

Rödel, Bodo

Ethik in der Sozialpädagogik/Sozialarbeit. Gerechtigkeit und Prosozialität

formal überarbeitete Version der Originalveröffentlichung in:

Theorie und Praxis der Sozialen Arbeit 53 (2002) 4, S. 304-310

urn:nbn:de:0111-opus-14395

Nutzungsbedingungen

pedocs gewährt ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit dem Gebrauch von pedocs und der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Kontakt:

peDOCS

Deutsches Institut für Internationale Pädagogische Forschung (DIPF)

Informationszentrum (IZ) Bildung

Schloßstr. 29, D-60486 Frankfurt am Main

eMail: pedocs@dipf.de

Internet: www.pedocs.de

Ethik in der Sozialpädagogik / Sozialarbeit Gerechtigkeit und Prosozialität

Prolog

Die wissenschaftlichen Disziplinen der Sozialpädagogik / Sozialarbeit sind durch heterogene Theorieansätze gekennzeichnet – ein einheitliches Paradigma ist hier so wenig in Sicht, dass manche ihnen den Charakter einer Wissenschaft absprechen. Versteht man beide aber einfach als *praktische* Arbeitsfelder, die am Wohlbefinden anderer Menschen interessiert sind, kann man schließen, dass dieses Interesse mit einem Interesse an *prosozialem* Verhalten einhergeht – solches zu entwickeln, einzufordern, zu ergründen, zu bewahren etc. ist hier entscheidend; mit anderen Worten, wichtig für die Sozialpädagogik / Sozialarbeit ist die Erforschung prosozialer Verhaltensweisen – gemeint sind damit Verhaltensweisen, die zum Wohl des Anderen beitragen: „Als prosoziales Verhalten bezeichnet (man; B.R.) Handlungsweisen, die in erster Linie motivational am Wohl einer/s einzelnen Anderen einer Gruppe und/oder der Umwelt orientiert sind und diesem/dieser dienen. Dabei nehmen Handelnde zumindest zum Teil eigene Anstrengungen zu Gunsten der Adressaten in Kauf.“ (Buchkremer 2001 S.28) Sowohl der Wortteil `pro´ als auch der Wortteil `sozial´ haben einen *normativen* Charakter. Für eine nähere Erforschung des Begriffs der Prosozialität im Sinne einer Grundmaxime der Sozialarbeit / Sozialpädagogik muss dieser weiter erläutert werden – genau das ist Gegenstand des nachfolgenden Artikels: I Beschreibt prosoziales Verhalten als gerechtes Verhalten. II Fragt nach politischer, III nach sozialer Gerechtigkeit. IV Stellt den Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Ethik her. V Skizziert die diskursive Theorie der Moral.

I

Prosoziales Verhalten kann heuristisch als *gerechtes* Verhalten oder als *sich-gerecht-zu-anderen-verhalten* bestimmt werden. Damit stellen sich für eine nähere Analyse von prosozialem Verhalten die Fragen: Was ist *gerecht* bzw. *Gerechtigkeit*? Wann kann ein Verhalten als *gerecht* bezeichnet werden (und damit als prosozial gelten)?

Urteile über diese Fragen werden gemeinhin intuitiv gefällt, sind aber genuin Fragen aus dem Bereich der *Praktischen Philosophie* (Ethik). Sie sind auch Fragen, die *Gesetze* (als Garanten für eine gerechte Gesellschaftsordnung) bzw. die Gesetzgebung betreffen – schließlich brauchen Menschen, damit sie zusammen leben können, Gesetze, die ihr Verhalten zueinander regulieren. Die Gesetze wiederum sollen – so kann naiv vermutet werden - durch den Gedanken der Gerechtigkeit *orientiert* sein. Vermutlich stehen heute viele diesem Gedanken positiv gegenüber. Allerdings lässt sich auch fragen, ob der Gedanke der Gerechtigkeit nicht lediglich den Benachteiligten dazu dient, sich gegenüber den Stärkeren behaupten zu können, wie dies Platon oder Nietzsche kritisch anfragten. Aktuell gilt das etwa für die Forderung, Leistung solle sich lohnen sowie für die Reklamation von Chancengleichheit in unserer Gesellschaft. Beide Aussagen scheinen nämlich in gewisser Weise *inkompatibel*, da sich die Leistungsträger benachteiligt sehen könnten – ihre Motivation Leistung zu erbringen geht verloren. Ähnliches gilt auch für die abnehmende Bereitschaft, die steigenden Kosten unseres Sozialsystems zu tragen – insbesondere das Einkommen derer zu sichern, die nicht arbeiten *wollen*. Gefragt wird damit nach einem, empirischen Aussagen übergeordneten,

