

Jürgen Habermas Erläuterungen zur Diskursethik

**suhrkamp taschenbuch
wissenschaft**

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 975

Mit diesem Band setze ich die Untersuchungen zu *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (stw 422) fort. Den Hintergrund der Diskussion bilden vor allem Einwände gegen universalistische Begriffe der Moral, die auf Aristoteles, Hegel und den zeitgenössischen Kontextualismus zurückgehen. Jenseits des sterilen Gegensatzes zwischen einem abstrakten Universalismus und einem sich selbst widersprechenden Relativismus versuche ich, den Vorrang des deontologisch verstandenen Gerechten vor dem Guten zu verteidigen. Das bedeutet aber nicht, daß die im engeren Sinne ethischen Fragen aus der rationalen Erörterung ausgeschlossen werden müssen.

Jürgen Habermas, geb. 1929, ist Prof. em. für Philosophie an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. Sein Werk liegt im Suhrkamp Verlag vor.

Jürgen Habermas
Erläuterungen
zur Diskursethik

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

7. Auflage 2020

Erste Auflage 1991

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 975

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1991

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das
des öffentlichen Vortrags, der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen

sowie der Übersetzung, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form

(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)

ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert

oder unter Verwendung elektronischer Systeme

verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck und Bindung: C. H. Beck, Nördlingen

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von

Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-28575-6

Inhalt

Vorwort	7
I. MORALITÄT UND SITTLICHKEIT	
1. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?	9
2. Was macht eine Lebensform rational?	31
II. MORALENTWICKLUNG	
3. Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über »Stufe 6«	49
4. Lawrence Kohlberg und der Neoaristotelismus	77
III. PRAKTISCHE VERNUNFT	
5. Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft	100
6. Erläuterungen zur Diskursethik	119
Nachweise	227
Namenregister	228

Vorwort

Mit diesem Band setze ich die Untersuchungen zu »Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln« (1983) fort. Den Hintergrund der Diskussion bilden vor allem Einwände gegen universalistische Begriffe der Moral, die auf Aristoteles, Hegel und den zeitgenössischen Kontextualismus zurückgehen. Jenseits des sterilen Gegensatzes zwischen einem abstrakten Universalismus und einem sich selbst widersprechenden Relativismus versuche ich, den Vorrang des deontologisch verstandenen Gerechten vor dem Guten zu verteidigen. Das bedeutet aber nicht, daß die im engeren Sinne ethischen Fragen aus der rationalen Erörterung ausgeschlossen werden müßten.¹

Die Beiträge, die, mit der Ausnahme des zweiten, in der chronologischen Reihenfolge ihres Entstehens wiedergegeben werden, spiegeln, wie ich hoffe, einen Lernprozeß. Dies gilt jedenfalls für die explizite Unterscheidung zwischen moralischen und ethischen Diskursen. Sie wird erst in der 1988 in Berkeley vorgetragenen – und meiner Tochter Judith gewidmeten – Howison-Lecture durchgeführt. Seitdem müßte genauer von einer »Diskurstheorie der Moral« die Rede sein; ich halte aber an dem terminologisch eingebürgerten Sprachgebrauch »Diskursethik« fest.

Den Haupttext bilden »Erläuterungen zur Diskursethik«, die auf Notizen aus den Jahren 1987 bis 1990 zurückgehen. Sie dienen der Auseinandersetzung mit konkurrierenden Ansätzen und stellen den Anspruch einer kritischen Sammelrezension.

Die Diskussionen einer im Rahmen des Leibniz-Programms der Deutschen Forschungsgemeinschaft eingerichteten Arbeitsgruppe »Rechtstheorie« haben zur Klärung meiner Gedanken beigetragen; den Teilnehmern der Donnerstagnachmittag-Seminare schulde ich Dank.

Frankfurt/M., im März 1991

J. H.

1 Vgl. auch mein Interview mit T.-H. Nielsen: *Morality, Society and Ethics*, *Acta Sociologica*, 33, 1990, 93-114, deutsch in: J. Habermas, *Die nachholende Revolution*, Frankfurt/Main 1990, 114-145; sowie J. Habermas, *Vergangenheit als Zukunft*, Zürich 1991, 133 ff.

1. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?

