pedocs
Open Access Erziehungswissenschaften

DIPF

Rödel, Bodo

Gerechtigkeit und Prosozialität

2009, 15 S.
urn:nbn:de:0111-opus-18244

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

Gerechtigkeit und Prosozialität

I

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

Urteile über Fragen nach der Gerechtigkeit werden gemeinhin aus dem Gefühl heraus (intuitiv) gefällt, sind aber eigentlich Fragen aus dem Bereich der *Praktischen Philosophie* (m.a.W. der Ethik). Gleichzeitig sind sie aber 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 zunächst naiv vermutet werden - durch den Gedanken der Gerechtigkeit *orientiert* sein. Vermutlich stehen heute diesem Gedanken eine große Mehrheit an Individuen 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 das die Philosophen Platon im >Staat< oder Nietzsche in seiner >Genealogie der Moral< kritisch anfragten). Aktuell gilt dies etwa für die Forderung, `Leistung solle sich lohnen´ und die Reklamation von Chancengleichheit (mit Sicherheit ein Kernpunkt von Prosozialität) in unserer Gesellschaft. Beide Aussagen scheinen nämlich in gewisser Weise *inkompatibel* (unvereinbar), da sich die Leistungsträger benachteiligt sehen könnten – ihre Motivation Leistung zu erbringen geht verloren. Ähnliches gilt auch für die abnehmende Bereitschaft, die steigenden Kosten des Sozialsystems zu tragen – insbesondere das Einkommen derer durch Sozialhilfe zu sichern, die nicht arbeiten wollen (s. zum Beispiel das >Sprungbrett-Programm< des Arbeits- und Sozialamtes in Köln, wobei gerade hier auch deutlich wird, dass viele eben *nicht* in der Lage sind, eine Arbeit aufzunehmen – zumindest nicht auf dem ersten Arbeitsmarkt[1]).Gefragt wird damit nach einem, empirischen Aussagen übergeordneten, Argumentationszusammenhang, der Fragen nach Gerechtigkeit (hier nach einer gerechten Gesellschaftsordnung) zu beantworten sucht. Das heißt umgekehrt: Eine Reflexion auf Gerechtigkeitsgrundsätze impliziert eine *Kritik* an den empirischen Fakten.
Die Frage nach der Gerechtigkeit ist gleichzeitig auch immer eine Frage nach der *Anthropologie* (Was ist das Wesen des Menschen?): Herrscht Freiheit, sich gerecht zu entscheiden, oder sind wir biologisch determiniert (festgelegt - heute müsste man wohl eher sagen: 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[2].

Die Frage, 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

---

[1] Dahlkamp, Jürgen & Knobbe, Martin: Sprungbrett statt Hängematte In: DER SPIEGEL 2001; Nr. 33; S.34-39

[2] vgl. dazu: Schulz, Walter: Ethik der Tradition – Ethik der Gegenwart In: Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen (Hrsg.) 1980: Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik Weinheim, Basel: Beltz Verlag (SBB 0; S.41ff.)

weitgehend allgemein anerkannten Gerechtigkeits-Prinzipien von einigen (z.B. den Vertretern des Konstruktivismus) als lediglich für unsere Kultur gültig angesehen – sie sind sozusagen kulturelle Vorurteile und damit *relativ* -, 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, führt zurück zur Anthropologie.

II

Bei der Betrachtung des Themas *Gerechtigkeit* kommt man, wie schon in der Exposition des Artikels deutlich wurde, an historischen Vorläufern nicht vorbei. So wird die Frage nach der Gerechtigkeit, gerade auch im Zusammenhang mit prosozialem Verhalten vermutlich zum ersten mal herausragend in Platons >Staat< (s. Bd. I; Kapitel 6.2) zum Thema – sowohl die des Individuums (als Vorbedingung), als auch die der Gemeinschaft. Der freie und an der Regierung beteiligte Bürger der Polis, soll dabei durch *Erziehung* sozusagen hergestellt werden. Die Verfassung des Staates reguliert dabei die Einzelnen, so dass sie dem Gemeinwohl den Vorrang geben. *Gerechtigkeit* ist für Platon dann verwirklicht, wenn der Staat und der Einzelne korrekt im Kosmos eingegliedert sind, d.h. sowohl die Stände im Staat als auch die Seelenteile im Menschen müssen richtig geordnet sein. Dies dient einerseits zur Erhaltung des Staates andererseits zur Realisierung des Glücks der Menschen[3].

Im Anschluss an Platon formuliert Aristoteles den Staat als die ursprüngliche Form der Gemeinschaft – in ihm verwirklicht sich der Mensch und nur hier kann die Sprache ihre Funktion erfüllen, nämlich zwischen *Gerechtigkeit* und *Ungerechtigkeit* zu differenzieren. Gerechtigkeit wird damit zur höchsten Tugend des Bürgers (s. Bd. I; Kapitel 6.3). Die Tugend besteht für Aristoteles in einem Bezug zur Mitte (gr.: areté), diese befindet sich zwischen Überschuss und Mangel. Sie wird erklärt, indem man festlegt, was jene Mitte ist. >Gut< im Sinne von Aristoteles bedeutet aber auch immer >gut für...<. Tugend ist in diesem Sinne das gute Leben für den Menschen. Damit spricht Aristoteles eher eine Empfehlung aus, als ein Gesetz, welches festlegt, wie man sich verhalten soll. Seine Position findet sich auch in aktuellen Konzeptionen von Ethik (des guten Lebens), damit von Gerechtigkeit und hier (im Sinne unseres Gedankengangs) von Prosozialität, wieder[4].

