

Diskursethik

Jürgen Habermas (1929*)

Jürgen Habermas ist einer der bekanntesten Philosophen und Soziologen der „Frankfurter Schule“. Mit ca. 800 eigenen Arbeiten und mehr als 6700 Arbeiten über sein Werk, verfasst von Autor/innen aus aller Welt, ist kaum ein anderer Philosoph des 20. Jahrhunderts so intensiv rezipiert worden. Habermas ist ein Vertreter der sogenannten Diskursethik. Die Diskursethik verfolgt das Ziel, Argumente, in denen ethische Geltungsansprüche vorgebracht werden, kommunikativ zu vermitteln und konsensuell auszuhandeln.

Neu an dieser Form der Philosophie ist der Versuch, soziologische, philosophische, religionswissenschaftliche, anthropologische und lebensweltliche Formen der Vernünftigkeit in einer Theorie zu verbinden und zumindest tendenziell eine ganzheitliche Theorie der Ethik zu entwickeln, in der erstmals klar zwischen kommunikativen und nicht-kommunikativen Argumenten unterschieden wird.

Die Frage, was zu tun oder zu lassen sei, stellt sich natürlich nicht nur in der philosophischen Ethik, sie wird auch in etlichen anderen Disziplinen erwogen. Das philosophische Problem dieser Frage ist, wie mit dieser Tatsache umzugehen ist. Ist es Aufgabe der Philosophie, die arbeitsteilige Organisation der Wissenschaften gleichsam teilnahmslos zu beobachten? Oder ist es Aufgabe der Philosophie, in Anbetracht des Verlustes ihrer Deutungshoheit, neuerlich den Versuch zu unternehmen, eine umfassende, eine holistische Theorie der Ethik zu entwickeln, um die vielfältigen methodischen Ansätze unterschiedlicher Theorien der Ethik miteinander zu verbinden? Habermas unternahm in den frühen 1980er Jahren mit seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* den Versuch, eine solche holistische Theorie der Ethik zu formulieren. Wir haben es hier mit einer Theorie zu tun, in der explizit der Anspruch vertreten wird, dass alle Aspekte rationaler Kommunikation durch sie abzudecken sind. Konsequenterweise thematisierte Habermas ethische Fragen nicht nur im Kontext klassischer philosophischer Theorien, er sieht auch die Notwendigkeit, ethische Fragen unter psychologischen, religionsgeschichtlichen und soziologischen Perspektiven zu diskutieren. Die *Theorie des kommunikativen Handelns* lässt sich deshalb auch als ein umfassender Versuch der interdisziplinären Diskussion ethisch relevanter Fragestellungen deuten. Diese Einleitung in seine Diskursethik kann gleichsam nur deren Umrisse beschreiben und muss die Diskussion zahlreicher Probleme dieser Theorie ausklammern.

Vorab, ohne an dieser Stelle schon näher in die Details zu gehen, lässt sich festhalten, dass in einer Diskursethik eine Argumentation nur dann als rational gilt, wenn sie in Form einer zwanglosen und symmetrischen Kommunikation unter jenen Bedingungen geführt wird, die für Habermas eine Voraussetzung dafür sind, mit einem Argument auch einen Geltungsanspruch in und gegenüber einer Diskursgemeinschaft erheben zu können.

Der Grundgedanke dieser Diskursethik lässt sich bündig formulieren: Wer ein vernünftiges Argument öffentlich vorträgt, darf auch eine vernünftige Antwort erwarten.

Diese These ist erstaunlicherweise nicht konsensfähig, weil die vernünftige Frage, worüber zu sprechen sei, den Diskurs bereits voraussetzt. Wir können auch nicht darüber abstimmen, ob wir abstimmen wollen, ohne bereits vorauszusetzen, was in Frage steht. Über das Abstimmen zuvor abstimmen zu wollen, setzt dieses Verfahren als konstitutives Prinzip eines Diskurses bereits voraus. Ein Freund und Kollege von Habermas, Karl-Otto Apel, hat aus ähnlichen Überlegungen den Schluss gezogen, dass eine Diskursethik immer schon mit unhintergehbaren Voraussetzungen arbeite, die sie aus logischen Gründen nicht ihrerseits zur Diskussion stellen könne. Die eben erwähnte

Unhintergebarkeit rationaler Kommunikation, in allen Fragen der Bewertung vorgebrachter Argumente, mag dafür ein Beispiel sein.

Ob es sich aber wirklich so verhält, dass auf vernünftige Argumente eine vernünftige Antwort erwartet werden darf, ist nicht leicht zu beantworten, denn in der Geschichte der Ethik wurden vielfach vernünftige Fragen öffentlich formuliert, obwohl die Antworten auf diese Fragen zu ebenso endlosen wie letztlich offen gebliebenen Kontroversen führten. Dieses Problem ist Habermas natürlich bekannt. Seine Diskursethik erhebt deshalb auch nicht den Anspruch[,] reale Diskurse der Ethik zu beschreiben¹. Habermas untersucht vielmehr die kontrafaktische, weil ideale Form solcher Gespräche. Weder direkt noch indirekt ist ein Konsens gleichsam zu erzwingen oder mit sanfter Gewalt herbeizuführen. Es ist nicht das Ziel dieser Diskursethik, Kommunikation zu instrumentalisieren, um bestimmte Ziele durchzusetzen, propagandistisch zu bewerben oder auch nur den Versuch zu unternehmen, Mehrheiten für eine bestimmte Position zu finden oder Allianzen zu schmieden. Um in einem ethischen Diskurs Mehrheitspositionen zur Durchsetzung eines Geltungsanspruchs zu finden, sind jene Mittel unzulässig, die in der Politik an der Tagesordnung sind, nämlich die taktische und strategische Planung eines Diskurses. Auch wenn in populärwissenschaftlichen Artikeln gelegentlich zu lesen ist, die Diskursethik befasse sich mit Fragen der taktischen oder strategischen Durchsetzbarkeit von Argumenten, ist diese Hypothese falsch, zumindest in Bezug auf Habermas.

Habermas entwickelte seine *Theorie des kommunikativen Handelns* vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Konflikte der späten 1960er Jahre. Als Assistent Adornos, der wiederum ein Mitarbeiter Max Horkheimers war, entstand in Frankfurt, nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges, die sogenannte „Kritische Theorie“, deren zentrale Leitidee in der Auseinandersetzung mit jenen Theorien zu suchen ist, mit deren Hilfe Konzepte der Aufklärung auch zur Durchsetzung politischer Ziele eingesetzt worden waren. Die Kritik an der sogenannten „instrumentalisierten Vernunft“ prägte die Diskursbeiträge jener Zeit, insbesondere jene M. Horkheimers und T. W. Adornos. Auch Habermas entwickelte seine *Theorie des kommunikativen Handelns* im Kontext dieser Kritik. „Instrumentell“ wird in diesem Zusammenhang ein Denken genannt, wenn es subjektiv-partikuläre ethische Geltungsansprüche in den Dienst der Durchsetzung eigener oder fremder Interessen gestellt wird.