K.-O. Apel und ich haben in den letzten Jahren den Versuch unternommen, die Kantische Moraltheorie im Hinblick auf die Frage der Normenbegründung mit kommunikationstheoretischen Mitteln neu zu formulieren.¹ Ich will heute den Grundgedanken der Diskursethik erläutern und einige der Einwände aufnehmen, die seinerzeit Hegel gegen Kants Ethik erhoben hat. Im ersten Teil meines Vortrages behandle ich zwei Fragen:

(1) Was heißt Diskursethik?

(2) Welche moralischen Intuitionen bringt die Diskursethik auf den Begriff?

Dabei werde ich die komplizierte Frage nach der Begründung der Diskursethik nur im Vorbeigehen berühren. Im zweiten Teil möchte ich die im Titel genannte Frage behandeln. Ich beschränke mich dabei auf die vier wichtigsten Einwände, die Hegel gegen Kants Moralphilosophie erhoben hat, und zwar auf:

1) Hegels Einwand gegen den *Formalismus* der Kantischen Ethik: Weil der Kategorische Imperativ verlangt, von allen besonderen Inhalten der Handlungsmaximen und der Pflichten zu abstrahieren, muß die Anwendung dieses Moralprinzips zu tautologischen Urteilen führen.²

2) Hegels Einwand gegen den *abstrakten Universalismus* der

1 Vgl. die Beiträge von K.-O. Apel zu: K.-O. Apel, D. Böhler, G. Kadelbach (Hg.), *Praktische Philosophie/Ethik*, Frankfurt/Main 1984; J. Habermas, »Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm«, in: ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/Main 1983.

2 »Die Materie der Maxime bleibt, was sie ist, eine Bestimmtheit oder Einzelheit; und die Allgemeinheit, welche ihr die Aufnahme in die Form erteilt, ist also eine schlechthin analytische Einheit, und wenn die ihr erteilte Einheit rein in einem Satz ausgesprochen wird, so ist der Satz ein analytischer und eine Tautologie«. Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, in: G. W. F. Hegel, *Werke* in 20 Bänden, Frankfurt/Main 1969 ff. (Suhrkamp), Bd. 2, 460. Der Formalismus zeigt sich auch darin, daß jede beliebige Maxime in die Form eines allgemeinen Gesetzes gebracht werden kann – »und es gibt gar

Kantischen Ethik: Weil der Kategorische Imperativ verlangt, das Allgemeine vom Besonderen zu trennen, müssen die nach diesem Prinzip gültigen Urteile für die besondere Natur und den Kontext des jeweils lösungsbedürftigen Problems unempfindlich und dem Einzelfall äußerlich bleiben.³

3) Hegels Einwand gegen die *Ohnmacht des bloßen Sollens*: Weil der Kategorische Imperativ verlangt, das Sollen vom Sein streng zu trennen, muß dieses Moralprinzip jede Auskunft darüber schuldig bleiben, wie moralische Einsichten in die Praxis umgesetzt werden können.⁴

4) Hegels Einwand gegen den Terrorismus der *reinen Gesinnung*: Weil der Kategorische Imperativ die reinen Forderungen der praktischen Vernunft vom Bildungsprozeß des Geistes und von dessen geschichtlichen Konkretionen abtrennt, legt er den Anwälten der moralischen Weltanschauung eine Politik nahe, die

nichts, was nicht auf diese Weise zu einem sittlichen Gesetz gemacht werden könnte« (Hegel, *Werke* Bd. 2, 461).

3 »Das moralische Bewußtsein ist als das einfache Wissen und Wollen der reinen Pflicht ... auf die Wirklichkeit des mannigfaltigen Falles bezogen und hat dadurch ein mannigfaltiges moralisches Verhältnis ... Was (nun) die vielen Pflichten betrifft, so gilt dem moralischen Bewußtsein überhaupt nur die reine Pflicht in ihnen; die vielen Pflichten als viele sind bestimmte und daher für das moralische Bewußtsein nichts Heiliges« (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *Werke* Bd. 3, 448). Die Kehrseite der Abstraktion vom Besonderen ist die Verabsolutierung des Besonderen, das in der Form des Allgemeinen unkenntlich wird: »durch Vermischung der absoluten Form aber mit der bedingten Materie wird unversehens dem Unreellen, Bedingten des Inhalts die Absolutheit der Form untergeschoben, und in dieser Verkehrung und Tauschenspielerei liegt der Nerv dieser praktischen Gesetzgebung der Vernunft« (Hegel, *Werke* Bd. 2, 464).