III

Wie vorher die Jahrhunderte ist auch das 20. und 21. Jahrhundert offensichtlich von un-gerechten, folglich nur bedingt prosozialen Verhältnissen in Gesellschaften bestimmt (Diktaturen, Armut etc.). Wie aber *identifizieren* wir un-gerechte (oder nicht-gerechte) 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 solch eine Auffassung unter dem Aspekt des *Natur*- oder *Vernunftrechts* befürwortet (hier wird eine sittliche Beurteilung von Staaten, Institutionen etc. auf der Grundlage von Gerechtigkeitsgrundsätzen, die die Philosophie entwickelt, verlangt), oder im Sinne

[3] vgl. dazu: Schulz a.a.O. S.55-59

[4] s. Spaemann, Robert (Hrsg.) 1987: Ethik-Lesebuch von Platon bis heute München: Piper

eines *Rechtspositivismus* (d.h. das zu einer bestimmten Zeit geltende Recht ist das Recht der Gesetze) abgelehnt. Eine nicht in einem Gesetz eingebrachte Bewertung wird dabei zurückgewiesen und verworfen (sog. Dezisionismus).
Gleichzeitig trifft hier die Freiheit des Individuums und seine ethischen Bewertungskriterien auf ein mögliches Prinzip *öffentlicher Gerechtigkeit*, was kurz an drei Klassikern vertragstheoretischen Denkens aufgezeigt werden soll:

1. Thomas Hobbes´ fragt nach dem Sinn einer durch Institutionen gegebenen politischen Ordnung – wofür gibt es Recht und Staat (s. Bd. I; Kapitel 7.2.4)? Obwohl der Mensch ein soziales Wesen ist, sieht Hobbes genügend Gründe warum er sich gegen andere Menschen wendet (Neid, Eifersucht etc.). Historisch kann dies als Debatte um einen *Naturzustand* (wie ihn positiv Rousseau vor ihm schon Ovid – negativ Hobbes vor ihm schon Heraklit beschreibt) und einen *Kulturprozess* gesehen werden. Dies setzt auch ein Grundthema über den Menschen - ist er von Natur aus gut (prosozial?) oder böse? – welches sich bis heute z.B. in der Auseinandersetzung von kapitalistischen vs. sozialistischen (kompetitiv vs. kooperativ) Wirtschafts-systemen, oder in den Anfangsdebatten des Darwinismus, widerspiegelt [5].
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 aus zu einem Kampf um Leben und Tod. Das hobbessche´ Gedankenexperiment, was dem Menschen in einem Naturzustand widerfährt, 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, dass er auch seinem Gegenüber einräumen kann. Diese gegenseitige Einschränkung von Freiheit können wir als >Vertrag< bezeichnen. Über die Einhaltung dieses 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* (also in eine Widersprüchlichkeit) führt, denn selbst wenn die Bestimmung über die Staatsgewalt dem gesamten Volk übertragen werden würde, könnte diese qua Mehrheitsbeschluss einzelne Individuen oder Gruppen unterdrücken. Aus eben diesem Grund führen Locke und Rousseau die Idee der unveräußerlichen *Menschenrechte* ein (s. Bd. I; Kapitel 7.2.5. & 7.2.7).

2. Immanuel Kant nimmt diese Weiterentwicklung auf und formuliert als Prinzip der Freiheit: „Freiheit (Unabhängigkeit von eines anderen nötigender 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.“[6]
Damit wird bei Kant der Gesellschaftsvertrag zu einem *rationalen* (also durch die Vernunft bestimmten) *Begriff* – genauer: Er ist eine Idee der *praktischen Vernunft* a priori (liegt demnach vor aller Erfahrung), der eben *nicht* aus empirischen Annahmen über den Menschen abgeleitet werden kann, sondern auf ihn *angewendet* wird. Der Vertrag wird damit zum *Maßstab* der Beurteilung des tatsächlichen geltenden (sog. positiven) Rechts – er ist eine (normative) Idee der praktischen Vernunft. Diesem Maßstab würde dann auch ein herrschender Souverän im Sinne von Hobbes

[5] vgl. dazu: Lorenz, Kuno 1992[2]: Einführung in die philosophische Anthropologie Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (S.61f.)
[6] Kant, Immanuel: Metaphysik der Sitten In: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.) 1968: Kant, Immanuel: Werkausgabe in 12 Bänden Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Bd.VIII; AB45 - S.345)

unterliegen. Kant legt außerdem den Menschen nicht anthropologisch als egoistisch oder machtstrebend fest – die Frage stellt sich für ihn gar nicht -, vielmehr sieht er die Konfliktgefahr allein in der *Handlungsfreiheit* in einem gemeinsamen Lebensraum[7]. Auch für Kant ist der >Naturzustand< des Menschen demnach potentiell konfliktträchtig. 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, also nach Maßstäben, die unser Denken vorgibt, was die wechselseitige Anerkennung als Personen beinhaltet – diesen muss dann der Zustand von Recht und Staat genügen.
Vernünftig sind für Kant also Rechts- und Staatsordnungen, die ein *allgemeines Gesetz* zur Grundlage haben. Wie im >Kategorischen Imperativ< („Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“[8]) wird dabei 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. Damit ist „das Recht (...) also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“[9] Im Gegensatz zu Hobbes den Menschen gängelnder Regierung, bleibt also das, was letztendlich zum Glück des Einzelnen wird, dem Menschen selbst überlassen[10]. Gleichzeitig ist für Kant die Rechts- und Staatsordnung durch einen gemeinschaftlichen Willen gesetzt. Seine Begründung des Rechts rekurriert deshalb auf den Begriff des Gesellschaftsvertrages – Recht ist also im Gesellschaftsvertrag begründet. Damit bekommt er eine *normative* und *kritische* Funktion[11].