Dialektik der Aufklärung

Max Horkheimer und Theodor Wiesengrund Adorno gelten als die Gründer der „Frankfurter Schule“ bzw. der sogenannten „Kritischen Theorie“. Beide Autoren verfassten im Zeitraum 1939-1944 in ihrem Exil in Los Angeles gemeinsam einen der Schlüsseltexte dieser Schule, ein kleines Buch mit dem Titel „Dialektik der Aufklärung“.

In diesem Werk, der „Dialektik der Aufklärung“, findet sich neben der von Horkheimer formulierten *Kritik der instrumentellen Vernunft* auch eine Kritik der europäischen Aufklärung, die von beiden Autoren – ähnlich wie schon bei Rousseau – als Inbegriff eines Denkens gilt, das auch geeignet ist, die Vernichtung von Menschen in industriellem Maßstab, als Produkt einer durchrationalisierten Welt auf den Begriff zu bringen.

„Aufklärung“ sei nie - so die These von Horkheimer und Adorno - was sie zu leisten vorgab, nämlich der „Ausgang des Menschen aus selbstverschuldeter Unmündigkeit“ gewesen, vielmehr habe sie sich als Methode zur rational geplanten Herstellung dieser Unmündigkeit erwiesen.

1 Es findet sich in seinem Gesamtwerk keine Studie, die Fragen und Probleme der Ethik mit Hilfe von empirischen Erhebungen bzw. Umfragen zu klären versucht hätte.

Beide Autoren versuchen dieses Argument dialektisch zu begründen. Die Dialektik der Aufklärung arbeitet mit dem Begriff der mimetischen (nachahmenden) Angleichung an erfahrenes Unrecht. Die Autoren rekonstruieren diesen Prozess der Ohnmacht und Vergeltung erfahrenen Leids an der Entstehung ritueller Techniken der Naturbeherrschung, die sich bereits in archaischen Urformen kultureller Techniken finden. So ist für beide Autoren ein ritualisierter Tanz, mit dessen Hilfe das Wettergeschehen imitiert und beschworen wird, ein früher Versuch, die Natur durch mimetisches Verhalten zu beherrschen. Überhaupt seien alle Bemühungen, es der Natur gleich zu tun, dem Vergeltungsgedanken geschuldet, aus dem heraus auch die Entstehung arbeitsteiliger Organisation menschlicher Tätigkeiten zu rekonstruieren sei. An der Natur sich abzarbeiten, um diese zu beherrschen, bedeute, es der Natur gleichzutun, denn diese beherrsche das Leben der Menschen. Der Prozess der Herstellung jener Mittel, die geeignet sind, die Beherrschung der Natur zu ermöglichen, ist auch ein Prozess zur Herstellung einer arbeitsteiligen Gesellschaft, in der jedem Einzelnen die Verfügungsgewalt über das Ganze entzogen ist, weil ihm in einer arbeitsteiligen Gesellschaft auch die Produktionsmittel entzogen sind und – schlimmer noch – das Arbeiten mit Maschinen jene Menschen maschinenhaft mache, die diese Maschinen einsetzen, weil Menschen sich in der Arbeit mit Maschinen diesen angleichen, ihrem Rhythmus und ihren Produktionszyklen folgen. Anders gesagt: Die Aufklärung hat die Unmündigkeit des Menschen nicht überwunden, sondern überhaupt erst begründet und verfestigt. Erst durch sie, die Aufklärung, wurde die Arbeit an der Natur zu einem Prozess der Entfremdung des Menschen von jenen Mitteln, die er für sein Überleben braucht. Erst durch die Prozesse der Rationalisierung wurde menschliche Arbeit selbst zur Ware. Erst durch die Angleichung an die Produktionsmittel wurden Menschen zu Sklaven ihrer eigenen Warenproduktion. Diese wurde in der Epoche der Aufklärung entfesselt und zu einem gesellschaftlichen Selbstzweck umfunktioniert, in dessen Folge der Warenfetischismus zum Religionsersatz wurde. Konsequenterweise ist nicht nur der Verlust der Kultur für Horkheimer und Adorno eine Folge industrieller Reproduktion („Kulturindustrie“), die Durchrationalisierung aller Lebensprozesse dekontextualisiert auch das individuell erfahrene Unrecht. Das Leid, das durch die Arbeit im Dienst der Maschinen entsteht, wiederholt das Elend einer arbeitsteiligen Maschinenkultur, die ohne die viel gepriesene vermeintliche Befreiung der Vernunft aus den Räumen traditionell geprägter Lebensformen, nicht entstanden wäre.

Adorno und Horkheimer gebrauchen in diesem Zusammenhang immer wieder den Begriff des *mimetischen Handelns*. Mimetisch ist ein wiederholtes Handeln, das versucht erfahrenes Unrecht durch dessen Rationalisierung zu überwinden, obwohl es dieses Unrecht, im Versuch seiner Überwindung, nicht nur stets aufs Neue wiederholt, sondern auch tradierte Kulturtechnik bestätigt. Beispielsweise deuten Horkheimer und Adorno sadistisches Handeln als Folge einer sich selbst instrumentalisierenden Vernunft, die ihre Selbstunterwerfung als Bestätigung ihres Souveränitätsanspruches deutet. Letztlich sei auch die Zerstörung der Natur nur eine Wiederholung eines Herrschaftsverhältnisses mit vertauschten Rollen: Was die Natur uns antut (Krankheit, Katastrophen, Tod) wird ihr von uns durch ihre erzwungene Unterwerfung und Beherrschung vergolten.

Worauf es aber - so Adorno - in der Philosophie ankomme, sei der Versuch, ein Denken zu finden, das seine Begriffe nicht gebraucht, um damit zu verwalten und gleichsam abzustempeln, was als Teil einer solcherart verwalteten Welt nur neues Unrecht heraufbeschwört.

Eine Diskursethik in der Tradition der Kritischen Theorie Adornos und Horkheimers stand also von Anfang an vor dem Problem, nicht jenes quasi mechanistische und reflexhafte Denken zu wiederholen, dem ihre Kritik galt, um die Kontrolle über das, was zu tun sei, an jene zurückzugeben, die sich in diesen Rationalisierungsprozessen von sich selbst entfremdet hatten, nun aber zu ihren idealerweise unbeschädigten Lebenswelten zurückfinden sollen. Kurz gesagt: Es galt vor allem,

Universalisierungsansprüchen ethischer Normen kritisch zu begegnen, ohne Herrschaftsansprüche zu wiederholen.

Kritik der instrumentellen Vernunft

Von „instrumenteller Vernunft“ ist immer dann zu sprechen, wenn unser Denken ein solches in Mittel-Zweck-Relationen ist, wenn also etwas argumentativ erreicht oder erzielt werden soll; gleichsam als sei die Vernunft ein Instrument unter anderen, dessen wir uns bedienen können, um ein Ziel zu erreichen, einen Zweck realisieren zu können.