4 »Das moralische Bewußtsein ... erfährt, daß die Natur unbekümmert darum ist, ihm das Bewußtsein der Einheit seiner Wirklichkeit mit der ihrigen zu geben ... Das unmoralische Bewußtsein findet vielleicht zufälligerweise seine Verwirklichung, wo das moralische nur Veranlassung zum Handeln, aber durch dasselbe nicht das Glück der Ausführung und des Genusses der Vollbringung ihm zuteil werden sieht. Es findet daher vielmehr Grund zu Klagen über solchen Zustand der Unangemessenheit seiner und des Daseins und der Ungerechtigkeit, die es darauf einschränkt, seinen Gegenstand nur als reine Pflicht zu haben, aber ihm denselben und sich verwirklicht zu sehen versagt« (Hegel, *Werke* Bd. 3, 444).

sich die Verwirklichung der Vernunft zum Ziel setzt und um höherer Zwecke willen unmoralische Handlungen billigend in Kauf nimmt.⁵

I

ad (1): Was heißt Diskursethik?

Lassen Sie mich vorweg den deontologischen, kognitivistischen, formalistischen und universalistischen Charakter der Kantischen Ethik erklären. Weil sich Kant auf die Menge begründbarer normativer Urteile beschränken will, muß er einen engen Moralbegriff zugrunde legen. Die klassischen Ethiken hatten sich auf *alle* Fragen des »guten Lebens« bezogen; Kants Ethik bezieht sich nur noch auf Probleme richtigen oder gerechten Handelns. Moralische Urteile erklären, wie Handlungskonflikte auf der Grundlage eines rational motivierten Einverständnisses beigelegt werden können. Im weiteren Sinne dienen sie dazu, Handlungen im Lichte gültiger Normen oder die Gültigkeit der Normen im Lichte anerkennungswürdiger Prinzipien zu rechtfertigen. Das moraltheoretisch erklärungsbedürftige Grundphänomen ist nämlich die Sollgeltung von Geboten oder Handlungsnormen. In dieser Hinsicht sprechen wir von einer *deontologischen* Ethik. Diese versteht die Richtigkeit von Normen oder Geboten in Analogie zur Wahrheit eines assertorischen Satzes. Allerdings darf die moralische »Wahrheit« von Sollsätzen nicht – wie im Intuitionismus oder in der Wertethik – an die assertorische Geltung von Aussagesätzen assimiliert werden. Kant wirft die theoretische mit der praktischen Vernunft nicht zusammen. Normative Richtigkeit begreife ich als wahrheitsanalogen Geltungsanspruch. In diesem Sinne sprechen wir auch von einer *kognitivistischen* Ethik. Diese muß die Frage beantworten können, wie sich normative Aussagen begründen lassen. Obwohl Kant die Imperativform wählt (»Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die Du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde!«), über-

5 Hegel widmet dem jakobinischen Gesinnungsterror ein berühmtes Kapitel unter dem Titel »Die Tugend und der Weltlauf«, in dem er zeigt, wie die Moral zum Mittel wird, um »durch Aufopferung der Individualität das Gute zur Wirklichkeit zu bringen« (Hegel, *Werke* Bd. 3, 289).

nimmt der kategorische Imperativ die Rolle eines Rechtfertigungsprinzips, welches verallgemeinerungsfähige Handlungsnormen als gültig auszeichnet: was im moralischen Sinne gerechtfertigt ist, müssen alle vernünftigen Wesen wollen können. In dieser Hinsicht sprechen wir von einer *formalistischen Ethik*. In der Diskursethik tritt an die Stelle des Kategorischen Imperativs das Verfahren der moralischen Argumentation. Sie stellt den Grundsatz ›D‹ auf:

– daß nur diejenigen Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden könnten.⁶

Zugleich wird der Kategorische Imperativ zu einem Universalisierungsgrundsatz ›U‹ herabgestuft, der in praktischen Diskursen die Rolle einer Argumentationsregel übernimmt:

– bei gültigen Normen müssen Ergebnisse und Nebenfolgen, die sich voraussichtlich aus einer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden ergeben, von allen zwanglos akzeptiert werden können.