3. 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 (s. Bd. I; Kapitel 10.2). 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 dieses Konflikts ist für Rawls gleich dem Prinzip von Gerechtigkeit. Das Gesellschaftssystem ist nämlich genau dann gerecht, wenn jeder *gleich an Vorteilen und Belastungen partizipiert* (teilhat). (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 die selben *Grundfreiheiten*, Sklaverei oder Leibeigenschaft werden grundsätzlich abgelehnt. Religiöse, politische und andere Verfolgung, auch die

---

[7] a.a.O. (A163f. B193f. – S.430)
[8] Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft In: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.) 1968: Kant, Immanuel: Werkausgabe in 12 Bänden Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Bd.VII; A54 - S.140)
[9] Kant, Immanuel: Metaphysik der Sitten a.a.O. (A33 B33f. – S.337; vgl. A34f. B35 – S.338)
[10] vgl. dazu: Kant, Immanuel: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis In: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.) 1968: Kant, Immanuel: Werkausgabe in 12 Bänden Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Bd.XI; A233 – S.144)
[11] ebd. (A231f. – S.143f. & A239ff. – S.147ff.)

rechtliche Diskriminierung von Minderheiten wird verurteilt. Positiv formuliert: Für alle werden die gleichen möglichst ausgedehnten Grundfreiheiten gefordert, durch die jedem ein unantastbarer Raum der Selbstentfaltung zugebilligt wird (Prinzip der größten gleichen Freiheit).
(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. Ungleichheiten sind außerdem dann als gerecht anzusehen, wenn sie auch den Benachteiligten einen größtmöglichen Vorteil bringen (hier liegt wohl für Rawls die Rechtfertigung des kapitalistischen Wirtschaftssystems).

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* (d.h. an reinen Nützlichkeitsüberlegungen orientierten) Standpunkt zum Thema Gerechtigkeit. Solange das Wohl der Allgemeinheit gefördert wird, kann mit dem Utilitarismus ein totalitär-diktatorischer Staat gerechtfertigt werden (Kollektiv-Egoismus). Dagegen setzt Rawls das Wohlergehen jedes einzelnen Individuums und die garantierte Anerkennung von *Grundrechten*. Im Gegensatz zu neoliberalen Positionen kann der Einzelne unabhängig von seiner Produktivkraft vom Sozialstaat profitieren. Gegen radikal-diskursive Theorien setzt Rawls die an Grundrechte gebundene politische Macht. Unterschiedliche Meinungen zu dem, was als >gutes Leben< zu gelten habe, werden von Rawls anerkannt.
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 rational-denkende 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, was natürlich die Wahl der rationalen Egoisten beeinflusst. Ob solch eine Konstruktion für die 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[12].

IV

Ein anderer Begriff, der auf die zu Beginn des Abschnitts über politische Gerechtigkeit genannten Probleme angewendet werden kann, ist der der >*sozialen Gerechtigkeit*<. Dies mag zum einen historische Gründe haben – so sind die Ideale

[12] vgl. dazu: Höffe, Otfried: Politische Gerechtigkeit In: Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen (Hrsg.) 1981: Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik Weinheim, Basel: Beltz Verlag (SBB 10; S.11ff.) sowie: Höffe, Otfried: Der Standpunkt der Moral: Utilitarismus oder Universalisierbarkeit? a.a.O. (SBB 7; S.49f.)

der französischen Revolution - Freiheit und Gleichheit -, in unser Grundgesetz eingegangen, was für die *Brüderlichkeit* offensichtlich nicht der Fall ist. Trotzdem wurden auch ökonomische Probleme zum Thema der Politik sowie die >Soziale Frage< zum Thema der Gesetzgebung. Hinzu kommt, dass der soziale Status der Bürger immer weniger durch Arbeit und Besitz aber immer mehr von (Aus-)Bildung(s-chancen) reguliert wird (so werden aus Indien stammende Computerexperten in die Bundesrepublik geholt, einfach weil sie *hoch qualifiziert sind*).
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). Ebenfalls spiegelt sich das Sozialstaatsprinzip im Menschenwürdegrundsatz wider (Art. 1 Abs.1) sowie im Verpflichtungscharakter der Grundrechte (Art. 1 Abs.3) und im Gleichheitssatz (Art. 3 Abs.1). Weiter werden Fragen der Gerechtigkeit im Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit (Art. 2 Abs.1) zum Thema. Schließlich sind noch die Artikel für eine Spannung zwischen Recht und Sozialstaat wichtig, welche sowohl den Besitz des Eigentums gewährleisten, als auch die damit einhergehenden Verpflichtungen dieses Besitzes anzeigen (Art. 14 Abs. 2). 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 durch Institutionen. Soziale *Gerechtigkeit* im Sinne von *Sozialstaatlichkeit* kann also *nicht* einfach aus den Grundgesetzartikeln deduziert (abgeleitet) werden, sondern ist inhaltlich immer auf den Prozess *politischer Willensbildung* angewiesen[13].
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 oder die Nürnberger Prozesse im 3. Reich). Demnach gibt es ein Recht was *über* dem Gesetz steht – das ist der *Grundsatz der Gerechtigkeit* [14].
Im Anschluss daran stellt sich die Frage nach der *Rechtmäßigkeit* von Gesetzen, wobei deutlich wird, dass das Recht etwas anderes ist als die Moral, aber trotzdem zwischen beiden eine Verbindung besteht. So muss z.B. das z.Zt. geltende (positive) Recht nicht gleich dem vernünftigen Recht sein. In Bezug auf einzelne Gesetzte wird dies z.B. an übergeordneten Rechtsgrundsätzen wie >nulla poena sine lege< (Keine Strafe ohne vorheriges Gesetz.) oder an der Trennung von Verfassungstexten und Menschrechtsdeklarationen deutlich. Schließlich 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.