Was aber ist eigentlich so verwerflich an dem Gedanken, Konzepte der Aufklärung für die Entwicklung demokratischer Gesellschaften zu verwenden oder Vernunft einzusetzen, um die Natur für menschliche Zwecke zu gebrauchen? Was ist verwerflich an einem Denken in Mittel-Zweck-Relationen? Auch wenn es vernünftig erscheint, jene politischen Ziele zu kritisieren, die rationales Denken für irrationale Zwecke einsetzt, ist nicht leicht nachzuvollziehen, wie es jemals gelingen könnte, unser Leben zu erhalten, ohne in Mittel-Zweck-Relationen zu denken.

Die Sophisten der Antike waren berühmt und berüchtigt dafür, auf erfolgsorientierte Weise Argumente zur Durchsetzung bestimmter Interessen zu entwickeln. Sie waren vielleicht die ersten, die vernünftige Argumente aus finanziellen Eigeninteressen gebrauchten und sie verdienten damit ihren Lebensunterhalt. Doch auch Wissenschaftler sind Berufsdenker und instrumentalisieren für ihre Überlebenszwecke die eigene Vernunft. Ist dies ein Mangel, gar ein Fehler? Sollte eine Ethik Forderungen formulieren, die helfen, diese Instrumentalisierung der Vernunft zu verhindern?

So populär die Kritik am „instrumentellen Denken“ in der Zeit der Studierenden-Unruhen der späten 1960er-Jahre auch gewesen sein mag, so unübersehbar ist doch andererseits die Unverzichtbarkeit eines Denkens in Mittel-Zweck-Relationen. Vernunft, die nur sich selbst befragt und nicht für menschliche Zwecke eingesetzt würde, wäre gewiss keine menschliche Vernunft. Doch Horkheimer, Adorno und andere Vertreter der Kritischen Theorie sahen offenbar die Gefahr, dass die Durchrationalisierung aller menschlichen Lebensbereiche, genauer gesagt: der Einfluss von Technik, Machtinteressen und Kapital unsere Lebenswelten und das Erbe der Aufklärung massiv beschädigen könnten.

Hier ist einer der Schlüsselgedanken der Kritischen Theorie zu finden, in deren Zentrum das Ideal eines natürlichen und unbeschädigten Lebens steht. Unter der Bedrohung lebensweltlicher Ideale unternimmt die *Theorie des kommunikativen Handelns* den Versuch, das Gegenbild einer „naturwüchsigen“ Lebenswelt zu entwerfen, die nicht durch Macht- und Medieninteressen bedroht sei.

Lebenswelt und System

In einer unbeschädigten Lebenswelt ist Kommunikation kein Werkzeug zur Durchsetzung bestimmter Interessen, sondern ein zweckfreier Austausch von Argumenten, die kommunikativ, rational und konsensfähig zu nennen sind, weil sie nicht in Verdacht stehen, korrumpiert oder manipuliert zu sein. Anders gesagt: Kommunikation im Raum einer Lebenswelt ist der Versuch, mit rationalen Argumenten unter idealen Bedingungen zu überzeugen. Habermas selbst spricht in diesem Zusammenhang vom „zwanglosen Zwang zum besseren Argument“. Für Habermas verhalten sich Sprache und Verständigung im „Originalmodus des Sprechens“, also im Rahmen einer lebensweltlichen Verständigung, jedoch „nicht wie Mittel und Zweck zueinander“. Sprechen „dient“ also keinem besonderen Zweck, ist nicht „nützlich“ oder zielgerichtet, sondern ist absichtslos gesellschaftsbildend. Sprache bildet und formt Gesellschaften durch wechselseitige Anerkennung von Geltungsansprüchen vorgebrachter Argumente.

Der Begriff „Lebenswelt“ war schon zuvor von Philosophen verwendet worden, etwa von Edmund Husserl oder Max Scheler. In ähnlicher Weise findet er sich auch bei Martin Heidegger und in der Variante des Begriffes der „Lebensform“ auch bei Ludwig Wittgenstein. Habermas gibt diesem Begriff jedoch eine neue idealtypische Form. Erkennbar sind lebensweltliche Zusammenhänge z.B. daran, dass sie uns nicht nur selbstverständlich *erscheinen*, sondern den Inbegriff des für uns Selbstverständlichen als etwas Unproblematisches, Hinzunehmendes und Gegebenes voraussetzen. Eine Lebenswelt-Gemeinschaft kommuniziert im Modus der Selbstverständlichkeit und reproduziert sich durch Verständigungsprozesse. Es ist nicht die Gesellschaft, die sich hier einer gleichsam vorgefundenen Sprache bedient und diese für ihre Zwecke einsetzt. Es ist die kommunikative Verständigung, die zur Gesellschaftsbildung führt und über die sich diese Gesellschaft reproduziert. *Kommunikation ermöglicht die Gesellschaftsbildung*, ist also nicht ihr Produkt. Lebenswelten beschreiben utopische Räume eines herrschaftsfreien Diskurses. Sie kennen keine Privilegien, keine böse Absicht, keinen Dissens. In ihren Räumen sind Diskursergebnisse stets revidierbar und alle Themen sind tabu-befreit.

Solche lebensweltlichen Orte, wie immer man diese auch näher beschreiben mag, sind weit entfernt von jenen Lebenswelten, die uns z.B. griechische Tragödien vermitteln. Lebenswelten in Tragödien der Antike beschreiben häufig scheiternde Diskurse. Habermas' lebensweltliche Kommunikation vollzieht sich hingegen nicht in Räumen misslingender Verständigung, pathologischer Verhaltensweisen oder dilemmatischer Konflikte. Das Konstrukt gleichsam heilsgeschichtlicher Orte der Verständigung folgt bei Habermas aus einer Rekonstruktion idealtypischer Lebensgeschichten, die wohl das genaue Gegenteil einer Beschreibung realer Kommunikation unter Zeitdruck und Risiko darstellen.

Dieser Einwand ist Habermas natürlich bekannt. Dennoch gilt für Proponenten der kommunikativen Verständigung, dass es nicht Aufgabe einer Kommunikationstheorie und Diskursethik ist, empirische Kommunikationsforschung zu betreiben, sondern jene Bedingungen theoretisch zu erfassen, die eine mit sich *versöhnte* Gesellschaft und ihre Kommunikationspraxis beschreiben *soll*. Ethik, in der Form der Diskursethik, ist für Habermas eine auf die Zukunft ausgerichtete Kommunikationstheorie für eine den Pathologien der Moderne ausgesetzte Gesellschaft, die sich einerseits ihrer Lebenswelt-Bedingungen besinnen soll, andererseits in ein System gesellschaftlich verwoben bleiben muss, das zur ihrer fortgesetzten Selbstentfremdung beiträgt.

