beanspruchen darf. Bin ich nicht der Überzeugung, mein Urteil sei allgemeingültig, dann habe ich auch noch kein Urteil gefällt. Man kann sich den Sachverhalt leicht an Folgendem klarmachen. Betrachten wir moralische Emotionen wie z.B. eine spontane Empörung als ein implizites moralisches Urteil, das ich gegebenenfalls auch kognitiv entfalten und mit Argumenten begründen kann, dann ist dies evident: Mit meiner Empörung verbinde ich die Vorstellung, jedermann müsse sich empören, der mit denselben Informationen über die Situation ausgestattet ist wie ich. Völlig ausgeschlossen ist die Vorstellung, ein anderer mit gleicher Einsicht in die situativen Umstände habe nicht unbedingt Grund sich zu empören. Intuitiv und implizit verbinden wir also mit unseren moralischen Urteilen den **Anspruch auf Allgemeingültigkeit**.

Wenn nun aber in **empiristischen Ethiken** wie der Ethik Humes (vgl. Modul 9) oder in der analytischen Ethik (Metaethik) moralische Urteile auf (subjektive) Einstellungen und Emotionen zurückgeführt werden, die rational nicht weiter aufklärbar sind, dann hat man solche psychischen Befindlichkeiten oder hat sie halt nicht; es macht aber keinen Sinn zu sagen, man solle sie haben, und zwar aus diesen oder jenen Gründen. Das moralische Urteil hat nach diesem Verständnis eben keinerlei kognitive Grundlagen und folglich lässt es sich auch nicht durch Vernunft Einsicht bestimmen.

Auch der **kulturrelativistische Standpunkt** in der Ethik, wie er vor allem durch Anthropologie und vergleichende Kulturwissenschaften

nahegelegt wird, hat als Fundament nicht nur den empirischen Befund weit auseinander gehender Moralvorstellungen in der Menschheit, sondern gerade auch die Behauptung, moralische Fragen seien rational nicht entscheidbar; es gebe eben kein allgemeingültiges Kriterium für gut und schlecht, richtig und falsch in der Moral. Die lebensweltliche Intuition sei nichts anderes als eine Illusion.

Gegenüber diesen **nicht-kognitivistischen Ethiken** halten die **kognitivistischen Ethiken** daran fest, und das unterscheidet sie eben von den nicht-kognitivistischen, dass moralische Fragen in einem ähnlichen Sinn wahrheitsfähig sind wie empirische Aussagen (Tatsachenaussagen).

- Sowohl das **klassische Naturrechtsdenken**, das die praktische Philosophie von der griechischen Antike bis ins Mittelalter hinein (Thomas v. Aquin) beherrschte,
- als auch **Kant** und seine Gefolgsleute setzen in der Ethik einen Geltungsanspruch voraus, der dem Geltungsanspruch von empirischen Aussagen auf Wahrheit analog ist.

Beide klassischen Begründungsstrategien einer kognitivistischen Ethik sind jedoch nach Habermas **nicht mehr tragfähig**.

- Für ihn steht fest, dass das klassische **Naturrecht** gescheitert ist. Gescheitert deshalb, weil es eine Ontologie voraussetzt, also Annahmen über eine angeblich unwandelbare Wesensnatur des Menschen, was nicht länger haltbar sei.
- Auch **Kant** kann nicht das letzte Wort sein mindestens aus folgenden Gründen: Zum einen gibt es bei Kant ein schwerwiegendes Begründungsproblem für das Moralprinzip der Universalisierung, das er im kategorischen Imperativ formuliert; dieser Imperativ, das Sittengesetz, wird als in jedem moralischen Subjekt existent vorausgesetzt, es ist nicht weiter begründ- und ableitbar, es ist schlicht „ein Faktum der Vernunft“. Zum anderen verbindet Kant mit seiner Grundlegung der Ethik in der autonomen Vernunft starke metaphysische Annahmen. Angenommen wird eine Vernunft schlechthin („intelligible Welt“), unabhängig von der menschlichen Seinsweise, woraus sich eine Zweiteilung des Menschen ergibt, nämlich in das empirische Ich eines Naturwesens, das völlig der Naturkausalität unterliegt, und das intelligible Ich eines reinen Vernunftwesens, das Grundlage der Autonomie und Willensfreiheit ist. Habermas zufolge sind in einem nachmetaphysischen Zeitalter solcherlei Annahmen nicht mehr nachvollziehbar.