Argumentationszusammenhang, der Fragen nach Gerechtigkeit (nach einer gerechten Gesellschaftsordnung) zu beantworten sucht, was umgekehrt heißt, dass eine Reflexion auf Gerechtigkeitsgrundsätze eine *Kritik* an den empirischen Fakten impliziert.

Die Frage nach der Gerechtigkeit ist gleichzeitig auch immer eine Frage nach der *Anthropologie*: Herrscht Freiheit sich gerecht zu entscheiden oder sind wir biologisch determiniert (genetisch prädisponiert)? Das heißt, in den Fragen nach der Gerechtigkeit kommen anthropologische Perspektiven und Fragen nach dem Wesen von Gesellschaft (Institutionen als Garanten der Gerechtigkeit) zusammen.

Die Suche danach, welche Grundsätze für die Beantwortung der Frage nach den *Prinzipien der Gerechtigkeit* gelten sollen, bringt zugleich die Diskussion nach dem *Status* dieser Prinzipien mit sich. Zum Beispiel werden die in unserer Gesellschaftsordnung weitgehend allgemein anerkannten Gerechtigkeitsprinzipien von einigen als lediglich für unsere Kultur gültig angesehen – sie sind sozusagen kulturelle Vorurteile –, von anderen wird ihnen aber universelle Geltung zugesprochen, ansonsten wäre die Rede von Menschenrechten absurd. Diese Themen-Exposition mündet damit wieder in Fragen nach dem Selbstverständnis des Menschen, rekuriert demnach auf Anthropologie.

II

Wie die Jahrhunderte zuvor ist auch das 20. und 21. Jahrhundert offensichtlich von ungerechten, folglich nur bedingt prosozialen, Verhältnissen in Gesellschaften bestimmt. Wie aber *identifizieren* wir ungerechte Verhältnisse überhaupt? Damit dies möglich wird legen wir *sittliche Maßstäbe* an, wie z.B. die Wahrung der *Menschenwürde*, der Grad an individueller *Freiheit* etc.. Diese Begriffe können unter den Grundbegriff *>politische Gerechtigkeit<* subsumiert werden. Dort, wo die realen Verhältnisse der politischen Gerechtigkeit widersprechen sehen wir Grund zur Kritik. Bereits seit der Antike wurde diese Auffassung unter dem Aspekt des *Natur-* oder *Vernunftrechts* befürwortet oder im Sinne eines *Rechtspositivismus* abgelehnt. Gleichzeitig trifft hier die Freiheit des Individuums und dessen ethische Bewertungskriterien auf ein mögliches Prinzip *öffentlicher Gerechtigkeit*. Dies soll kurz an drei Klassikern vertragstheoretischen Denkens aufgezeigt werden:

Thomas Hobbes fragt nach dem Sinn einer durch Institutionen gegebenen politischen Ordnung – wofür gibt es Recht und Staat? Obwohl der Mensch ein soziales Wesen ist sieht Hobbes genügend Gründe, warum er sich gegen andere Menschen wendet. Anthropologisch gesehen ist der Mensch für Hobbes also eine *>Konfliktnatur<*. Unter der Abwesenheit einer Rechts- und Staatsordnung geraten die Menschen in Konflikte – spätestens dann, wenn sie das Gleiche begehren. Im Extremfall weitet sich dieser Konflikt zu einem Kampf auf Leben und Tod aus. Das hobbessche Gedankenexperiment, was dem Menschen in einem Naturzustand wiederfährt, endet tendenziell im Krieg jeder gegen jeden. Damit werden Recht und Staat für Hobbes notwendig, um einen Zustand des Friedens herbeizuführen. Jeder kann nur noch das Maß an Freiheit realisieren, das er auch seinem Gegenüber einräumen kann. Diese gegenseitige Einschränkung von Freiheit können wir als *>Vertrag<* bezeichnen. Über die Einhaltung des Vertrages wacht schließlich eine mit ausreichenden Kräften versehene Staatsgewalt. Sie kann den Frieden und damit die Selbsterhaltung der Individuen garantieren, was Hobbes in eine *Antinomie* führt. Denn selbst wenn die Bestimmung über die Staatsgewalt dem gesamten Volk übertragen werden würde, könnte es qua Mehrheitsbeschluss einzelne Individuen oder Gruppen unterdrücken. Aus eben diesem Grund führen Locke und Rousseau die Idee der unveräußerlichen *Menschenrechte* ein.

Immanuel Kant nimmt diese Weiterentwicklung auf und formuliert als Prinzip der Freiheit: „Freiheit (Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht.“ (Kant 1968 AB45 / S.345)

Bei Kant wird der Gesellschaftsvertrag zu einem *rationalen Begriff*, er ist eine Idee der *praktischen Vernunft* a priori, der *nicht* aus empirischen Annahmen über den Menschen abgeleitet, sondern auf ihn angewendet wird. Der Vertrag wird damit zum *Maßstab* der Beurteilung des tatsächlich geltenden Rechts – er ist eine (normative) Idee der praktischen Vernunft. Diesem Maßstab würde dann auch ein herrschender Souverän im Sinne von Hobbes unterliegen. Auch für Kant ist der Naturzustand des Menschen potentiell konfliktrichtig. Während Hobbes für eine Überwindung als Kriterium das Streben nach Glück und Selbsterhaltung angibt, wird dies für Kant ein sittlich-unbedingter Anspruch, verbunden mit einem Begriff praktischer Vernunft. Sucht Hobbes eine Ordnung im Sinne der Konfliktregulierung und des je persönlichen Vorteils, erstrebt Kant eine Ordnung nach Maßstäben der Vernunft.

Vernünftig sind für Kant Rechts- und Staatsordnungen, die ein *allgemeines Gesetz* zur Grundlage haben - den >Kategorischen Imperativ<. Dabei wird die Möglichkeit zur *Verallgemeinerung* (Universalisierbarkeit) wichtig. Bezieht sich der Kategorische Imperativ auf persönliche Lebenseinstellungen der Individuen, geht es jetzt - im Lichte politischer Gerechtigkeit - um verpflichtende Gesetze, welche eingehalten werden sollen. Aus diesem Grund stellt Kant ihre Nichtbeachtung auch unter Strafe. Im Gegensatz zu Hobbes den Menschen gängelnder Regierung bleibt also das, was letztendlich zum Glück des Einzelnen wird, dem Menschen selbst überlassen. Gleichzeitig ist für Kant die Rechts- und Staatsordnung durch einen gemeinschaftlichen Willen gesetzt.

Neben diesen klassischen Positionen ist wohl die bekannteste Theorie, welche sich mit Gerechtigkeitsfragen in den letzten 30 Jahren auseinandergesetzt hat, das Begreifen von *Gerechtigkeit als Fairness* von John Rawls. Die Gesellschaft wird von Rawls als System begriffen, in dem jeder nach einem besseren Leben strebt und gleichzeitig `das größte Stück vom Kuchen´ abhaben möchte. Die von ihm vorgeschlagene Art der Lösung des Konflikts ist für Rawls gleich dem Prinzip von Gerechtigkeit. Das Gesellschaftssystem ist nämlich genau dann gerecht, wenn jeder *gleich an Vorteilen und Belastungen partizipiert* (natürlich beschreibt Rawls hier mit seiner Theorie eine Rechtfertigung des nordamerikanischen Gesellschaftssystems: Freie Marktwirtschaft mit politischen Rahmenbedingungen). Rawls fasst dies genauer in zwei Gerechtigkeitsprinzipien.