Universalistisch nennen wir schließlich eine Ethik, die behauptet, daß dieses (oder ein ähnliches) Moralprinzip nicht nur die Intuitionen einer bestimmten Kultur oder einer bestimmten Epoche ausdrückt, sondern allgemein gilt. Nur eine Begründung des Moralprinzips, die ja nicht schon durch den Hinweis auf ein Faktum der Vernunft geleistet wird, kann den Verdacht auf einen ethnozentrischen Fehlschluß entkräften. Man muß nachweisen können, daß unser Moralprinzip nicht nur die Vorurteile des erwachsenen, weißen, männlichen, bürgerlich erzogenen Mitteleuropäers von heute widerspiegelt. Auf diesen schwierigsten Teil der Ethik werde ich nicht eingehen, sondern nur die These in Erinnerung bringen, die die Diskursethik in diesem Zusammenhang aufstellt: Jeder, der ernsthaft den Versuch unternimmt, an einer Argumentation teilzunehmen, läßt sich implizit auf allgemeine pragmatische Voraussetzungen ein, die einen normativen Gehalt

6 K. H. Ilting scheint nicht gesehen zu haben, daß die allgemeine »Zustimmungsfähigkeit« lediglich operationalisiert, was er selbst die »Zumutbarkeit« von Normen nennt. Zumutbar sind nur diejenigen Normen, für die im Kreise der Betroffenen Einverständnis *diskursiv* erzielt werden kann. Vgl. K. H. Ilting, »Der Geltungsgrund moralischer Normen«, in: W. Kuhlmann, D. Böhler (Hg.), *Kommunikation und Reflexion*, Frankfurt/Main 1982, 629 ff.

haben; das Moralprinzip läßt sich dann aus dem Gehalt dieser Argumentationsvoraussetzungen ableiten, sofern man nur weiß, was es heißt, eine Handlungsnorm zu rechtfertigen.⁷

Soviel zu den deontologischen, kognitivistischen, formalistischen und universalistischen Grundannahmen, die alle Ethiken des Kantischen Typs in der einen oder anderen Version vertreten. Kurz erläutern möchte ich noch das in »D« genannte Verfahren des praktischen Diskurses.

Den Standpunkt, von dem aus moralische Fragen *unparteilich* beurteilt werden können, nennen wir den »moralischen Gesichtspunkt« (moral point of view). Formalistische Ethiken geben eine Regel an, die erklärt, wie man etwas unter dem moralischen Gesichtspunkt betrachtet. John Rawls empfiehlt bekanntlich einen Urzustand, in dem alle Beteiligten einander als rational entscheidende, gleichberechtigte Vertragspartner, freilich in Unkenntnis über ihren tatsächlich eingenommenen gesellschaftlichen Status gegenüberreten, als »den angemessenen Ausgangszustand, der gewährleistet, daß die in ihm erzielten Grundvereinbarungen fair sind«. ⁸ G. H. Mead empfiehlt statt dessen eine ideale Rollenübernahme, die verlangt, daß sich das moralisch urteilende Subjekt in die Lage all derer versetzt, die von der Ausführung einer problematischen Handlung oder von der Inkraftsetzung einer fraglichen Norm betroffen wären. Das Verfahren des praktischen Diskurses hat Vorzüge gegenüber beiden Konstruktionen. In Argumentationen müssen die Teilnehmer davon ausgehen, daß im Prinzip alle Betroffenen als Freie und Gleiche an einer kooperativen Wahrheitssuche teilnehmen, bei der einzig der Zwang des besse-

7 Allerdings darf die Idee der Rechtfertigung von Normen nicht zu stark sein und nicht schon das in die Prämisse einführen, worauf doch erst geschlossen werden soll: daß gerechtfertigte Normen die Zustimmung aller Betroffenen müßten finden können. Dieser Fehler ist mir unterlaufen in J. Habermas (1983), 102 f.; er wurde in der zweiten Auflage (1985) korrigiert.