Für Habermas stellt sich also die Frage, in welchem Sinn und auf welche Weise moralische Normen begründet werden können,

- wenn einerseits der Versuch scheitern muss, sich moralischer Normen durch Rückgriff auf eine angebliche **Menschennatur** zu vergewissern (Naturrecht),
- und andererseits das Universalisierungsprinzip des kategorischen Imperativs nicht aufgegeben werden soll trotz dessen metaphysischer Fundierung bei **Kant**.

2.3 Konsensustheorie der Wahrheit und Diskurs

Die Antwort auf die vorstehende Frage lautet:

Universalität bzw. **Allgemeingültigkeit** kann unter diesen Bedingungen nur dadurch gesichert werden, **dass alle möglicherweise von einer moralischen Norm Betroffenen dieser Norm zustimmen können**. Dieser Gedanke ist die Grundlage für die Entwicklung einer **Konsensustheorie der Wahrheit**. Richtig ist demnach diejenige Norm, die die Zustimmung aller findet bzw. finden könnte.

Voraussetzung ist allerdings, dass das erzielte Einverständnis nicht auf innerem oder äußerem Zwang, mangelnder Kenntnis der Sachverhalte auf Seiten einzelner Beteiligter, auf einem einfachen Interessenausgleich, sprich Kompromiss oder ähnlichen Einschränkungen beruht. Es muss demnach geklärt werden, wann ein **faktischer Konsens** zu der Annahme berechtigt, ein **wahrer Konsens** zu sein, denn nur ein solcher Konsens verbürgt die Richtigkeit der konsentierten Norm. Um die Bedingungen eines wahren Konsenses zu ermitteln bedarf es einer Theorie der rationalen Argumentationspraxis, sprich einer **Theorie des Diskurses**. Die Diskurstheorie, die die Wahrheitsfähigkeit normativer Aussagen begründen soll, lässt sich dann auch begreifen als Grundlegung der Ethik, als **Diskursethik**.

Ist die Fundierung von Richtigkeit im Konsens nicht eine recht schwache Fundierung? Unzweifelhaft kann ein **konsensustheoretischer Begriff von Richtigkeit** keinen Anspruch auf überzeitliche Gültigkeit von Normen begründen, wie es Ethiken für sich in Anspruch nehmen, die auf einer Ontologie (Wesensnatur des Menschen) aufbauen. Die Ethik kann, wenn sie sich nicht mehr auf Ontologie (Naturrecht) oder Metaphysik gründen kann, nur noch Geltungsansprüche verfolgen, die grundsätzlich offen sind für spätere Einsichten und entsprechende Revisionen; eine Endgültigkeit kann es in einer geschichtlich verfassten sozialen Welt ohnehin nicht geben. Die vordergründige Schwäche des Begründungsansatzes erscheint in einem anderen Licht, wenn man den Blick auf den **Wahrheitsbegriff** im Bereich **empirisch-theoretischer Fragen** richtet. Auch dieser Wahrheitsbegriff ist nach Habermas konsensustheoretisch zu fassen. (Zur Erinnerung: Es hat sich eingebürgert, hinsichtlich theoretischer Fragen, die sich auf Tatsachenaussagen beziehen, von Wahrheit zu sprechen, und hinsichtlich moralisch-praktischer Fragen, die sich auf Normen beziehen, von Richtigkeit.) Aus der folgenden, an Habermas angelehnten tabellarischen Übersicht ergibt sich die Parallelität und **Analogie**

- **von empirischer Wahrheit und**
 - **normativer Richtigkeit**
- auf der Basis der **Konsensustheorie der Wahrheit**.