---

[13] vgl. dazu: Denninger, Erhard: Von der bürgerlichen Eigentumsgesellschaft zum demokratischen Sozialstaat In: Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen (Hrsg.) 1981: Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik Weinheim, Basel: Beltz Verlag (SBB 11; S.11ff.)
[14] vgl. dazu: Spaemann a.a.O. S.267ff.

V

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< (z.B. Gerechtigkeit oder einer >goldenen Regel<, wie etwa „Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen! (...)“ (Mt. 7,12)) zu tun – sozusagen als Summe der Moral -, sondern fragt nach *Wahrheit* (welche Norm, oder welche Verhaltensweise ist denn jetzt die richtige? Oder z.B. das Gebot `du sollst nicht töten´ - ist es wahr oder falsch oder gilt es in bestimmten Situationen (z.B. UNO Blauhelmeinsatz) nicht?). 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? also 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* und Erodierung des Führungsanspruchs der Kirche in normativen Fragen seine Aktualität – gerade hier stellt sich nämlich die Frage: Woran glaubt, wer nicht glaubt? genauer: „Worauf beruht die Gewissheit und der imperative Charakter (unseres; B.R.) moralischen Handelns, wenn (wir uns; B.R.) für die Grundlegung der Absolutheit einer Ethik weder auf *metaphysische* Prinzipien oder jedenfalls transzendente Werte noch auf einen universal gültigen *kategorischen Imperativ* berufen wollen?“ (C.M. Martini) Gefragt wird also, ob eine moralische Gesamthaltung (Ethos) ohne die Letztbegründung von Normen überhaupt *möglich* ist. Gleichzeitig, aber von entgegengesetzter Perspektive, stellt sich die Frage, wie ein derartiger *ethischer Rigorismus* auf die Praxis (also auf tatsächlich vorhandene Probleme wie z.B. die Debatte um den Einsatz der Gentechnik in der Medizin) anwendbar sein soll – ein Problem, das bereits Kant beschäftigt hat. So setzt er sich in seiner Schrift „Über ein vermeintes Recht aus Menschliebe zu lügen“[15] mit dem Vorwurf Benjamin Constants auseinander, „ein deutscher Philosoph“ habe behauptet, „dass die Lüge gegen einen Mörder, der uns fragt, ob unser von ihm verfolgter Freund sich nicht in unser Haus geflüchtet, ein Verbrechen sein würde.“ Constant wendet dagegen ein: „Kein Mensch aber hat Recht auf eine Wahrheit, die anderen Schadet.“ Kant verweist in diesem Zusammenhang allerdings darauf, dass, sollte der Lüge stattgegeben werden, kein *Grundvertrauen* in die *Wahrheit* von Aussagen mehr möglich ist. Die Lüge „schadet jederzeit einem anderen, wenn gleich nicht einem anderen Menschen, doch der Menschheit überhaupt, indem sie die Rechtsquelle unbrauchbar macht.“ Gleichzeitig bedeutet die Wahrheit zu sagen nicht, die Folgen der Handlung eines Gegenübers zu verantworten[16].

Solche Überlegungen zeigen, 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 das deutlich, in einem diktatorischen System, in welchem die Wahrheit systematisch nicht beachtet wird – dabei proklamiert man Verfolgung um *der Gerechtigkeit* (!) willen. Dies *trennt* offensichtlich den Zusammenhang von Wahrheit – Ethik – Ethos – Begründung.

[15] In: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.) 1968: Kant, Immanuel: Werkausgabe in 12 Bänden Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Bd. VIII)

[16] ebd. S. 637ff.

Daraus folgt, dass das Eingeständnis: >Begründung von Gerechtigkeit in einer bestimmten Art und Weise ist möglich!< notwendigerweise mit einem *Handlungsideal* zu verknüpfen ist (z.B. prosozialem Handeln?). Nebenbei sei bemerkt, dass auch schon an anderer Stelle der Zusammenhang von Wahrheit und *Handlung* formuliert wurde. So heißt es in der achten Seligpreisung: „Selig, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden; denn ihnen gehört das Himmelreich." (Mt. 5,10)

VI

Nach den Punkten I-V, welche die Frage nach der Gerechtigkeit und Prosozialität unter verschiedenen Gesichtspunkten (überblicksartig) betrachtet haben, soll unter VI eine Antwort aus einer (zugegebenermaßen) speziellen Position heraus versucht werden, die der *Diskursethik.* Sie ist, gerade als `radikale´ Position in der Ethik-Debatte, interessant, da ihre Theorie(n) zum einen bedenkenswert scheint, andererseits zum Widerspruch reizt.
Die von Karl-Otto Apel begründete Diskursethik wird an dieser Stelle also als eine radikale Position in der Ethikdiskussion der Gegenwart benannt, die die aufgestellten Forderungen einlöst: 1. Sie bringt die Frage nach Gerechtigkeit und damit nach Prosozialität (im Sinne unseres Gedankengangs) in Anschlag. 2. Sie verspricht eine nicht mehr hintergehbare Begründung von Normen leisten zu können. 3. Sie verfolgt trotzdem keinen ethischen Rigorismus, sondern ist geschmeidig auf die Praxis anwendbar.
Nachfolgend wird die Position der Diskursethik kurz erläutert, wobei anzumerken ist, das mittlerweile verschiedene Varianten existieren, deren Unterschiede hier nicht näher betrachtet werden können.[17] Es kann aber festgehalten werden, dass alle Positionen auf den Begriff des *Diskurses* zurückgehen, der schon in der Philosophie der Antike zu entdecken ist. Bedeutet das Wort hier lediglich soviel wie Unterredung, Dialog, Gespräch, Unterhaltung, begreift man unter Diskurs heute die „Prüfung der Gründe für den (...) Geltungsanspruch einer These bzw. einer Position." [18]