8 J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/Main 1975, 341. Dieselbe Intuition bringt G. H. Mead auf den Begriff der idealen Rollenübernahme, den auch L. Kohlberg seiner Theorie der Entwicklung des moralischen Bewußtseins zugrunde legt: G. H. Mead, »Fragmente über Ethik«, in: ders., *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1968, 429 ff. Vgl. auch H. Joas, *Praktische Intersubjektivität*, Frankfurt/Main 1980, Kap. 6, 120 ff.

ren Arguments zum Zuge kommen darf. Der praktische Diskurs gilt als eine anspruchsvolle Form der argumentativen Willensbildung, die (wie der Rawlssche Urzustand) allein aufgrund allgemeiner Kommunikationsvoraussetzungen die Richtigkeit (oder Fairneß) jedes unter diesen Bedingungen möglichen normativen Einverständnisses garantieren soll. Diese Rolle kann der Diskurs kraft der idealisierenden Unterstellungen spielen, die die Teilnehmer in ihrer Argumentationspraxis tatsächlich vornehmen müssen; deshalb entfällt der fiktive Charakter des Urzustandes einschließlich des Arrangements künstlicher Unwissenheit. Auf der anderen Seite läßt sich der praktische Diskurs als ein Verständigungsprozeß begreifen, der seiner Form nach *alle* Beteiligten *gleichzeitig* zur idealen Rollenübernahme anhält. Er transformiert also die (bei Mead) von jedem *einzel*n und *privatim* vorgenommene ideale Rollenübernahme in eine *öffentliche*, von allen intersubjektiv gemeinsam praktizierte Veranstaltung.⁹

ad (2): Welche moralischen Intuitionen bringt die Diskursethik auf den Begriff?

Offen ist die Frage, warum die diskursethische Erklärung des moralischen Gesichtspunktes bzw. der Unparteilichkeit des moralischen Urteils mithilfe eines *Verfahrens* unsere moralischen Intuitionen, die doch etwas *Substantielles* sind, angemessen sollte ausdrücken können.

»*Moralisch*« möchte ich alle die Intuitionen nennen, die uns darüber informieren, wie wir uns am besten verhalten sollen, um durch Schonung und Rücksichtnahme der *extremen Verletzbarkeit* von Personen entgegenzuwirken. Unter anthropologischen Gesichtspunkten läßt sich nämlich Moral als eine Schutzvorrichtung verstehen, die eine in soziokulturelle Lebensformen strukturell eingebaute Verletzbarkeit kompensiert. In diesem Sinne verwehrbar und moralisch schonungsbedürftig sind Lebewesen, die allein auf dem Wege der Vergesellschaftung individuiert werden. Die raumzeitliche Individuierung der Menschengattung in die einzelnen Exemplare wird nicht schon durch eine genetische

9 Allerdings kann der praktische Diskurs andere als kritische Funktionen nur dann erfüllen, wenn die regelungsbedürftige Materie verallgemeinerbare Interessen berührt. Solange ausschließlich besondere Interessen im Spiele sind, muß die praktische Willensbildung die Form des Kompromisses annehmen. Vgl. dazu J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt/Main 1973, 154 ff.

Anlage reguliert, die unvermittelt von der Art auf den individuellen Organismus durchgreift. Sprach- und handlungsfähige Subjekte werden vielmehr als Individuen allein dadurch konstituiert, daß sie als Mitglieder einer jeweils besonderen Sprachgemeinschaft in eine intersubjektiv geteilte Lebenswelt hineinwachsen. In kommunikativen Bildungsprozessen formen und erhalten sich die Identität des Einzelnen und die des Kollektivs *gleichursprünglich*. Mit dem System der Personalpronomina ist nämlich in den verständigungsorientierten Sprachgebrauch der sozialisatorischen Interaktion ein unnachgiebiger Zwang zur Individuierung eingebaut; über dasselbe Medium der Alltagssprache kommt aber zugleich die vergesellschaftende Intersubjektivität zum Zuge.¹⁰ Je weiter sich die Strukturen einer Lebenswelt ausdifferenzieren, um so klarer sieht man, wie die wachsende Selbstbestimmung des individuierten Einzelnen mit der zunehmenden Integration in vervielfältigte soziale Abhängigkeiten verschränkt ist. Je weiter die Individuierung fortschreitet, um so weiter verstrickt sich das einzelne Subjekt in ein immer dichteres und zugleich subtileres Netz reziproker Schutzlosigkeiten und exponierter Schutzbedürftigkeiten. Die Person bildet ein inneres Zentrum nur in dem Maße, wie sie sich zugleich an die kommunikativ hergestellten interpersonalen Beziehungen entäußert. Daraus erklärt sich eine gleichsam konstitutionelle Gefährdung und chronische Anfälligkeit der Identität, die der handgreiflichen Versehrbarkeit der Integrität von Leib und Leben noch vorausliegt.