Entsprechend der klassisch-griechischen Unterscheidung von Theorie und Praxis ist unterschieden zwischen **theoretischem Diskurs** und **praktischem Diskurs**, wobei sich Theorie auf empirische Fragen und Praxis auf normative Fragen der individuellen und kollektiven Lebensführung beziehen. Wichtig in der Tabelle ist der Punkt, den Habermas mit dem Ausdruck „**Brückenprinzip**“ belegt, die Frage nämlich, wie man vom Einzelnen/Besonderen zum Allgemeinen kommt, was also die Regeln

sind, nach denen ein solcher Schluss erlaubt ist: Wie sind allgemeingültige, „objektive“ Aussagen möglich? Im empirisch-theoretischen Bereich ist dies die Frage: Inwiefern kann man aufgrund immer nur singulärer Wahrnehmungen (Beobachtungen) auf die Existenz von Gesetzmäßigkeiten in der objektiven Welt (Natur) schließen? Wieso kann man überhaupt allgemeingültige Naturgesetze behaupten? Im moralisch-praktischen Bereich ist dies die Frage: Wie kommt man von den je subjektiven moralischen Urteilen und normativen Vorstellungen zu allgemeingültigen Aussagen, also zu Normen, die Richtigkeit für sich in Anspruch nehmen dürfen? Oder noch grundsätzlicher gefragt: Ist es überhaupt möglich, Allgemeingültigkeit und objektive Richtigkeit in Sachen Moral zu behaupten?

- Im **Bereich empirisch-theoretischer Fragen** (Tatsachenaussagen) stellen die **Regeln des Induktionsverfahrens** der experimentellen Naturwissenschaften (naturwissenschaftliche Methode) das Brückenprinzip dar, das den Schluss auf die Allgemeingültigkeit empirischer Aussagen (naturwissenschaftliche Gesetze) erlaubt.
- Im **Bereich moralisch-praktischer Fragen** fungiert eine **Argumentationsregel**, nämlich der **Universalisierungsgrundsatz**, als Brückenprinzip, d.h. diese Regel bzw. dieser Grundsatz ist es, der gewährleistet, dass es einen Übergang gibt von der Subjektivität und Relativität normativer Überzeugungen des Einzelnen bzw. der vielen Einzelnen zur Allgemeingültigkeit, sprich Richtigkeit von Normen. Die Einhaltung der Argumentationsregel würde demnach dazu berechtigen, auch in moralischen Fragen von Allgemeingültigkeit bzw. Richtigkeit zu sprechen, und zwar in einem ähnlichen Sinn wie von Wahrheit in Bezug auf die Objektwelt die Rede ist.

Wie lautet nun der **Universalisierungsgrundsatz** >U<, der als „Brückenprinzip“ dient? Gemäß der konsenstheoretischen Voraussetzung, dass allgemeine Gültigkeit nur beanspruchen darf, was allgemeine Zustimmung (Konsens) finden kann, lautet >U<:

„Jede gültige Norm muss der Bedingung genügen, dass die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen *jedes* Einzelnen voraussichtlich ergeben, von *allen* Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können.“

(Habermas, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: ders., Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt/M 1983, S.53-126, hier S.131)

Konsensustheorie der Wahrheit/ Richtigkeit

	theoretische (empirische) Fragen	praktische (moralische) Fragen
Gegenstand	objektive Welt/Natur	soziale Welt
Erkenntnisziel	nomologisches Wissen/ Gesetze der Natur	Normen/ Regeln der Gerechtigkeit
Geltungsanspruch	Wahrheit von Tatsachenaussagen	Richtigkeit von Sollensaussagen (Normen)
Argumentationstyp	theoretischer Diskurs	praktischer Diskurs
„Brückenprinzip“	Induktion (Induktionsregeln) (Wie kommt man von singulären Wahrnehmungen zu allgemeingültigen Aussagen/Gesetzmäßigkeiten?)	Argumentationsregel als Moralprinzip: Universalisierungsgrundsatz (Wie kommt man von subjektiven Urteilen zu allgemeingültigen Normen?)
Kriterium der Gültigkeit	Konsens Zeigt Wahrheit an.	Konsens Konstituiert Richtigkeit.
Rechtfertigungs-transzendenter Bezugspunkt	Welt der beschreibungs-unabhängig existierenden Gegenstände	Die regulative Idee der gegenseitigen Einbeziehung von Fremden in eine Welt wohlgeordneter personaler Beziehungen (Kants Reich der Zwecke)