(a) Jeder hat dieselben *Grundfreiheiten* (Prinzip der größten gleichen Freiheit). Religiöse, politische und andere Verfolgung, auch die rechtliche Diskriminierung von Minderheiten, wird verurteilt.

(b) Es gibt *natürlicherweise* Ungleichheiten, welche sich aus den Unterschieden in natürlichen und sozialen Startbedingungen ergeben. Diese dürfen sich aber nicht auf die Grundfreiheiten beziehen, sondern sind nur im wirtschaftlichen und sozialen Raum zugelassen. Obwohl es Ungleichheit gibt muss *Chancengleichheit* bestehen.

Rawls Theorie basiert auf der Grundlage der Vertragstheorien von Locke, Rousseau und Kant. Gleichzeitig wurden mit den Mitteln der modernen Entscheidungstheorie zwei Prinzipien der Gerechtigkeit entwickelt. Damit wendet er sich in seinem Ansatz gegen einen im englischsprachigen Raum vorherrschenden *utilitaristischen* Standpunkt zum Thema Gerechtigkeit, denn solange das Wohl der Allgemeinheit gefördert wird, kann mit dem Utilitarismus auch ein totalitär-diktatorischer Staat gerechtfertigt werden. Dagegen setzt Rawls das Wohlergehen jedes einzelnen

Individuum und die garantierte Anerkennung von Grundrechten. In seiner Gerechtigkeitstheorie nähern sich die allgemeinen Gerechtigkeitsprinzipien und die Urteile der Individuen im Alltag in einer Art dialektischen Bewegung an. Gleichzeitig bezieht sich Rawls auf spieltheoretische Überlegungen, wenn er davon ausgeht, dass die Individuen ihre Entscheidungen immer danach richten, wie sie den größten persönlichen Nutzen erzielen können. In diesem (quasi metaphysischen) *Naturzustand* sind alle Beteiligten rationale Egoisten. Im Gegensatz zu Hobbes und Kant bleiben für Rawls die Individuen in ihrem Naturzustand durchaus zur Kooperation fähig – es gibt lediglich einen Mangel an Regeln, um eventuell auftretende Konflikte zu lösen. Alle befinden sich aber im (völlig hypothetischen) Zustand eines *Informationsdefizits* – man kennt weder seine eigene Lage in der Gesellschaft noch kennt man die Gesellschaft als Ganzes. Das beeinflusst natürlich die Wahl der rationalen Egoisten. Ob solch eine Konstruktion für eine ethische Bestimmung von Gerechtigkeit ausreicht bleibt zweifelhaft, da hier Gerechtigkeit lediglich aus einem Informationsdefizit heraus entsteht - nicht aus der bewussten Ablehnung des reinen Selbstinteresses im Sinne einer sittlichen Wahl und damit Verpflichtung zu moralischen Handeln.

III

Ein anderer Begriff, der auf die zu Beginn des Abschnitts über politische Gerechtigkeit genannten Probleme angewendet werden kann, ist der der *>sozialen Gerechtigkeit<*. Unser Sozialstaat kann demnach als eine Möglichkeit begriffen werden, soziale Gerechtigkeit (im Sinne unserer Ausgangsfrage: Prosozialität) zu *realisieren*. So definiert das Grundgesetz die Bundesrepublik als „demokratischen und sozialen Bundesstaat“ (Art. 20 Abs.1). In welcher Art und Weise die Vorgaben des Grundgesetzes faktisch realisiert werden ist allerdings immer abhängig von der technisch-industriell-ökonomischen Entwicklung sowie von politischen Entscheidungen. Soziale *Gerechtigkeit* im Sinne von *Sozialstaatlichkeit* kann also *nicht* einfach aus den Grundgesetzartikeln deduziert werden sondern ist inhaltlich immer auf den Prozess *politischer Willensbildung* angewiesen.