Die Mitleidsethiken haben erkannt, daß diese tiefe Verletzbarkeit eine Garantie gegenseitiger Schonung erforderlich macht.¹¹ Freilich muß diese Schonung gleichzeitig auf beides gerichtet sein –

10 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/Main 1981, Bd. 2, 92 ff.

11 Vgl. meine Kritik an Gehlen: »Nicht in den biologischen Schwächen des Menschen, in den Mängeln der organischen Ausstattung des Neugeborenen und in den Gefährdungen einer überproportional langen Aufzuchtperiode, sondern in den Gefährdungen einer überproportional langen Aufzuchtperiode, sondern in dem kompensatorisch aufgebauten kulturellen System selbst ist jene tiefe Verletzbarkeit angelegt, die als Gegenhalt eine ethische Verhaltensregulierung nötig macht. Das ethische Grundproblem ist die verhaltenswirksame Garantie der gegenseitigen Schonung und des Respekts; das ist der wahre Kern der Mitleidsethiken« (J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/Main 1981, 118).

auf die Integrität der einzelnen Person wie auf die des lebensnotwendigen Geflechts reziproker Anerkennungsverhältnisse, in denen die Personen ihre zerbrechliche Identität nur *wechselseitig* stabilisieren können. Keine Person kann ihre Identität *für sich alleine* behaupten. Das gelingt nicht einmal im verzweifelten Akt des Selbstmordes, den die Stoa als Zeichen der souveränen Selbstbestimmung des vereinzelt Einzelnen gewürdigt hat. Die nächste Umgebung verspürt es an den untrüglichen Reaktionen des Gewissens, daß sich in diesem scheinbar einsamsten Akt noch ein gemeinsam zu verantwortendes Schicksal des Ausschlusses aus einer intersubjektiv geteilten Lebenswelt vollzieht.

Weil Moralen auf die Versehrbarkeit von Lebewesen zugeschnitten sind, die durch Vergesellschaftung individuiert werden, müssen sie stets *zwei* Aufgaben in *einem* lösen: Sie bringen die Unantastbarkeit der Individuen zur Geltung, indem sie gleichmäßige Achtung vor der Würde eines Jeden fordern; im selben Maße schützen sie aber auch die intersubjektiven Beziehungen reziproker Anerkennung, durch die sich die Individuen als Angehörige einer Gemeinschaft erhalten. Den beiden komplementären Aspekten entsprechen die Prinzipien der Gerechtigkeit und der Solidarität. Während das eine gleichmäßige Achtung und gleiche Rechte für jeden Einzelnen postuliert, fordert das andere Empathie und Fürsorge für das Wohlergehen des Nächsten. Gerechtigkeit im modernen Sinne bezieht sich auf die subjektive Freiheit unvertretbarer Individuen; hingegen bezieht sich Solidarität auf das Wohl der in einer intersubjektiv geteilten Lebensform verschwisterten Genossen. Frankena spricht vom principle of justice, dem Prinzip der Gleichbehandlung, und dem principle of benevolence, das uns gebietet, das allgemeine Wohl zu fördern, Schaden abzuwenden und Gutes zu tun.¹² Die Diskursethik erklärt, warum beide Prinzipien auf ein und dieselbe Wurzel der Moral zurückgehen – eben auf die kompensationsbedürftige Verletzbarkeit von Lebewesen, die sich nur durch Vergesellschaftung zu Individuen vereinzeln, so daß die Moral das eine nicht ohne das andere schützen kann: die Rechte des Individuums nicht ohne das Wohl der Gemeinschaft, der es angehört.