Wir begegnen hier einer *Theorie des kommunikativen Handelns*, in der eine Teilung von Lebenswelt und System zu beschreiben ist, eine Teilung von Basis und Überbau, von zweckfreier Verständigung und taktischer Instrumentalisierung der Sprache. Auf der Seite des Guten, um es etwas plakativer zu formulieren, finden wir in jedem Falle nur eine Gemeinschaft vorreflexiver und fragloser Gewissheiten, die bedroht ist durch die kolonialistischen Ansprüche einer Gesellschaft (das „System“), bedroht vor allem auch durch die Zumutungen der Moderne. Aus der lebensweltlichen Perspektive birgt bereits der Verständigungsversuch mit dem „System“ die Gefahr, ein Opfer der Pathologien der Moderne und ihrer Rationalisierungsprozesse² zu werden. Der Zusammenhang zwischen Ethik und Gesellschaft entscheidet sich hier, an der Schnittstelle zwischen System und Lebenswelt, zwischen objektiver, subjektiver und sozialer Welt. Die Lebenswelt ist gleichsam das Handlungszentrum dieser drei „Welten“. Vernünftig ist in dieser Lebenswelt die erwähnte zwanglose symmetrische Kommunikation, unvernünftig aber sind alle Versuche, diese Lebenswelt an das

2 Das Konzept einer in realen und idealtypischen Formen gleichsam verdoppelten Gesellschaft findet sich in theologischer Verwendung bereits bei Augustinus, darf also eine gewisse Bekanntheit voraussetzen, auf die Habermas aufbauen konnte, wenn auch mit dem Unterschied, dass hier die Lebenswelt zur Basis idealer Kommunikation wird.

System anzupassen, sie arbeitsteilig zu organisieren oder für die Durchsetzung politischer Ziele in den Dienst zu nehmen. Habermas überlässt den Begriff der Rationalisierung natürlich nicht jenen, die diesen Begriff und dessen Gebrauch in einer „verwalteten Welt“ zu definieren vorgeben. Vernünftig ist für Habermas ein Diskurs *nur*, wenn wechselseitige Geltungsansprüche in einem Verständigungsprozess intersubjektiv ausgehandelt und anerkannt werden. Dieser Verständigungsprozess ist gerade *nicht* zielgerichtet (TdkH Bd. 1, p. 525), sondern dient der durch gute Gründe motivierten „gegenseitigen Überzeugung“.

Geltungsansprüche

Bleiben wir vorerst bei der Frage, was überhaupt ein „gutes Argument“ ist oder unter den genannten Voraussetzungen der Kritik am instrumentellen Denken sein könnte. Offenbar gilt ein Argument in dieser Theorie nur dann als ein gutes Argument, wenn es nicht unter dem Verdacht steht, die Interessen jener zu beschädigen, die dieses Argument vorbringen. Ein Argument ist ferner dann ein gutes Argument, wenn es den „Geltungsanspruch“ erfüllt, ein objektiv wahres Argument zu sein. *Objektive Wahrheit* ist aber nur *einer unter anderen* Geltungsansprüchen, die in einem nicht-instrumentalisierten Diskurs geltend gemacht werden. Wer aufrichtig und objektiv die Wahrheit sagt, liefert ein besseres Argument als der, der nur die Wahrheit sagt, subjektiv aber von dieser nicht überzeugt ist. Die subjektive Wahrhaftigkeit, oft auch als Authentizität bezeichnet, steht ebenfalls für einen Geltungsanspruch, dessen Realisierung nicht automatisch gelingen kann. Wir erwarten von einem Argument ferner, dass es in Übereinstimmung mit bestehenden Konventionen vorgetragen wird. Die Übereinstimmung eines Argumentes mit bestehen Konventionen, Habermas spricht von „Richtigkeit“, ist nicht als opportunistisches Zugeständnis an beliebige gesellschaftliche Konventionen zu deuten, sondern versucht einer unbeschädigten Lebenswelt gerecht zu werden³.

Neben den erwähnten Geltungsansprüchen der objektiven Wahrheit eines Argumentes, der subjektiven Wahrhaftigkeit und der normativen Richtigkeit (= Berücksichtigung von Konventionen) fordert Habermas auch den guten Willen der Diskurspartner, deren sprachliche Verständlichkeit und die Erfüllung etlicher weiterer Rahmenbedingungen kommunikativer Verständigung. Bei den genannten Kommunikationsbedingungen ist allerdings nicht immer klar, ob diese als *Voraussetzungsbedingungen* eines idealen Diskurses zu deuten sind oder ob sie gewissermaßen für die Ergebnisse eines gelungenen Diskurses, einer gelungenen kommunikativen Verständigung stehen. Wichtig ist für Habermas nicht, ob eine vollständige Liste aller offenen oder verdeckten Geltungsansprüche überhaupt erstellbar wäre; wichtig ist vielmehr, ob der ethische Diskurs ein solcher auf Augenhöhe ist. Alles, was geeignet ist, ein diskursives Ungleichgewicht herzustellen, muss zuvor aus diesem Diskurs entfernt worden sein. Beispielsweise steht nicht zu erwarten, dass ein Mensch, der um die materielle Absicherung seines Überlebens kämpft, ein gleichwertiger Diskurspartner sein kann. Aber nehmen wir einmal an, es seien alle Geltungsansprüche der Kommunikationspartner erfüllt, dann wäre diese Form der Verständigung als „kommunikatives Handeln“ zu beschreiben. Begegnen wir hingegen weiterhin Diskursbeschränkungen, die das Resultat des Einflusses von Geld, Macht bzw. Wirtschaft, Politik und Verwaltung auf die Kommunikationsteilnehmer sind und deren Lebenswelten bereits „kolonialisiert“ haben, dann liegt neuerlich ein Fall strategischer Verständigung vor, also eine Fehlform des Diskurses, sozusagen dessen uneigentliche Form.

Eine ideale Diskursethik kann nur gelingen, wenn die vorgebrachten Geltungsansprüche nicht strategisch formuliert werden. Sie kann nur dort gelingen, wo rationale Argumente um ihrer selbst

3 Leider erläutert Habermas keine Beispiele, in denen diese Geltungsansprüche erfüllt sind.

willen vorgetragen werden und die Sprecher/innen guten Willens sind, ferner nicht unter Zeitdruck stehen und auch sonst von allen Beschränkungen strategischer Argumentation befreit sind. Wer ein Argument vorträgt und für dieses einen Geltungsanspruch erhebt, der erwartet nicht nur den guten Willen anderer Personen, im Umgang mit diesem Argument, er erwartet auch die *Anerkennung* seines Geltungsanspruchs. Im Kontext lebensweltlicher Argumentation darf ferner erwartet werden, dass unser sprachliches Handeln nicht durch unser Wissen über künftige Ereignisse beeinflusst wird. Wir kennen unsere Zukunft nicht und in aller Regel auch nicht den Zeitpunkt unseres Todes. Wären uns diese Dinge nicht verborgen, würde auch unser prognostisches Wissen unsere Kommunikation unter Umständen massiv beeinflussen. Anders gesagt: Wer ein Argument vorträgt, der verbindet damit nicht nur offenkundige Geltungsansprüche, sondern auch versteckte Geltungsbedingungen wie z.B. den „Schleier des Nichtwissens“ über unsere zukünftigen Chancen in der Gesellschaft. Auch „Nichtwissen“ schützt uns vor instrumentellem Denken. (Auf dieses Problem hat z.B. J. Rawls hingewiesen). Diese Voraussetzungsbedingungen oder sich im Diskurs entwickelnden Geltungsbedingungen können nicht erzwungen werden oder durch strategisches Denken auf den Weg gebracht werden. Ein gelingender Diskurs ist immer nur Beispiel eines kommunikativen Glücksfalls der Verständigung.