Karl-Otto Apel (und nach ihm Jürgen Habermas)[19] gelangt zum Begriff der Diskurs-Ethik, indem er die sprachphilosophischen Bedingungen aufzeigt, welche einen Diskurs überhaupt erst ermöglichen. Diese Bedingungen werden von ihm als normativ gehaltvoll (in ihnen `stecken´ gewissermaßen Normen) angesehen.
Damit verfolgt Apel das Ziel, Normen zu benennen, an denen kein sinnvoller Zweifel mehr möglich ist (sog. Letztbegründung oder unhintergehbare Begründung).
Für Apel wird die Annahme wichtig, dass für die Gültigkeit von Aussagen eine *Sprachgemeinschaft* - als Sinn- und Interpretationsgemeinschaft - vorausgesetzt werden muss. Menschen sind keine >autarken Denk-Subjekte< (Apel) – sie denken

---

[17] Im weiteren Verlauf werden „klassische" Positionen erläutert – für aktuelle Diskussionen vgl.: Burckhart, Holger 1999: Horizonte philosophischer Anthropologie: Zum Perspektivenwechsel von einer subjektorientierten zu einer sinnkritisch-dialogfundierten Konzeption philosophischer Anthropologie Markt Schwaben: Eusl, sowie ders. mit Apel, Karl-Otto (Hrsg.) 2001: Prinzip Mitverantwortung. Grundlage für Ethik und Pädagogik Würzburg: Königshausen & Neumann

[18] Ueding, Gert (Hrsg.) 1994: Historisches Wörterbuch der Rhetorik Tübingen: Max Niemeyer (Bd. II; S. 764)

[19] Zur Einführung sei empfohlen: Reese-Schäfer, Walter 1990: Karl-Otto Apel zur Einführung Hamburg: Junius Verlag sowie: Gripp, Helga 1986: Jürgen Habermas: und es gibt sie doch – Zur kommunikationstheoretischen Begründung von Vernunft bei Jürgen Habermas Paderborn, München, Wien Zürich: Schöningh

nicht für sich alleine -, sondern erheben mit ihren Äußerungen mindestens zwei Ansprüche: 1. Etwas sinnvolles geäußert zu haben. 2. Mit dieser Äußerung einen Anspruch auf Geltung (Sinn, propositionale (inhaltliche) Wahrheit, Wahrhaftigkeit (`ich meine was ich sage´), normative Richtigkeit) zu erheben. Ohne Ansprüche auf Sinn und Geltung wäre Kommunikation von vornherein zweck-los, sinn-los, bzw. sinn-leer. Geltungsansprüche werden in der Kommunikation demnach vorausgesetzt. Um seine Annahme zu `beweisen´ entwickelt Apel einen `Test´, den er `strikte Reflexion´ nennt[20].
Die Sprache wird von Apel dabei als doppelt strukturiert betrachtet: Sie besitzt eine sog. performativ-propositionale Doppelstruktur. Der propositionale Teil eines Satzes bezieht sich auf Sachverhalte, die wahr oder falsch sein können (`Es regnet!´). Dies kann man für den performativen Bestandteil des Satzes nicht so einfach angeben – er ist auf die *Art* der Kommunikation bezogen und damit an einen Adressaten gerichtet (`Ich behaupte...´). Hier entsteht die *Beziehung*, die wir zu dem Adressaten haben. Wir legen also immer auch den Status / Modus fest, den wir mit unseren Äußerungen beanspruchen. Dabei wird festgelegt, ob wir den propositionalen Inhalt z.B. bestreiten oder als wahr behaupten. Genau diesen kommunikativen (hörerbezogenen) Aspekt sprachlicher Äußerungen, versucht Apel (und Habermas), terminologisch mit dem Begriff des Geltungsanspruchs zu erfassen[21]. Das wir alle diese Geltungsansprüche erheben wird also vorausgesetzt – wir haben eine >generalisierte Verhaltenserwartung< (Habermas). Würde dies nicht anerkannt, wäre ein Diskurs weder sinnvoll noch möglich. Die Geltungsansprüche sind universal, da sie sich auf eine ideale Kommunikationsgemeinschaft beziehen lassen (*alle* erheben sie). Gefragt wird demnach, welche Bedingungen einer Argumentation überhaupt Sinn verleihen – d.i. >strikte Reflexion<. 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 an zu erkennen.“[22]

Der Mensch ist für Apel das Mitglied einer geschichtlich gewordenen realen Kommunikationsgemeinschaft. Er teilt mit ihr eine Sprache und ein Vorverständnis der Probleme die sich daraus ergeben. Zugleich ist er aber auch – eben wegen der universalen Gültigkeitsansprüche des Argumentierens (Sinn und Geltung) – Mitglied einer als möglich vorausgesetzten, bzw. unvermeidlich kontrafaktisch (entgegen allen Problemen, die in der Wirklichkeit auftreten) antizipierten idealen Kommunikationsgemeinschaft. Apel unterscheidet demnach zwischen *realer* und *idealer* Kommunikationsgemeinschaft.[23] Mit dieser Idee ist Apel auf dem Weg zu einer letzten Begründung von Normen, die durch das Argumentieren bereits vorausgesetzt werden – dafür entfaltet er (wie bereits gezeigt) den Begriff der strikten Reflexion.
Er verweist also 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 (dies wäre ein sog. performativer Selbstwiderspruch). Zu Argumentieren bedeutet also, bestimmte Regeln immer schon vorauszusetzen und mit strikter Reflexion als methodisches

---

[20] vgl. dazu: Dorschel, Andreas (u.a. Hrsg.) 1993: Transzendentalpragmatik Frankfurt a.M.: Suhrkamp (S. 399)
[21] ebd. S. 46
[22] s. Ueding 1994 S.814
[23] s. Dorschel 1993 S.342ff.