Das Grundmotiv der Mitleidsethiken läßt sich so weit entwickeln, daß der innere Zusammenhang der beiden Moralprinzipien

12 W. Frankena, *Analytische Ethik*, München 1972, 62 ff.

klar wird, die bisher in der Moralphilosophie stets die Anknüpfungspunkte für entgegengesetzte Traditionen geboten haben. Die Pflichtethiken haben sich aufs Gerechtigkeitsprinzip, die Güterethiken aufs allgemeine Wohl spezialisiert. Schon Hegel hat freilich erkannt, daß die Einheit des moralischen Grundphänomens verfehlt wird, wenn wir beide Aspekte voneinander isolieren und ein Prinzip dem anderen entgegenstellen. Hegels Konzept der Sittlichkeit geht deshalb von einer Kritik an zwei spiegelbildlichen Vereinseitigungen aus. Hegel wendet sich gegen den abstrakten Universalismus der Gerechtigkeit, wie er in den individualistischen Ansätzen der Neuzeit, im rationalen Naturrecht ebenso wie in der Kantischen Ethik zum Ausdruck kommt; ebenso entschieden lehnt er den konkreten Partikularismus des Allgemeinwohls ab, wie er sich in der Polisethik des Aristoteles oder in der thomistischen Güterethik ausspricht. Diese Grundintention Hegels nimmt die Diskursethik auf, um sie mit Kantischen Mitteln einzulösen.

Diese These ist weniger überraschend, wenn man sich klar macht, daß Diskurse, in denen ja problematische Geltungsansprüche als Hypothesen behandelt werden, eine Art reflexiv gewordenen kommunikativen Handelns darstellen. So ist der normative Gehalt von Argumentationsvoraussetzungen den Präsuppositionen des verständigungsorientierten Handelns, auf denen Diskurse gleichsam aufsitzen, bloß entlehnt. Der wahre Kern des Naturrechts läßt sich deshalb mit der These retten, daß alle Moralen in einem übereinstimmen: sie entnehmen demselben Medium sprachlich vermittelter Interaktion, dem die vergesellschafteten Subjekte ihre Verletzbarkeit verdanken, auch die zentralen Gesichtspunkte für eine Kompensation dieser Schwäche. Alle Moralen kreisen um Gleichbehandlung, Solidarität und allgemeines Wohl; das sind aber Grundvorstellungen, die sich auf die Symmetriebedingungen und Reziprozitätserwartungen des kommunikativen Handelns zurückführen, d. h. in den wechselseitigen Zuschreibungen und gemeinsamen Unterstellungen einer verständigungsorientierten Alltagspraxis auffinden lassen.¹³ Allerdings haben diese Präsuppositionen des verständigungsorientierten Sprachgebrauchs innerhalb der Alltagspraxis nur eine be-

13 Das ist ein altes Thema der Handlungstheorie: A. Gouldner, *Reziprozität und Autonomie*, Frankfurt/Main 1984, 79 ff.

grenzte Reichweite. In der reziproken Anerkennung zurechnungsfähiger Subjekte, die ihr Handeln an Geltungsansprüchen orientieren, sind Gleichbehandlung und Solidarität zwar angelegt; aber diese normativen Verpflichtungen reichen nicht über die Grenzen der konkreten Lebenswelt eines Stammes, einer Stadt oder eines Staates hinaus. Die diskursethische Strategie, die Gehalte einer universalistischen Moral aus den allgemeinen Argumentationsvoraussetzungen zu gewinnen, ist gerade darum aussichtsreich, weil der Diskurs eine anspruchsvollere, über konkrete Lebensformen hinausgreifende Kommunikationsform darstellt, in der die Präsuppositionen verständigungsorientierten Handelns verallgemeinert, abstrahiert und entschränkt, nämlich auf eine ideale, alle sprach- und handlungsfähigen Subjekte einbeziehende Kommunikationsgemeinschaft ausgedehnt werden.