Gelungende Kommunikation

Was können die Diskursteilnehmer/innen tun, um ein gelingendes kommunikatives Gespräch herbeizuführen, wenn dieses nur ein Glücksfall zu sein scheint? Die Teilnehmer/innen an einem Diskurs können zumindest dafür Sorge tragen, dass die Voraussetzungen gegeben sind, die diesen kommunikativen Glücksfall ermöglichen. Oder – um einen Vergleich zu ziehen: Nur wer sich an einem Spiel beteiligt und den Regeln des Spieles folgt, kann dieses Spiel auch mit anderen Spielern spielen. Zwar kann niemand sein Glück erzwingen, aber der Zweck eines Spieles muss auch nicht darin bestehen, dieses zu gewinnen. Gesellschaftsspiele werden oft nur gespielt, um auf diesem Wege miteinander zu kommunizieren. Die Voraussetzungsbedingungen dafür, gemeinsam mit anderen Personen ein Spiel zu spielen, können also gezielt hergestellt werden, unabhängig davon, wer dieses Spiel gewinnt. Übertragen auf die Frage, unter welchen Voraussetzungsbedingungen ein Diskurs gelingen kann, ist zumindest *eine* positive Antwort möglich: Ein Diskurs kann gelingen, wenn alle Maßnahmen ergriffen wurden, die es ermöglichen, ein Gespräch zu führen, das die genannten Voraussetzungen erfüllt. Ob dieses Gespräch stattfindet oder ob ein Diskurs gelingt, ist damit nicht entschieden. In jedem Fall sollte die Wahrscheinlichkeit für das Gelingen kommunikativer Verständigung deutlich höher sein als in einem reinen Glücksfall, denn andernfalls wäre die *Theorie des kommunikativen Handelns* eine Theorie des Glücksspiels. Dass aus dieser Überlegung neue Fragen und Probleme resultieren, kann hier wiederum nur erwähnt, nicht aber näher behandelt werden.

Erinnern wir uns an dieser Stelle an die Form sokratischer Gespräche und der in diesen Gesprächen vorgetragenen Geltungsansprüche *objektiver Wahrheit, authentischer Verständigung* und *normativer Richtigkeit* (der Übereinstimmung eines Argumentes mit den Sitten und Gepflogenheiten). Auf den ersten Blick scheint Habermas die uns bekannten Elemente sokratischer Methoden aufzugreifen, doch bei näherer Betrachtung unterscheiden sich sokratische Gespräche von Gesprächen im Rahmen der *Theorie des kommunikativen Handelns* deutlich. In den sokratischen Gesprächen spielt z.B. die Frage des strategischen Argumentierens eine ganz andere Rolle und erfährt eine andere Bewertung als in einem habermasschen Diskurs. Sokrates versuchte seine Gesprächspartner zu einer gewissen Lebensführung auch mit rhetorischen Mitteln zu überreden, gleichsam zu einer bestimmten Betrachtungsweise ihres Lebens zu verführen. *Rhetorik* ist bei Sokrates - wie in der Antike überhaupt - ein Werkzeug der Argumentation, auf das zu verzichten höchst unklug wäre. Im Rahmen der

Diskursethik hingegen ist Rhetorik nicht nur verzichtbar, sondern wird auch als instrumentelles Denken generell abgelehnt. Nicht durch Rhetorik sollen wir in der Ethik überzeugen, sondern durch die Kraft der Argumente⁴. Vor allem aber finden wir – zumindest in den frühen sokratischen Dialogen – Gesprächstechniken, die Habermas nicht als kommunikativ betrachtet, nämlich den Abbruch eines Gespräches, dessen zeitlich unbestimmt verschobene Wiederholung oder auch das Phänomen der Sprachlosigkeit und des fruchtbaren Nichtwissens, das zu neuen Fragen und Antworten führt. Wenn wir davon ausgehen, dass diese Gespräche in nicht-kolonialisierten Lebenswelten der Philosophen der griechischen Antike geführt wurden, dann ist es umso erstaunlicher, dass in diesen Gesprächen ein Diskurs gelegentlich einfach vertagt, abgebrochen oder überhaupt auf vernünftige Weise beendet werden konnte. Dennoch begegnen uns auch in den sokratischen Diskursen Formen kreativer Verständigung, sei es in der Gestalt eines Dissenses, eines produktiven Schweigens oder in den Widersprüchen der Beschreibung eines Handlungsdilemmas (→ Ethik der Stoiker). Derlei Kommunikationsformen nimmt Habermas jedoch nicht näher in den Blick, denn ihm dient die Diskursethik der „Idee der Versöhnung und Freiheit“ und der Herstellung symmetrischer Kommunikationsbeziehungen; sie wurde aber nicht konzipiert, um die heuristische Kraft eines Dissenses zu begründen.

Es ist allerdings fraglich, ob ein solcher idealtypischer Ort kommunikativer Verständigung überhaupt zu finden wäre. Letzteres ist keine Kritik an den Prozessen kommunikativer Verständigung, sofern diese ohnehin nur unter idealisierten Bedingungen zu denken wäre; aber es zeichnet sich hier ein Problem der Voraussetzungsbedingungen idealisierter Diskurse ab. Gespräche, die zwar unter idealen Bedingungen gelingen können, unter realen Bedingungen aber scheitern, begründen möglicherweise eine Ethik, die zwar gedacht, nicht aber gelebt werden kann. Üblicherweise wird eine solche Ethik als Gesinnungsethik bezeichnet, nicht aber als Diskursethik.

Diskurs und Kategorischer Imperativ

Habermas erhebt den Anspruch, mit seiner Diskursethik eine Theorie formuliert zu haben, die wesentliche Schwächen der Ethik Kants vermeidet. Kants Ethik sei *keine* Konsensethik und erfordere keine Form der Zustimmung zu einer Handlungsabsicht. Für Habermas unterliegt Kant einem abstraktiven Fehlschluss, wenn er aus reinen Verallgemeinerungen der eigenen Handlungsabsicht entweder die Zustimmung anderer Subjekte konstruieren zu können glaubt oder aber die reale Zustimmung anderer Personen zu seiner Handlungsabsicht für irrelevant erachtet.