Mittel wird dies bewiesen. Hier werden die Bedingungen aufgedeckt, die Argumentieren (für Apel ist dies gleichbedeutend mit Denken) überhaupt erst ermöglichen. Einem Skeptiker kann dann entgegengehalten 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 gar nicht bestreiten, da er sie selber für seine Argumentation *voraussetzt*. Durch eben dieses Bestreiten würde der Skeptiker in einen performativen Selbstwiderspruch geraten (ein einfaches Beispiel für den performativen Selbstwiderspruch: `Ich behaupte, dass ich nicht argumentiere!´). 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.[24]
Apel gelangt zu folgender Formel für Letztbegründung: „Wenn ich etwas nicht ohne aktuellen (= performativen) Selbstwiderspruch bestreiten kann und zugleich nicht ohne formallogische petitio principii deduktiv begründen kann, dann gehört es eben zu jenen transzendentalpragmatischen Voraussetzungen der Argumentation, die man immer schon anerkannt haben muss, wenn das Sprachspiel der Argumentation seinen Sinn behalten soll.“[25] Die Diskursethik ist damit weder dogmatisch (wie z.B. die Normenbegründung der katholischen Kirche) noch begeht sie einen regressus ad infinitum (hinter einem Argument findet sich noch ein Argument, hinter diesem noch ein Argument usw.) oder eine petitio principii (die Begründung dreht sich im Kreis).

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 (im Sinne einer kommunikativen Struktur der Rationalität) verbunden sind. Mitverantwortung, da in einem Diskurs Probleme nur solidarisch gelöst werden können. Die Diskursethik ist demnach kein inhaltsleeres Verfahren. Problemlösung wird außerdem immer zu einem Gemeinschaftsunternehmen. Gleichzeitig wird damit vorausgesetzt, dass diese Normen in Freiheit anerkannt wurden und uns dazu auffordern, sie zu befolgen.
Insbesondere Apel entwickelt seine Position also aus einer rein philosophischen Reflexion heraus (im Gegensatz zu z.B. Habermas Ansatz der Analyse von Lebenswelt). Er kommt zur >Transzendentalpragmatik<, was demnach bedeutet, die Bedingungen zu suchen, die erklären, warum sinn- und geltungshafte Äußerungen überhaupt möglich sind und Gültigkeit beanspruchen können (damit steht er in der Tradition Kants). Er bezieht sich hier auf die Entdeckung der Sprachlichkeit des Denkens (verbunden mit den Namen Hamann, Herder, Humboldt), wobei die Idee einer sprachlichen Vernunft nun durch die Vertreter der Transzendentalpragmatik weiterentwickelt wird zur Idee der Sprache *als* Vernunft.[26]

Auch Dietrich Böhler hat aufgezeigt[27], dass die Diskursethik eine konkrete Orientierung beinhaltet. Dafür muss beachtet werden, dass die Diskursethik

[24] ebd. S. 41; 400
[25] Apel, Karl-Otto (1991): Diskursethik unveröffentlichtes Typscript (S.22)
[26] vgl. dazu: Dorschel 1993
[27] in: Apel, Karl-Otto & Kettner, Matthias (Hrsg.) 1993[2]: Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft Frankfurt a.M.: Suhrkamp (S.201ff.)

strategisches Verhalten rechtfertigen kann. Der Diskursteilnehmer hat sich um die erfolgreiche Durchsetzung einer moralischen Norm zu bemühen, solange dies im Einklang mit den formalen Prinzipien der Diskursethik steht. Wie kann eine konkrete Orientierung der Diskursethik außerhalb der formalen Prinzipien aussehen? Böhler weist darauf hin, dass Ethik nur dann nicht beliebig sein kann und damit zu einem Missbrauch einlädt, wenn sie „die unabdingbare Geltung der Würde der menschlichen Person als einen Zweck an sich (...)“[28] beinhaltet und rechtfertigt.
Es muss demnach darum gehen, die *Menschenwürde* als konstitutiven Bestandteil unserer Vernunft und damit unseres Menschseins auszuzeichnen – der Menschenwürdegrundsatz ist rational und argumentativ zu rechtfertigen[29].

Apel stellt heraus, dass für ihn die Normen, die er als letztbegründet ansieht, in einer realen Konfrontation die Maßstäbe abgeben, wie Konflikte geregelt werden. Der ideale Diskurs setzt die Maßstäbe, der reale Diskurs dient zum Aushandeln der Konflikte. Da dies allen Diskursteilnehmern bekannt ist, sind sie nach Apel dazu verpflichtet, praktische Diskurse mit dem Ziel der Konfliktregulierung zu institutionalisieren (Beispiele wären Diskussionsforen, Debatten, öffentliche Diskussionen etc.). Diese Diskurse werden reguliert (angeleitet) durch die prozeduralen Normen idealer argumentativer Diskurse.
Mit der Diskursethik formuliert Apel also ein formales Prinzip, durch das praktische Diskurse geleitet werden[30] und es wird klar, dass Diskursethik für ihn *geschichtsbezogene Verantwortungsethik* sein soll.
Das Individuum soll nach folgendem Prinzip (U) handeln: „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.“[31]
Dieses Prinzip, welches unabhängig von der geschichtlich-konkreten Situation arbeitet, muss durch ein Prinzip das die Historizität (Geschichtlichkeit) unseres Handelns mit einbezieht ergänzt werden. Damit soll die Differenz zwischen idealer und realer Kommunikationsgemeinschaft langfristig aufgehoben werden.
D und U sind für Apel gleichzeitig Verfahrensregeln und Ziel (Telos) der Diskursethik. Wenn wir nicht sinn-leer leben wollen, sondern Geltungsansprüche erheben, sind wir dazu verpflichtet D und U zu befolgen. Damit ist im Grunde auch schon die Frage, wie Individuen zu einem Befolgen der Normen real gebracht werden können, beantwortet.