Der Inhalt des Rechts (und damit die Vorstellungen von Gerechtigkeit) unterliegt nun wiederum den *ethischen Vorstellungen* der Gesetzgeber. Gleichzeitig sind aber die ethischen Vorstellungen des Einzelnen dem Recht nicht übergeordnet (was bekanntlich zu Helmut Kohls Problem in der Parteispendenaffäre wurde), sonst wäre keine Gesetzlichkeit möglich. Gleichzeitig sind wir in der Lage richterliche Entscheidungen oder Gesetze als Un-Recht zu klassifizieren (z.B. die DDR Gesetzgebung und Rechtsprechung). Demnach gibt es ein Recht, was *über* dem Gesetz steht – dies ist der *Grundsatz der Gerechtigkeit*.

Im Anschluss daran stellt sich die Frage nach der *Rechtmäßigkeit* von Gesetzen. Dabei wird deutlich, dass das Recht etwas anderes ist als die Moral aber trotzdem zwischen beiden eine Verbindung besteht. So muss z.B. das geltende Recht nicht gleich dem vernünftigen Recht sein. Außerdem wird heute das Recht nicht mehr durch Gerechtigkeit *von oben* sondern als demokratische Gesetzgebung formuliert. Gleichzeitig stellt sich aber durch die Ungleichverteilung der Ressourcen immer wieder die Frage nach Gerechtigkeit und Solidarität bzw. nach sozialer Gerechtigkeit und Ethik - damit nach dem Thema der Prosozialität.

IV

Das Thema der Gerechtigkeit und Prosozialität kann also aus politischer oder sozialer Perspektive betrachtet werden. Gleichwohl kommt man doch immer zu einer

auf die *Ethik* bezogenen Diskussion zurück. Nun hat Ethik nicht nur etwas mit der Frage nach einem >obersten Gebot< zu tun sondern fragt nach *Wahrheit*. Die Frage nach >letzten Gründen<, der >Letztbegründung< oder >unhintergehbaren Begründung< eines Standpunktes, von der sich die Wahrheitsfrage aus beantworten lässt ist dabei die radikalste Form der Fragestellung. Für den Bereich der Ethik lässt sich die Frage - warum Letztbegründung? - damit beantworten, dass nur über die philosophische Letztbegründung ein Nachweis möglich ist, dass es wirklich moralische Verpflichtungen gibt, die, da als verbindlich ausgewiesen, jedermann binden. Dies hat besonders in Zeiten von *Orientierungslosigkeit* seine Aktualität. Gefragt wird demnach ob eine moralische Gesamthaltung ohne die Letztbegründung von Normen überhaupt *möglich* ist. Gleichzeitig, aber von endgegengesetzter Perspektive, stellt sich die Frage, wie ein derartiger *ethischer Rigorismus* auf die Praxis anwendbar sein soll.

Diese Überlegung zeigt, dass Fragen nach der Gerechtigkeit, damit Fragen nach Prosozialität, – mithin *ethische Fragen* – nicht ohne einen Bezug auf die Letztbegründung von Normen auskommen können, was zurückverweist auf die Frage nach Wahrheit. Allerdings müssen auch die (Handlungs-) Konsequenzen solch einer ethischen Position bedacht werden. Zugespitzt wird dies deutlich in einem diktatorischen System, in welchem die Wahrheit systematisch nicht beachtet wird – dabei proklamiert man Verfolgung *um der Gerechtigkeit willen*. Hier *trennt* sich offensichtlich der Zusammenhang von Wahrheit – Ethik – Ethos – Begründung. Daraus folgt, dass das Eingeständnis >Begründung von Gerechtigkeit in einer bestimmten Art und Weise ist möglich!< notwendigerweise mit einem *Handlungsideal* zu verknüpfen bleibt - z.B. prosozialem Handeln.