Ein gewichtiger **Unterschied** besteht zwischen theoretischem und normativem Konsens, der es nicht erlaubt, im gleichen, sondern nur in einem analogen Sinn von Wahrheit in den beiden Bereichen zu sprechen. Bei theoretischen Fragen, die sich auf die objektive Welt beziehen, gibt es einen Bezugspunkt für die Wahrheit von Aussagen, der in gewisser Weise unabhängig ist vom Argumentationsprozess und vom Konsens der Wissenschaftler; es ist die Welt unabhängig von Beschreibung und Erklärung existierender Gegenstände. Im Bereich empirisch-theoretischer Fragen verhält es sich so, dass der Konsens die Wahrheit **anzeigt**. Anders ist es mit der Richtigkeit von moralisch-praktischen Fragen bestellt. Der Behauptung normativer Richtigkeit fehlt es nämlich an einem derar-

tigen „rechtfertigungstranszendenten Bezugspunkt“, wie Habermas sich ausdrückt, also an einem Bezugspunkt jenseits von diskursiver Rechtfertigung. Für die Richtigkeit von Normen ist daher der Konsens als solcher **konstitutiv**; es gibt keinen Bezugspunkt hierfür vor oder außerhalb der diskursiven Verständigung.

2.4 Das verständigungsorientierte Sprechen und die Einbeziehung des Anderen als Bezugspunkte der Ethik

Der Bezugspunkt, an dem sich die Geltung einer Norm bemisst, liegt sozusagen in der Natur des verständigungsorientierten Sprechens und Handelns selbst. **Das auf Verständigung zielende Sprechen**, zumal die Argumentation bei strittigen normativen Fragen, **ist implizit verbunden mit der Intention, die Interessen aller anderen zu berücksichtigen**. Liegt diese Intention einer Auseinandersetzung nicht zugrunde, dann haben wir es auch nicht mit einer Argumentation zu tun, sondern mit **strategischem Handeln** (Sprechakt). Dann geht es dem Sprecher nicht um Verständigung (**kommunikatives Handeln**) und um das bessere Argument, sondern schlicht um die Durchsetzung der eigenen Interessen mit sprachlichen Mitteln. Nicht Richtigkeit ist hier die Intention, sondern der Erfolg. Von daher gesehen kann Habermas - siehe letzte Zeile der Tabelle - in Bezug auf die diskursive (argumentative, verständigungsorientierte) Behandlung moralischer Fragen sagen:

„An die Stelle des rechtfertigungstranszendenten Bezugs zur objektiven Welt (bei empirisch-theoretischen Fragen, erg. Vf.) tritt **die regulative Idee der gegenseitigen Einbeziehung von Fremden in eine inklusive – und insofern universale – Welt wohl geordneter interpersonalen Beziehungen**“

(J. Habermas, Richtigkeit versus Wahrheit, in: W. Edelstein, G. Nunner-Winkler (Hg.), *Moral im sozialen Kontext*, Frankfurt 2000, S.35ff, hier S.45, Hervorheb. vom Vf.)