Es wären aber - so wäre an dieser Stelle einzuwenden - durchaus rationale Gründe, die Kant dazu veranlasst haben, Fragen der Ethik *nicht* auszudiskutieren, denn für Kant sind auch Fragen der Physik oder der Mathematik letztlich *nicht* diskursfähig. Die Gründe dafür, auf Konsens-Verfahren zu verzichten, lassen sich besser verstehen, wenn wir einen mathematischen Beweis oder ein physikalisches Gesetz (für Kant war dies die *Newtonsche Mechanik*) als Theorie betrachten, deren Funktionsweise mit der eines Gesellschaftsspieles verglichen werden kann. Der Philosoph Ludwig Wittgenstein hat dieses spieltheoretische Konzept der Funktionsweise einer Theorie näher erforscht und auch für Wittgenstein - ähnlich wie im Falle Kants - entspricht es keiner rationalen Handlungspraxis, die Funktionsweise eines bestimmten Spieles innerhalb des Spielgeschehens überprüfen zu wollen. Was sollte es auch bedeuten, beispielsweise die Regeln des Schachspiels intersubjektiv zur Diskussion stellen zu wollen? Gewiss, es lassen sich für jedes Spiel Varianten entwickeln, in denen die Anzahl der Figuren oder die Form und Anordnung der Spielfelder verändert

4 Der Begriff der „argumentativen Kraft“ ist ein Begriff aus dem Repertoire auch der Rhetorik und nicht nur aus jenem der Logik. Wie ein Argument „Kraft“ entfalten könnte, wenn ihm jeder rhetorische Schwung fehlte, sei dahingestellt.

werden. Auch Schach-Varianten könnten durchaus das kreative Produkt zahlloser Diskussionen unter Freunden des Schachspiels sein; doch auch in diesen Fällen können die Regeln dieser Spiele in jedem einzelnen Fall befolgt oder nicht befolgt werden. Möglicherweise werden sie nicht befolgt, weil ein Spieler die Schachvarianten verwechselt. In diesem Fall wird ihm vermutlich mitgeteilt werden, er möge doch eine andere Variante von Schach spielen, wenn er mit der gegebenen Variante nicht einverstanden ist. Eine Diskussion über die Regeln eines Spiels kann uns zwar zu einem anderen Spiel führen, nicht aber dazu, die Regeln eines Spiels außer Kraft zu setzen. Ein Spiel nicht zu spielen oder dieses Spiel anders spielen zu wollen, setzt die Regeln jenes Spieles voraus, das abgelehnt oder verändert werden soll.

Um den Vergleich zu Kant zu ziehen: Die Regeln, die uns eine Theorie der Ethik zur Verfügung stellt, mögen strittig sein, aber eine Diskussion über diese Regeln kann nur bewirken, dass wir sie durch andere Regeln ersetzen, also ein anderes Spiel spielen. Bis zu diesem Punkt dürften Freunde wie Feinde der Pflichtethik Kants vermutlich in ihrer Interpretation seiner Ethik übereinstimmen. Worin sie mit Gewissheit nicht mehr übereinstimmen, ist die Einschätzung der Antworten auf die Frage, ob alternative Formen von Rationalität möglich sind. Setzen wir einmal voraus, dass sich im Prinzip alle Menschen rational verhalten wollen. Setzen wir ferner voraus, dass die menschliche Vernunft ungeteilt und nur *eine* ist. Wäre es unter diesen Annahmen sinnvoll, von der Möglichkeit einer alternativen Logik, Mathematik oder Naturwissenschaft zu sprechen? Nicht nur Wissenschaft und Logik, auch die Ethik beruft sich auf universelle Regeln. Bisher ist es nicht gelungen, eine alternative Logik oder Mathematik zu entwickeln, also beispielsweise eine, die mit eingeschlossenen Widersprüchen arbeitet. Auf der Grundlage dieser Erfahrung lässt sich also nicht behaupten, Regelsysteme könnten einander widersprechen. Ob wir im Falle der Bandbreite menschlicher Verhaltensweisen universelle ethische Normensysteme in Frage stellen können, scheint eine andere Frage zu sein als die, ob wir uns z.B. mit Mathematik und mathematischen Regeln befassen. Ethik scheint anders zu funktionieren als Mathematik. Diese mögliche Einschränkung können wir jederzeit zugeben, doch sie berührt nicht den Kern des hier zu verhandelnden Problems. Im Kern des Problems geht es nicht um den Unterschied zwischen einer weichen oder harten Handlungslogik. Im Kern der Frage nach der Möglichkeit der Verallgemeinerbarkeit einer Handlungsregel geht es vielmehr darum, ob eine Handlungsregel diskursiv *verhandelt werden kann*. Weil Abstimmungen von vornherein keine Widerspruchsfreiheit garantieren können, verzichtet Kant auf dieses Instrument der Abstimmung. Nicht nur Kant verzichtet auf Umfragen, es werden auch über die Axiome der Logik oder über die Grundlagen der Zahlentheorie keine Abstimmungen auf den Weg gebracht.

Gilt eine Handlungsregel als universell, dann ist bereits der *Versuch*, über sie abstimmen zu wollen, etwas, das ihre Universalität einschränkt. Wir können zwar darüber abstimmen, welches räumlich und zeitlich regionale Regelsystem einer Handlung wir zur Anwendung bringen, wir können aber nicht über die Anwendbarkeit universeller Regeln abstimmen, weil damit deren Universalität von vornherein, nämlich schon in der Absicht, über sie abstimmen zu wollen, verletzt werden würde. Auf die Frage, warum wir über Handlungsabsichten aus logischen Gründen nicht abstimmen können, wäre aus der Sicht eines Anhängers der Ethik Kants zu antworten, dass die Verallgemeinerung einer Handlungsabsicht in Form einer universellen Handlungsregel nicht gelingen kann, wenn diese Handlungsregel jederzeit und nach Belieben der Diskursteilnehmer eingeschränkt, erweitert, widerrufen oder vollständig durch andere Handlungsregeln ersetzt werden könnte.