Diese Überlegungen sollen nur erläutern, warum wir überhaupt erwarten dürfen, daß die Diskursethik mit Hilfe eines Verfahrens begriffs etwas Substantielles treffen und sogar den inneren Zusammenhang der in Pflicht- und Güterethiken getrennt behandelten Aspekte der Gerechtigkeit und des allgemeinen Wohls zur Geltung bringen kann. Der praktische Diskurs kann nämlich aufgrund seiner unwahrscheinlichen pragmatischen Eigenschaften eine einsichtsvolle Willensbildung von der Art garantieren, daß die Interessen eines jeden Einzelnen zum Zuge kommen, ohne das soziale Band zu zerreißen, das jeden mit allen objektiv verknüpft.¹⁴

- 14 Michael Sandel hat mit Recht kritisiert, daß Rawls' Konstruktion des Urzustandes mit dem vertragstheoretischen Erbe des Atomismus belastet ist. Rawls rechnet mit vereinzelt, unabhängigen Personen, die vor aller Vergesellschaftung über Fähigkeiten zur zweckrationalen Wahrnehmung ihrer Interessen verfügen und, in diesem monologischen Rahmen, ihre Ziele autonom setzen. Deshalb muß Rawls die Grundvereinbarungen eher als einen Akt freien Willens, weniger als argumentativ erzielt Einverständnis deuten und die Vision der gerechten Gesellschaft auf das Kantische Problem der Vereinbarkeit der Willkürfreiheit eines jeden mit der Willkürfreiheit aller zuschneiden. Sandel selbst setzt dieser individualistischen Auffassung allerdings eine Konzeption entgegen, die die Trennung zwischen Pflicht- und Güterethiken noch einmal vertieft. Er stellt dem vorgesellschaftlichen Individuum den Einzelnen als Produkt seiner Gemeinschaft gegenüber, der rationalen Vereinbarung autonomer Einzelner die reflexive Vergegenwärtigung vorgängiger sozialer Bindungen, der Idee der glei-

Als Argumentationsteilnehmer wird nämlich jeder auf sich gestellt und bleibt doch in einen universalen Zusammenhang eingebettet – das will Apel mit dem Ausdruck der »idealen Kommunikationsgemeinschaft« sagen. Im Diskurs reißt das soziale Band der Zusammengehörigkeit nicht, obwohl die Übereinkunft, die allen abverlangt wird, die Grenzen jeder konkreten Gemeinschaft transzendiert. Das diskursiv erzielte Einverständnis hängt gleichzeitig ab von dem nicht-substituierbaren »Ja« oder »Nein« eines jeden Einzelnen wie auch von der Überwindung seiner egozentrischen Perspektive. Ohne die uneingeschränkte individuelle Freiheit der Stellungnahme zu kritisierbaren Geltungsansprüchen kann eine faktisch erzielte Zustimmung nicht wahrhaft allgemein sein; ohne die solidarische Einfühlung eines jeden in die Lage aller anderen wird es zu einer Lösung, die allgemeine Zustimmung verdient, gar nicht erst kommen können. Das Verfahren diskursiver Willensbildung trägt dem inneren Zusammenhang beider Aspekte Rechnung – der Autonomie unvertretbarer Individuen und ihrer Einbettung in intersubjektiv geteilte Lebensformen. Die gleichen Rechte der Individuen und die gleichmäßige Achtung ihrer persönlichen Würde werden von einem Netz in-

chen Rechte das Ideal der gegenseitigen Solidarität und dem gleichmäßigen Respekt für die Würde eines jeden die Förderung des allgemeinen Wohls. Mit dieser traditionellen Gegenüberstellung verbaut er sich den Weg zu einer *intersubjektivistisch erweiterten* Gerechtigkeitsethik. Er lehnt den deontologischen Ansatz in Bausch und Bogen ab und kehrt zu einer teleologischen Konzeption zurück, die einen objektiven Begriff von Gemeinschaft erfordert: »For a society to be a community in the strong sense, community must be constitutive of the shared self-understandings of the participants and embodied in their institutional arrangements, not simply an attribute of certain of the participants' plans of life« (M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Mass. 1982, 173). Nun dürfen totalitäre, d. h. zwanghaft integrierte Gesellschaften ersichtlich nicht unter dieselbe Beschreibung fallen; deshalb müsste der normative Gehalt zentraler Begriffe wie Gemeinschaft, institutionelle Verkörperung, intersubjektives Selbstverständnis usw. sorgfältig expliziert werden. Wenn sich Sandel dieser Aufgabe unterziehen würde, würde ihm (wie schon im Falle von A. MacIntyre, *After Virtue*, London 1981) die kaum einlösbare Beweislast klar werden, die alle neoaristotelischen Ansätze übernehmen. Sie müssten zeigen, wie sich eine objektive moralische Ordnung ohne Rückgriff auf metaphysische Prämissen begründen läßt.