V

Die von Karl-Otto Apel inaugurierte Diskursethik kann an dieser Stelle nun als eine radikale Position in der Ethikdiskussion der Gegenwart benannt werden, die die aufgestellten Forderungen einlöst: Sie bringt die Frage nach Gerechtigkeit und damit nach Prosozialität in Anschlag, kann eine nicht mehr hintergehbare Begründung von Normen leisten und verfolgt trotzdem keinen ethischen Rigorismus. Nachfolgend wird eine von mehreren Position der Diskursethik kursorisch erläutert (vgl. Burckhart 1999; Burckhart / Apel 2001).

Karl-Otto Apel gelangt zum Begriff der Diskursethik indem er die sprachphilosophischen Bedingungen aufzeigt, welche einen Diskurs überhaupt erst ermöglichen. Damit verfolgt er das Ziel, Normen zu benennen, an denen *kein sinnvoller Zweifel* mehr möglich ist. Für Apel wird die Annahme wichtig, dass für die Gültigkeit von Aussagen eine *Sprachgemeinschaft* - als Sinn- und Interpretationsgemeinschaft - vorausgesetzt werden muss. Menschen sind keine einsamen Denk-Subjekte sondern erheben mit ihren Äußerungen *Ansprüche*: Etwas Sinnvolles geäußert zu haben und mit dieser Äußerung einen Anspruch auf Geltung zu erheben. Ohne Ansprüche auf Sinn und Geltung wäre Kommunikation von vornherein zweck-los, sinn-los bzw. sinn-leer.

Den kommunikativen Aspekt sprachlicher Äußerungen versucht Apel terminologisch mit dem Begriff des *Geltungsanspruchs* zu erfassen. Die allen Diskursteilnehmern eigene Verhaltenserwartung an das Gegenüber wird so expliziert. Die Geltungsansprüche sind universal, da sie sich auf eine ideale Kommunikationsgemeinschaft beziehen lassen. Gefragt wird also, welche Bedingungen einer Argumentation überhaupt Sinn verleihen. Werden die Bedingungen aufgedeckt, erhält man den Diskursgrundsatz (D): >Zu unserer Rolle als Argumentationspartner gehört es, die Bemühungen um einen idealen Konsens,

der sich in einem unbegrenzten Diskursuniversum gleichberechtigt Argumentierender einstellen würde, als kategorische Pflicht anzuerkennen.<

Der Mensch ist für Apel das Mitglied einer geschichtlich gewordenen realen Kommunikationsgemeinschaft. Zugleich ist er aber auch Mitglied einer als möglich vorausgesetzten bzw. unvermeidlich kontrafaktisch antizipierten idealen Kommunikationsgemeinschaft. Apel unterscheidet demnach zwischen realer und idealer Kommunikationsgemeinschaft. Mit dieser Idee ist Apel auf dem Weg zu einer letzten Begründung von Normen, die durch das Argumentieren bereits vorausgesetzt werden – dafür entfaltet er den Begriff der *strikten Reflexion*.

Er verweist darauf, dass jeder, der argumentiert, seine Skepsis äußert etc. allein dadurch, dass er an einem Diskurs teilnimmt, bestimmte Sachverhalte nicht mehr in Frage stellen kann ohne sich selbst zu widersprechen. Zu Argumentieren bedeutet folglich, bestimmte Regeln schon vorauszusetzen, wobei dies mit strikter Reflexion als methodisches Mittel bewiesen wird. Hier werden die Bedingungen aufgedeckt, die Argumentieren (Denken) überhaupt erst ermöglichen. Einem Skeptiker kann dann entgegen gehalten werden, dass er bereits in seiner Kritik das als gültig unterstellen muss, was er kritisieren will – m.a.W.: Die Bedingungen der Möglichkeit von sinnvoller Rede kann der Skeptiker nicht bestreiten, da er sie selber für seine Argumentation *voraussetzt*. Als Resultat seiner Überlegungen erhält Apel einen Test (Gedankenexperiment) für die Letztbegründung von Normen. Mit ihm wird strikt reflexiv festgestellt ob diese Normen ohne performativen Selbstwiderspruch bestritten werden können.