Nun ließe sich natürlich mit guten Gründen gegen die Voraussetzungsbedingungen der Ethik Kants vorbringen, dass der Versuch der Verallgemeinerung einer Handlungsabsicht, in Form einer universellen Handlungsregel, über alle Zeiträume, ja sogar über alle möglichen Welten hinweg, unsinnig sei, denn unter endlichen Lebewesen würden auch zeitlich und räumlich begrenzte Verallgemeinerungen ihren Zweck erfüllen. Ein Handlungsimperativ könnte – wie zur Zeit der alten Griechen – auch im Kontext einer überschaubaren Gemeinschaft, an einem Ort und zu einer

bestimmten Zeit Geltung erlangen. Doch wenn wir eine solche *Relativierung* der Geltungsreichweite eines Handlungsimperatives zulassen, können wir die von Habermas eingeforderten Universalisierungen in Geltungsansprüchen *nicht* begründen, weil diese nur durch zufällige Gesprächskonstellationen einlösbar wären, also gerade nicht universelle Geltung beanspruchen könnten. Es wäre auch nicht möglich, über Geltungsansprüche eine Abstimmung auf den Weg zu bringen, weil zu keinem Zeitpunkt feststeht, wann ein universeller Geltungsanspruch im Konsens tatsächlich erzielt wurde, zumal eine Liste der möglichen und berechtigten Diskursteilnehmer als offene Liste ohnehin nicht abzuschließen wäre. Kants Vorschlag, universelle Handlungsregeln nur an das Merkmal ihrer Widerspruchsfreiheit und an die Übereinstimmung mit einem guten Willen zu binden, erscheint durchaus schlüssig, wenn wir ihn mit den zahlreichen und in ihrer Vielfalt unbestimmt bleibenden Voraussetzungsbedingungen für die Durchsetzung von Geltungsansprüchen im Rahmen der hier diskutierten Diskurstheorie vergleichen.

Geltungsansprüche

Bleiben wir noch einen Moment bei diesen Rahmenbedingungen für das Gelingen diskursiver Verständigung. Habermas fordert neben dem schon erwähnten „guten Willen“ eines Akteurs auch andere universelle Voraussetzungsbedingungen rationaler Geltungsansprüche, nämlich in der Beschreibung jener Handlungsszenarien, auf deren Grundlage Geltungsansprüche kontextbezogen formulierbar werden, nämlich

- die Verständlichkeit der Sprecher/innen
- die objektive Wahrheit einer Aussage, auf die sich Geltungsansprüche stützen
- die subjektive Wahrhaftigkeit einer Aussage
- die normative Richtigkeit der Beschreibung einer Situation
- die Zwanglosigkeit im Diskurs
- die Revidierbarkeit aller Diskursbeiträge
- die zeitlich unbegrenzte und stressbefreite Verhandelbarkeit einer Frage
- die politische Nichtinstrumentalisierung aller verhandelten Fragen
- die formale Widerspruchsfreiheit eines Konsenses
- den Verzicht auf Rhetorik und Propaganda
- den Verzicht auf Allianzen und Kompromisse
- die Berücksichtigung eines Schleiers des Nichtwissens, um Verzerrungen der chancengleichen Voraussetzung in der Argumentation zu verhindern

Diese Liste ist unvollständig, zeigt aber auch in dieser Form, dass die in Geltungsansprüchen artikulierten Voraussetzungsbedingungen eines rationalen Diskurses weit über die von Kant geforderten Voraussetzungsbedingungen („guter Wille“, „Widerspruchsfreiheit“) hinausgehen. Habermas lässt - aus guten Gründen - nicht die Bereitschaft erkennen, diese universalisierten Geltungsansprüche zu diskutieren oder darüber abzustimmen, denn jeder Diskurs über diese Geltungsansprüche setzt deren universelle Geltung bereits voraus, ist also zirkulär verfasst und wäre dadurch selbstreflexiv-idealistisch begründet. Habermas ist bemüht, genau solche selbstbezüglichen Begründungsformen zu vermeiden.

Leider ist nicht zu erkennen, wie umfangreich diese Liste von stets vorauszusetzenden Geltungsansprüchen tatsächlich ist oder sein könnte. Beispielsweise hat Axel Honneth zu Recht darauf verwiesen, dass in diesen Listen das Moment der wechselseitigen Anerkennung von Geltungsansprüchen fehle, denn auch „Anerkennung“ wird in einem Diskurs wechselseitiger Geltungsansprüche vorausgesetzt. Noch deutlicher wird dieses Problem der ständigen und

erweiterten Neueinführung universeller Geltungsansprüche, wenn von den zukünftigen Bedürfnissen der Gesprächspartner/innen die Rede ist. Letzteres finden wir z.B. bei Karl-Otto Apel, der eine diskurstheoretische Variante des Kategorischen Imperativs formulierte:

„Handle nur aufgrund einer Maxime, von der du, aufgrund realer Verständigung mit den Betroffenen [...] unterstellen kannst, dass die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden einzelnen Betroffenen voraussichtlich ergeben, in einem realen Diskurs von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können.“⁵

Es ist fraglich, in welchem Umfang diese Neufassung substanziell etwas zur Lösung des oben genannten Universalisierungsproblems beiträgt, denn die Berücksichtigung der voraussichtlichen Folgen und Nebenwirkungen einer Handlung macht einen Konsens zusätzlich zu allen bereits genannten Voraussetzungsbedingungen auch von unwägbareren Faktoren abhängig; Faktoren, die schon aufgrund ihrer ungeklärten Eintrittswahrscheinlichkeit dem Diskurs entzogen sind.

Kant forderte nur zwei Universalisierungsbedingungen einer Handlungsabsicht: ihre Widerspruchsfreiheit im Falle einer fiktiven Universalisierung nach dem Muster eines Naturgesetzes, und einen guten Willen, durch den diese Handlungsabsicht in jedem Falle motiviert sein *kann*. Habermas hingegen fordert eine deutlich größere Anzahl an Universalisierungsbedingungen eines Argumentes in Form von universellen Geltungsansprüchen.

Es ist in einer Einführung nicht sinnvoll, die Diskussion dieser Probleme weiter zu verfolgen. Es dürfte aber deutlich geworden sein, dass sich das Problem der Universalisierung einer Handlungsabsicht, sei es in Form von Geltungsansprüchen im Diskurs oder sei es in Form einer universalisierten Handlungsmaxime wiederholt. Eine Diskursethik kann nicht nur nicht jene Probleme vermeiden, die schon in Kants unterschiedlichen Fassungen des kategorischen Imperativs sichtbar wurden, sie hat es auch unterlassen, praxistaugliche Modelle ihrer Anwendbarkeit an alltäglichen Beispielen kommunikativen Handelns durchzuspielen.

Stärken der Diskursethik

- Habermas Versuch, soziologische, philosophische, religionswissenschaftliche, anthropologische und lebensweltliche Formen der Rationalität zu verbinden, war neu [.]
- Die *Theorie des kommunikativen Handelns* berücksichtigt unterschiedliche wahrheitstheoretische Begründungen vorgebrachter Argumente und behandelt diese im Rahmen einer neuen Wahrheitstheorie, der „Diskurstheorie der Wahrheit“.
- „Vernünftig“ ist für Habermas der Prozess der Vergesellschaftung von Geltungsansprüchen durch zwanglose symmetrische Kommunikation. Mit dieser These war Habermas einer der ersten, der eine Theorie der Kommunikation jenseits der Mittel-Zweck-Rationalität sprachlicher Verständigung entwarf.
- Habermas verbindet die diskursiven Geltungsansprüche der objektiven Wahrheit, subjektiven Wahrhaftigkeit und normativen Richtigkeit auf der Basis lebensweltlich unproblematischer und nicht erfolgsorientierter Handlungspraxis.