Habermas beruft sich auf die Beobachtung, „dass sich die Geltung moralischer Urteile an der *inklusive Natur* eines zwischen Konfliktparteien erzielten normativen Einverständnisses *bemisst*. Indem wir uns auch in moralischen Kontroversen am Ziel einer ‚einzig richtigen Antwort‘ orientieren, unterstellen wir, dass sich die gültige Moral auf eine einzige, alle Ansprüche und Personen gleichmäßig einbeziehende soziale Welt erstreckt. Diese Welt ist freilich wie Kants ‚Reich der Zwecke‘ weniger gegeben als vielmehr ‚aufgegeben‘.“ (a.a.O., S.49)

Im Gedanken eines **Reichs der Zwecke** sieht Kant die letzte, die vollständige Bestimmung des kategorischen Imperativs. Es ist die Verbindung vernünftiger Wesen in einer durch das allgemeine Gesetz geregelten Ordnung. (Das allgemeine Gesetz meint Normen, die einen allgemeinen Willen zum Ausdruck bringen und sich gleichermaßen auf alle erstrecken.) Dabei darf und soll sich jedes Mitglied als unmittelbarer Urheber dieser Gesetze begreifen. Eine solche Ordnung bewahrt in der **Herrschaft des allgemeinen Gesetzes die Autonomie des Einzelnen** und setzt zugleich die institutionellen Rahmenbedingungen für einen Umgang miteinander, in dem die Handelnden sich einander „jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel“ brauchen.

Habermas begegnet - unausgesprochen – mit der Bezugnahme auf die regulative Idee einer Ordnung, in der die Menschen in ihren Sozialbeziehungen wechselseitig den Fremden einbeziehen, dem oft erhobenen **Einwand gegen die Diskursethik**, sie verweise lediglich auf ein **Verfahren**, den Diskurs, bleibe insofern **rein formal** und komme daher zu keinerlei materialen ethischen Aussagen. Es ist der gleiche Vorwurf, der auch immer wieder **Kant** gegenüber erhoben wird. Das rein **prozedurale Moralprinzip**, wie es im Universalisierungsgrundsatz kantischer oder diskursethischer Lesart formuliert wird, erhält jedoch in der Verbindung mit der regulativen Idee einer inklusiven Ordnung autonomer Subjekte einen inhaltlichen moralischen Bezugspunkt. Der Unterschied zwischen Kant und der Diskursethik besteht darin, dass diese nicht wie Kant die regulative Idee aus dem metaphysischen Himmel herunterholt, sondern aus der **Pragmatik des Sprechens** und des **kommunikativen Handelns** entfaltet. Die Idee liegt sozusagen in der Logik des kommunikativen Sprechens und Handelns selbst begründet.

2.5 Notwendige Bedingungen des Diskurses: die Regeln des Diskurses

Sprechen kann unterschiedliche Funktionen haben, es kann der Expression eigener Befindlichkeiten dienen, es kann der Überredung oder der Irreführung des anderen dienen und vieles mehr. Der **Originalmodus des Sprechens** ist aber die **Verständigung** über etwas in der Welt, sei es in der objektiven, sei es in der sozialen Welt. Damit Verständigung gelingt, müssen bestimmte **notwendige Bedingungen** in der Sprechsituation erfüllt sein, die sogleich zu nennen sind, und jeder, der in einen Verständigungsprozess eintritt, setzt auch implizit und notwendigerweise die Erfüllung dieser Bedingungen als gegeben voraus. Würde er diese **notwendigen Unterstellungen (Präsuppositionen)** nicht machen können, dann würde er die Sprechsituation auch nicht als eine um Verständigung und Richtigkeit bemühte Argumentation betrachten und entweder sich strategisch verhalten in seinem Sprechen oder ganz aus der Sprachhandlung aussteigen. Der Grundgedanke der Diskursethik ist es nun, die notwendigen Bedingungen, die gegeben sein müssen, damit Verständigung gelingt, als Grundlage der Ethik aufzuweisen. Als **Bedingungen verständigungsorientierten Sprechens** sind vor allem zu nennen:

- „(3.1) Jedes sprach- und handlungsfähige Subjekt darf an Diskursen teilnehmen.
(3.2) a. Jeder darf jede Behauptung problematisieren.
b. Jeder darf jede Behauptung in den Diskurs einführen.
c. Jeder darf seine Einstellungen, Wünsche u. Bedürfnisse äußern.
(3.3) Kein Sprecher darf durch innerhalb oder außerhalb des Diskurses herrschenden Zwang daran gehindert werden, seine in (3.1) und (3.2) festgelegten Rechte wahrzunehmen.“

(Habermas, Diskursethik ..., a.a.O., S.99)

Die Bedingungen sind anders gewendet zugleich die **Diskursregeln**:

- Neben der **Einbeziehung aller Betroffenen**,
- der **Gleichverteilung der Argumentationsrechte und -pflichten** und
- der **Zwanglosigkeit der Kommunikationssituation**

- ist eine **verständigungsorientierte Einstellung der Teilnehmer** notwendige Voraussetzung.