Resümierend halten wir fest, dass Apel die Diskursethik demnach in zwei Teilen aufbaut. Teil A ist der Begründungsteil, der die Normen einer idealen Kommunikationsgemeinschaft entwirft – vereinfacht gesagt ist die Diskursethik hier eine deontologische Ethik, d.h. eine Ethik, die eine bestimmte Art zu handeln als verpflichtend ausweist. In A wird durch Reflexion auf die Voraussetzungen des Argumentierens und Denkens (strikte Reflexion) das diskursethische Handlungsprinzip gewonnen (D).

---

[28] ebd. S.207
[29] Böhlers Begründung des Menschenwürde-Grundsatzes findet sich a.a.O.
[30] In diesem Sinne kann er Kants kategorischen Imperativ umwandeln in ein >regulatives Prinzip der Konsensbildung über Universalisierbarkeit< (Apel).
[31] Apel 1991 S.38

Teil B der Diskursethik, welches das Ziel vorgibt, die Handlungsbedingungen zu erreichen, die wir benötigen, um U in die Tat umzusetzen, bringt die geschichtlichen Fakten mit ein, wertet Situationen sowie strategisches Handeln und soll helfen, Teil A zu verwirklichen. Dabei ist zu beachten, dass auch B *konsensfähig* für alle denkbaren Mitglieder einer Diskursgemeinschaft sein muss. Der Inhalt von B ist die Pflicht, „ sich im realen Universum um die Annäherung an Bedingungen eines dialogischen Diskursuniversums (...) zu bemühen und dabei jene Strukturen zu erhalten und Traditionen auszuschöpfen, die eine solche Annäherung ermöglichen.“[32]
Um dem Problem der Fallibilität (Fehlbarkeit) einer Norm zu begegnen, wurde eine >geschichtliche Beurteilungsebene< von Normen eingeführt. Hier wird die Situationsangemessenheit und Richtigkeit einer Norm immer neu überprüft. Dies geschieht im Sinne Apels mit einem Begriff von Vernunft, der von vornherein im Plural gedacht wird. Die Urteilsfindung ist dialogisch angelegt und verlässt sich nicht auf die Intuition eines Einzelnen. Unterschieden werden kann also zwischen der situativen Angemessenheit einer Norm (passt diese Norm in der konkreten Situation?) und ihrer normativen Richtigkeit (ist diese Norm durch die Diskursethik begründbar?).

Apel besteht darauf, dass wir ein Wissen *reflexiv*, bzw. *transzendental* (>steil von oben<) aufdecken können, welches dann nicht mehr sinnvoll bestritten werden kann. Jürgen Habermas vertritt im Gegensatz dazu den Standpunkt eines Rekonstrukteurs. Er kommt aus der *Lebenswelt* (>von unten<), deren Regeln er erforscht (Frankfurter Schule), 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 (sog. >moral point of view<), nicht beliebig sein kann [33]. So können simple Entscheidungsprobleme des täglichen Lebens mit zweckrationalen Überlegungen beantwortet werden. Es gilt hier rein praktische Aufgaben zu lösen. Wir beginnen über unsere Problemlösestrategien nachzudenken. Was sollen wir (im täglichen Leben) tun? Werden die Werte, nach denen wir uns richten selbst zum Gegenstand der Überlegungen und der Kritik, gelangt der Kritiker aber schnell zu existentiellen Fragen. Die Frage, *wie* wir handeln sollen, wird schließlich noch einmal dadurch verändert, dass sie aus einer moralischen Perspektive heraus gestellt wird. Das heißt für Habermas, dass andere Personen von dieser Frage betroffen sind und wir eine unparteiische Antwort finden müssen. Moralische Fragen implizieren also eine *Erweiterung* der Perspektive von meiner Persönlichkeit auf alle Menschen. Dabei sind diese Perspektiven miteinander verwoben, da ich mit anderen Menschen zusammen lebe. In diesem Sinne ist für Habermas auch eine Maxime (z.B. Kants Kategorischer Imperativ) nur auf mich selbst bezogen (egozentrisch) und damit *nicht* ausreichend, um eine moralische Frage zu beantworten.
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. 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

[32] Dorschel a.a.O. S.289
[33] vgl. dazu: Habermas, Jürgen 1996[6]: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln; ders. 1992[2]: Erläuterungen zur Diskursethik Frankfurt a.M.: Suhrkamp

versteht darunter (ganz im Sinne Kants) die Begründungsfähigkeit von Imperativen - kann folglich pragmatisch, ethisch oder moralisch benutzt werden [34].
Ethisch-existentielle Diskurse stehen immer stark mit der eigenen Person im Zusammenhang, da durch die Ergebnisse dieses Diskurses immer auch die Werte der Vergangenheit und Zukunft des Teilnehmers betroffen sind. Die Teilnahme an dieser Diskursform setzt damit sozusagen ein authentisches Leben, bzw. das Ziel sich seiner Lebensführung bewusst zu werden, voraus. 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 also zwischen Anwendungsdiskursen (unter Handlungsdruck) und Begründungsdiskursen (handlungsentlastet).
Damit hat für Habermas die Forderung nach moralischem Universalismus eine starke *politisch-rechtliche* Komponente. Er plädiert für das Recht auf eine eigene Lebensform. Keine Lebensform stellt einen Grund für den Ausschluss aus der Diskursgemeinschaft dar. Für ihn drückt sich hier die „Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen“[35] aus. Dabei wendet er sich, wie Apel, gegen den Zerfall der Vernunft in verschiedenste Sprachspiele (dies scheint gleichzeitig die Antwort auf postmodern konstruktivistisch-strukturalistische Positionen zu sein). Sowohl Apel als auch Habermas verteidigen die *Einheit der Vernunft*.
Dies wird noch deutlicher, wenn Habermas die Frage: Was soll ich tun?, erweitert in: was sollen wir tun? Hier wird jetzt das Gegenüber für das Finden einer Norm nicht mehr nur vorgestellt, sondern tritt wirklich in Erscheinung. Wichtig ist damit die Fähigkeit zur Kompromissbildung. Habermas plädiert in diesem Zusammenhang dafür, auftretende Probleme der Moralphilosophie in Recht und Politik zu lösen - Moral, Recht und Politik gehören zusammen. Er stellt heraus, dass „aus diskursethischer Sicht (...) sich das Problem der Verständigung zwischen Parteien, deren Willen und Interessen aufeinanderstoßen, verlagert auf die Ebene der institutionalisierten Verfahren und Kommunikationsvoraussetzungen für real durchzuführende Argumentationen und Verhandlungen.“[36] Er geht hier einen anderen Weg als Apel.