5 Apel, Karl-Otto (1988) *Diskurs und Verantwortung*. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, p. 123, Frankfurt am Main.

Schwächen der Diskursethik

- Die Geltungsansprüche einer Diskursethik lassen sich niemals vollständig einlösen, nämlich die Geltungsansprüche der
 - objektiven Wahrheit einer Aussage, auf die sich Geltungsansprüche stützen
 - subjektiven Wahrhaftigkeit der Aussage
 - normativen Richtigkeit der Beschreibung einer Situation
 - der Zwanglosigkeit im Diskurs
 - der Revidierbarkeit aller Diskursbeiträge
 - der zeitlich unbegrenzten und stressbefreiten Verhandelbarkeit einer Frage
 - der politischen Nichtinstrumentalisierung aller verhandelten Fragen
 - der formalen Widerspruchsfreiheit eines Konsenses
 - des Verzichts auf Rhetorik und Propaganda
 - des Verzichts auf Allianzen, Kompromisse und andere taktische Argumentationsstrategien
- Habermas Begriff der Lebenswelt steht für ein archaisches Ideal einer von den Zumutungen der Moderne befreiten Kommunikation. Das Problem ist, dass wir in seinem Werk kaum Beispiele für diesen Naturzustand lebensweltlicher Kommunikation finden. Ähnlich wie bereits Rousseau, steht auch Habermas vor dem Problem, einen lebensweltlichen Naturzustand ungetrübter Verständigung beschreiben zu wollen, für den die uns die Kulturgeschichte keine Beispiele bietet.
- Das Scheitern einer idealtypischen Kommunikation lehrt uns, das Phänomen des Dissenses nicht als kommunikativen „Betriebsunfall“ einzuschätzen, sondern diesen als treibendes Moment, gleichsam als Motor einer stets zu erneuernden Kommunikation zu deuten. Wenn sich überhaupt ein „Grabenbruch“ auf den Theorie-Landkarten der Frankfurter Schule und ihrer Vertreter finden lässt, dann läuft dieser entlang der Frage, welche gesellschaftsbildende Funktion der Dissens in unser kommunikativen Verständigung hat. Kein anderer Vertreter der Frankfurter Schule, abgesehen von Habermas, hat je von einem „Dissens-Risiko“ gesprochen.

Praktische Bedeutung der Diskursethik

Habermas bietet für das bekannte Problem Kants, nämlich eine mögliche Verallgemeinerung des eigenen Handlungsgrundsatzes einfach zu unterstellen, statt diese Verallgemeinerung kritisch und diskursiv zu prüfen, eine – zumindest dem Anschein nach – einfache Lösung: Wenn wir die Menschen befragen, ob sie bereit sind, unsere Handlungsabsichten anzuerkennen, dann können wir feststellen, ob ein Konsens gelungen ist. Letzteres wäre eigentlich eine Aufgabe der empirischen Soziologie oder Kommunikationsforschung, aber Habermas ist natürlich bekannt, dass eine solche Umfrage niemals wirklich vollzogen werden kann, weil noch nicht einmal der Anfang oder das Ende eines Diskurses verordnet werden darf.

Das erwähnte Paradoxon, dass wir über Diskurse nicht abstimmen können, ohne Diskurse vorauszusetzen, beschränkt von vornherein die Möglichkeit einer widerspruchsfreien Universalisierung von Geltungsansprüchen.

Dennoch steht die von Habermas versuchte Verallgemeinerung von Geltungsansprüchen für ein interessantes Gedankenexperiment. Jemand der einen Satz wie den folgenden äußert „Ich möchte,

dass dies und das geschieht“ fordert nicht nur die Anerkennung seines Wunsches, sondern auch die Klärung der persönlichen, mündlichen, schriftlichen oder visuellen Mitteilungsförm der Kommunikation dieses Wunsches. Anders gesagt: Der von Habermas angestrebte universelle Diskurs zerfällt, bei näherer Betrachtung, in eine Vielzahl höchst unterschiedlicher Mediendiskurse. Hier wäre ein Diskurs-Universum zu erforschen, dessen Bedeutung für die praktische Ethik zwar nicht unmittelbar erkennbar wird, weil noch nicht einmal verlässlich zu klären ist, wie ein realisierbarer Konsens unter den Bedingungen von Zeitdruck, Risiko und Stress herzustellen wäre. Doch an genau diesem Punkt erweisen sich Habermas Ausführungen über Ethik-Diskurse als hilfreich, denn der „zwanglose Zwang zum besseren Argument“ zeigt sich – wie schon bei Sokrates – als ein Tun und Handeln, das in seinen vielfältigen Ausformungen für etwas Gutes stehen kann, auch jenseits jeder Garantie, dieses Gute auch tatsächlich zu finden. Ein Zwang zum besseren Argument ist immer auch ein Zwang zum Dissens und genau dieses Thema verbleibt gewissermaßen im Schatten lebensweltlicher Diskurse. Dennoch eignet sich die *Theorie des kommunikativen Handelns* als methodischer Versuch, in Rede und Gegenrede zu erforschen, *wie etwas zu beschreiben oder näher zu bestimmen ist, auch wenn kein Konsens in Sicht ist*. Das nämlich charakterisiert den *Normalfall* unserer Verständigung, innerhalb und außerhalb lebensweltlicher Kontexte.

Lernziele:

- Funktionsweise der Diskursethik im Rahmen der „Theorie des kommunikativen Handelns“ (TdkH)

Übungsfragen:

- Nennen Sie einige zentrale Thesen, die Adorno und Horkheimer in ihrem Buch „Dialektik der Aufklärung“ vertreten
- Was ist unter „instrumenteller Vernunft“ zu verstehen?
- Was unterscheidet strategische und kommunikative Verständigung?
- Nennen Sie Beispiele für Geltungsansprüche in der *Theorie des kommunikativen Handelns*
- Erläutern Sie die System/Lebenswelt-Differenzen in der TdkH
- Sind Absprachen, Allianzen oder Mehrheitsmeinungen in idealen Diskursen vorgesehen?
- Was unterscheidet eine Korrespondenztheorie der Wahrheit von einer Diskurstheorie der Wahrheit?

Literatur

- Jürgen Habermas (Campus Einführungen), von Walter Reese-Schäfer, 197 Seiten, Verlag: Campus
- Jürgen Habermas zur Einführung, von Mattias Iser und David Strecker, 224 Seiten, Verlag: Junius
- Jürgen Habermas: Eine Einführung (Philosophie kompakt), von Detlef Horster, 112 Seiten, Verlag: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG)

Ethik, in der Form der Diskursethik, ist für Habermas eine auf die Zukunft ausgerichtete Kommunikationstheorie für eine den Pathologien der Moderne ausgesetzte Gesellschaft, die sich einerseits ihrer Lebenswelt-Bedingungen besinnen soll, andererseits in ein System gesellschaftlich verwoben bleiben muss, das zur ihrer fortgesetzten Selbstentfremdung beiträgt