Letzteres verlangt von den Teilnehmern die Bereitschaft zur Aufrichtigkeit sowie Unbefangenheit anderen gegenüber, also die Bereitschaft, **sich in die Rolle aller anderen zu versetzen** und zur **Unparteilichkeit**. Es handelt sich alles in allem um **ideale Voraussetzungen**, die in faktischen Diskursen immer nur annähernd erfüllt sein können. Habermas spricht von der **idealen Sprechsituation**. Gleichwohl sind diese Voraussetzungen, wie gesagt, notwendige Voraussetzungen, die jeder, der in eine Argumentation eintritt, als gegeben unterstellen muss. Wenn ich hingegen beispielsweise den Eindruck habe, mein Gesprächspartner belüge mich, dann bedeutet das entweder den Abbruch der Kommunikation oder das Gespräch gewinnt einen anderen Charakter als den der Verständigung.

2.6 Begründung des Universalisierungsgrundsatzes aus den notwendigen Bedingungen des Diskurses

Der Universalisierungsgrundsatz, der als Moralprinzip dient, kann demnach abgeleitet werden aus den notwendigen Bedingungen bzw. Unterstellungen der Argumentation.

Es „lässt sich nämlich jeder, der den ernsthaften Versuch unternimmt, normative Geltungsansprüche *diskursiv* einzulösen, intuitiv auf Verfahrensbedingungen ein, die einer impliziten Anerkennung von >U< gleichkommen. Aus den genannten Diskursregeln ergibt sich nämlich, dass eine strittige Norm unter den Teilnehmern eines praktischen Diskurses Zustimmung nur finden kann, wenn >U< gilt, d.h.

- wenn die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus einer *allgemeinen* Befolgung der strittigen Norm für die Befriedigung der Interessen eines *jeden Einzelnen* voraussichtlich ergeben, von allen *zwanglos* akzeptiert werden können.

Ist nun aber gezeigt, wie der Universalisierungsgrundsatz auf dem Wege der transzendentalpragmatischen Ableitung aus Argumentationsvoraussetzungen begründet werden kann, kann *die Diskursethik selbst* auf den sparsamen **Grundsatz >D<** gebracht werden,

- dass nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten).

Die skizzierte Begründung der Diskursethik vermeidet Konfusionen im Gebrauch des Ausdrucks ‚Moralprinzip‘. Einziges Moralprinzip ist der angegebene Grundsatz der Verallgemeinerung, der als Argumentationsregel gilt und zur Logik des praktischen Diskurses gehört.“

(a.a.O., S.103; Hervorhebung vom Vf.)

Transzendentalpragmatisch nennt Habermas das Verfahren der Ableitung des Universalisierungsprinzips, weil er in der Pragmatik des verständigungsorientierten Sprechens, die jeder kompetente Sprecher intuitiv beherrscht, die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit des Gelingens aufdeckt, also der Verständigung über eine strittige moralische Norm. Er schließt dabei an den Gebrauch des Wortes transzendental an, wie er auch in der Kritik der reinen Vernunft von Kant vorliegt; hier bezeichnet transzendental die Bedingungen der Möglichkeit von Erfah-

rung überhaupt, wozu vor allem die Verstandeskategorien Raum, Zeit und Kausalität gehören.