Fassen wir zusammen: Die Individuen sind nach der Diskursethik dazu verpflichtet, für ihre Entscheidungen die Argumente der idealen Kommunikationsgemeinschaft zu bedenken, wenn sie sich nicht in einen performativen Selbstwiderspruch verwickeln wollen. Daraus folgt, dass auch *moralische Normen* mit dem Vollzug der Argumentation anerkannt werden. Zu den im Diskurs bereits anerkannten Normen zählen *Gerechtigkeit*, im Sinne von Gleichberechtigter Teilnahme an einem Diskurs, Solidarität, weil alle Diskursteilnehmer miteinander verbunden sind (kommunikative Struktur der Rationalität) und Mitverantwortung, da in einem Diskurs Probleme nur solidarisch gelöst werden können. Problemlösung wird so immer zu einem Gemeinschaftsunternehmen.

Mit der Diskursethik formuliert Apel ein formales Prinzip, durch das praktische Diskurse geleitet werden. In diesem Sinne kann er Kants Kategorischen Imperativ umwandeln in ein regulatives Prinzip der Konsensbildung über Universalisierbarkeit. Das Individuum soll nach folgendem Prinzip (als Implikat von (D)) handeln: >(U) Handle nur nach einer Maxime, von der du, aufgrund realer Verständigung mit den Betroffenen bzw. ihren Anwälten oder – ersatzweise – aufgrund eines entsprechenden Gedankenexperiments, unterstellen kannst, dass die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung voraussichtlich ergeben, in einem realen Diskurs von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können.<

Im Gegensatz zu Apels transzendentaler Position kommt Jürgen Habermas aus der *Lebenswelt*, deren Regeln er erforscht, d.h. er rekonstruiert unser Wissen, das seiner Meinung nach Argumentationen und Handlungen bestimmt und zeigt damit, dass der Standpunkt, von dem aus wir praktische Fragen moralisch beurteilen, nicht beliebig sein kann (vgl. Habermas 1996). Für ihn wird wichtig, eine mögliche Entscheidung für jeweils spezifische Handlungsperspektiven zu finden. Bei einfachen praktischen Fragen reicht hierfür eine Technik oder ein Programm, um die optimale Entscheidung zu treffen (>pragmatischer Diskurs<). Für grundsätzliche Entscheidungen, die nicht

nur mich im Moment sondern meine ganze >Lebenspraxis< betreffen, brauchen wir einen >ethisch-existentiellen Diskurs<, der eine Orientierung ermöglicht. Wollen wir schließlich allgemeinverbindliche *Normen* rechtfertigen und für alle *gerechte* und akzeptable Lösungen finden, benötigen wir den >moralisch-praktischen Diskurs<: Unsere praktische Vernunft – Habermas versteht darunter ganz im Sinne Kants die Begründungsfähigkeit von Imperativen - kann folglich pragmatisch, ethisch oder moralisch benutzt werden.

Ethisch-existentielle Diskurse stehen immer stark mit der eigenen Person im Zusammenhang, da durch die Ergebnisse dieses Diskurses stets auch die Werte der Vergangenheit und Zukunft des Teilnehmers betroffen sind. Beim Gebrauch des moralisch-praktischen Diskurses ist es unerlässlich, sich von allem, was man für selbstverständlich hält zu distanzieren. Normen wird jetzt nur zugestimmt, wenn sie im *Interesse aller Diskursteilnehmer* sind. Das Prinzip der Verallgemeinerbarkeit von Normen bringt aber das Problem mit sich, dass diese Normen nur für einen gewissen Kontext Gültigkeit beanspruchen können. Was aber, wenn sich dieser Kontext in der Zukunft ändern wird? Dies kann nur beantwortet werden, indem, unabhängig von der Begründung einer Norm, ihre Anwendung *separat* geklärt wird. Habermas unterscheidet damit zwischen Anwendungsdiskursen (unter Handlungsdruck) und Begründungsdiskursen (handlungsentlastet).