Während **Kant** eine Ableitung des Universalisierungsprinzips in Gestalt des kategorischen Imperativs eingestandenermaßen nicht gelingt und er die Geltung des Prinzips schließlich nur als ein Faktum der Vernunft behaupten kann, vermag die Diskursethik, wenigstens ihrem Selbstverständnis nach, das **Begründungsproblem** befriedigend zu lösen. Sie verweist auf **die Strukturen und die Logik des Sprechens**; von daher gesehen ist die Begründung des Moralprinzips und die Grundlegung der Diskursethik, wie Habermas auch sagt, **quasi-transzendental** und **quasiempirisch**. Anders gewendet: die Diskursethik ist als eine **rekonstruktive Wissenschaft** zu verstehen. Sie rekonstruiert die logischen Strukturen des Sprechens wie es unter einem anderen Gesichtspunkt die Grammatik tut; wie letztere generiert sie nicht die Regeln, sondern deckt lediglich die Regeln auf, die der kompetente Sprecher immer schon intuitiv anwendet.

2.7 Stellen die Diskursregeln eine Letztbegründung der Ethik dar?

Das **Universalisierungsprinzip** und die **Diskursregeln** geben zunächst einmal nur ein Verfahren an zur Prüfung strittiger Normen und sind von daher **formal**. Auf der anderen Seite sind sie aber doch, wie Habermas sagt, **normativ gehaltvoll**. Man denke hier nur etwa an die Diskursregel, selbst wahrhaftig zu sein und den Anderen als gleichwertigen Gesprächspartner anzuerkennen. Dennoch stellen die Diskursregeln nicht schon von sich aus moralische Normen dar. Denn welche Normen gelten sollen, kann ja erst der Diskurs bzw. der erzielte Konsens ergeben und darf nicht schon vorausgesetzt und zur Bedingung des Diskurses gemacht werden. Sonst hätten wir es mit einer zirkulären Begründung der Ethik zu tun, mit einem Zirkelschluss. Die Diskursregeln binden die Diskursteilnehmer allerdings in der Weise, dass diese Regeln nicht mehr zur Disposition stehen, sobald man sich in einen Diskurs begeben hat. Die Regeln muss jeder schon anerkannt haben, der sich überhaupt in eine Diskussion einlässt, selbst wenn er die Geltung der Regeln und ihre Verbindlichkeit bestreitet.

Dennoch muss, so Habermas, klar **unterschieden werden zwischen inhaltlichen Prinzipien und Normen**, die nur Gegenstand des Diskurses sein können, und **Regeln des Diskurses**, die die Voraussetzung dafür sind, dass ein Konsens zustande kommt und dass dieser Konsens für sich in Anspruch nehmen kann, ein wahrer Konsens zu sein, der Richtigkeit verbürgt. Diesen Unterschied zwischen moralischer Norm und normativ gehaltvoller Verfahrensregel verwischt nach Auffassung von Habermas **Karl-Otto Apel**, indem dieser unmittelbar aus den Bedingungen des Diskurses, aus den Diskursregeln, die Grundnormen der Ethik meint ableiten zu können. Apel vertritt zudem die Auffassung, man könne auch demjenigen noch eine zwingende Begründung, also eine **Letztbegründung** grundlegender moralischer Normen liefern, der deren Geltung bestreitet oder wissen will, warum er bestimmten moralischen Normen folgen, warum er überhaupt moralisch sein solle. Apels Argument ist, dass man einem solchen Menschen zeigen könne, dass er, indem er die

Geltung grundlegender Normen bestreitet, sich doch auf eine Argumentation eingelassen hat, die die implizite Anerkennung dieser zentralen Normen zur Voraussetzung hat. Ist eine Letztbegründung der Ethik geleistet, wenn man dem Opponenten zeigen kann, dass er sich mit seiner Bestreitung des Universalisierungsprinzips und der Diskursregeln in einen „**performativen Selbstwiderspruch**“ begeben hat? Gegen diese Behauptung einer Letztbegründung der Ethik durch die Diskursethik beharrt Habermas darauf, dass es einen kategorialen Unterschied macht, ob man die Unausweichlichkeit von Sprachregeln anerkennt oder die Geltung moralischer Normen.

Carlo Storch