Habermas' zentrales Argument in seinem Konzept der Diskursethik ist, dass für ein unparteiliches Urteil die Interessen und Bedürfnisse *aller* Teilnehmer berücksichtigt werden müssen. Dabei werden die Probleme aus folgender Perspektive heraus thematisiert: Alle Teilnehmer leben direkt in der konkreten moralischen Welt und niemand ist bloßer Beobachter. Jeder muss sich also in jeden Betroffenen hineinversetzen können. Das Einverständnis der Betroffenen kann nur mit guten *Argumenten* erzielt werden. Dem geht voraus, dass sich die Argumentationsteilnehmer gegenseitig als frei, gleich und an kooperativer Wahrheitssuche interessiert anerkennen und sie nur dem >Zwang des besseren Arguments< unterliegen, was Habermas zu seinem diskursethischen Grundsatz führt - nur diejenigen moralischen Regeln dürfen Geltung beanspruchen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden. Habermas will Normen also nicht letztbegründen - Philosophen können laut Habermas lediglich *Problemlöseverfahren* entwickeln. Was moralisches Verhalten bedeutet lernen wir durch unsere Sozialisation, weit vor und völlig frei von philosophischen Erfahrungen (vgl. Habermas 1996).

Die Art der Begründung lenkt den Blick auf den *Gebrauch* rationaler Diskurse als Form des Kommunizierens, die durch nichts *ersetzt* werden können. Daraus folgt, dass wir an die Voraussetzungen dieser Kommunikationsform gebunden sind, weil es zu ihr keine *Alternative* gibt. Habermas weist darauf hin, dass diese Voraussetzungen kulturell und historisch bedingt sein können und somit veränderbar sind. Für ihn genügt aber der schwach transzendente Nachweis der *Unausweichlichkeit* rationaler Diskurse zur Begründung des Geltungsanspruchs eines prozedural gefassten Moralprinzips.

Epilog

Kritiker der Diskursethik halten diese für paradox, da einerseits darauf insistiert wird, dass es ein nicht mehr bestreitbares sondern letztbegründetes Moralprinzip gibt - auf der anderen Seite scheint aber gerade jenes Moralprinzip keinerlei Orientierungskraft für die Praxis zu beinhalten. Meiner Meinung nach beruht diese Kritik aber auf einem Unverständnis des transzendental- (universal-) pragmatischen Begründungsverfahrens. Im Bereich der Normativität bietet die Diskursethik ein

Verfahren an, das sich mit teleologischen und deontologischen Elementen geschmeidig an neue Verhältnisse anpassen kann, ohne dabei einer wahllosen Relativierung Vorschub zu leisten.

Die Diskursethik kann damit orientierungsstark wirken, was uns zurück zu unserem Ausgangsproblem bringt: Wo finden wir eine ethische Grundposition, die die Frage nach den Prinzipien der Gerechtigkeit sinnvoll beantworten kann? Mit Bezug auf den Beginn dieses Artikels ist hier gleichzeitig ein starkes Motiv – ja Begründung – für prosoziales Verhalten gegeben. Damit einhergehen könnte die Formulierung eines Paradigmas für die Sozialpädagogik / Sozialarbeit.

Literaturverzeichnis:

Apel, K.-O. / Kettner, M. (Hg.): Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft. Frankfurt a.M. 1993²

Buchkremer, H.-J.: Versuchung zum Guten –Teil 1. Aachen 2001

Burckhart, H.: Horizonte philosophischer Anthropologie. Markt Schwaben 1999

Burckhart, H. / Apel, K.-O. (Hg.): Prinzip Mitverantwortung. Grundlage für Ethik und Pädagogik. Würzburg 2001

Habermas, J.: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a.M. 1996⁶

Kant, I.: Metaphysik der Sitten. In: Weischedel, W. (Hg.): Kant, Immanuel: Werkausgabe in 12 Bänden (Bd. VIII). Frankfurt a.M. 1968