Habermas´ zentrales Argument in seinem Konzept der Diskursethik bleibt aber, 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*, bzw. Gründen 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< (Habermas) unterliegen. Dies führt Habermas zu seinem diskursethischen Grundsatz, „dass nur diejenigen moralischen Regeln Geltung

[34] vgl. dazu: Habermas 1992 S.108ff.
[35] Habermas, Jürgen 1992a: Nachmetaphysisches Denken: philosophische Aufsätze Frankfurt a.M.: Suhrkamp (S.153ff.)
[36] Habermas 1992 S.117

beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden können.“[37] Die Teilnehmerperspektiven sind austauschbar. Damit ist für Habermas die *Unparteilichkeit* und die *Gerechtigkeit* eines moralischen Urteils gesichert – die eigene Perspektive wird hinter sich gelassen, dies ist das moralische Korrektiv. 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. Hier wird deutlich, dass Habermas die Arbeiten des amerikanischen Psychologen Lawrence Kohlerberg weitergeführt hat. Moralphilosophie muss sich darauf beschränken, einen moralischen Gesichtspunkt zu erzeugen und ggf. dessen Universalität zu begründen. Sie entwickelt eine kognitivistische Ethik und beschränkt sich damit auf die Frage: Wie ist ein moralisches Urteil möglich? und versucht nicht die Frage zu beantworten: Was heißt es moralisch zu sein?

Im Gegensatz zu Apel verfolgt Habermas also eine etwas andere Idee einer Begründung von Normen (sog. *schwach transzendentalen Begründung*)[38].
Die Art der Begründung lenkt den Blick auf den *Gebrauch* rationaler Diskurse als Form des Kommunizierens, die durch nichts *ersetzt* werden kann. 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 (sog. Präsuppositionen) kulturell und historisch bedingt sein können und somit veränderbar sind. Für ihn genügt aber dieser `schwache´ Nachweis der *Unausweichlichkeit* rationaler Diskurse als notwendige Bedingung von Kommunikation "um den universalistischen, nämlich für alle sprach- und handlungsfähigen Subjekte verbindlichen Geltungsanspruch eines prozedural gefassten Moralprinzips zu begründen.“ [39] Dementsprechend stellen sich für ihn die von Apel in Teil B angesprochenen Probleme erst, wenn die Theorie der Moral ihre konkrete Ausformung in einer Theorie des Rechts, bzw. der Politik erhält. Ob Normen zumutbar bzw. gültig sind, muss vorher mit dem Prinzip der Moral geprüft werden, danach muss ihre *Institutionalisierung* erfolgen.

VII

Kritiker der Diskursethik halten diese für paradox, da einerseits darauf bestanden wird, dass es ein nicht mehr bestreitbares, sondern letztbegründetes Moralprinzip gibt, auf der anderen Seite scheint aber gerade dieses Moralprinzip keinerlei Orientierungskraft für die Praxis zu beinhalten. Wie wir gesehen haben beruht diese Kritik aber auf einem Unverständnis des transzendental (Apel)– universal (Habermas)- pragmatischen Begründungsverfahrens. Böhler kann aufzeigen, dass dieses Paradox nur solange besteht, wie die Diskursethik rein formalistisch verstanden wird. Er verweist darauf, dass wir das Verhältnis von idealer und realer Kommunikationsgemeinschaft als dialektisch ansehen müssen. Somit gibt uns bereits das Diskursprinzip (U) eine Orientierung, indem es uns *zur Suche nach dem Konsens* verpflichtet. Für Böhler wird die >dialektische Spannung< des Verhältnisses beider Kommunikationsgemeinschaften zueinander immer weiter abgearbeitet, was für ihn geradezu eine Bedingung des Menschseins ist. Solch eine `Abarbeitung´ bestimmt den >verantwortungsethischen Diskurs<. In einem Diskurs müssten nun

[37] ebd. S.154f.
[38] Habermas 1996 S.55ff
[39] Habermas 1992 S.194

alle Interessen der Betroffenen berücksichtigt werden. Dabei wird aber nicht nur nach einer Optimierung gefragt (wie etwa im Utilitarismus). Da wir uns an U orientieren müssen, sind nicht alle Interessen gleich zu gewichten, sondern nur solche, die eben auf *verallgemeinerungsfähige* Pflichten zurückgeführt werden können.
Im Bereich der Normativität bietet die Diskursethik also ein Verfahren an, dass sich mit teleologischen (auf ein Ziel ausgerichteten) und deontologischen (auf Pflichten hin ausgerichteten) Elementen geschmeidig an neue Verhältnisse anpassen kann, ohne dabei einer wahllosen Relativierung Vorschub zu leisten. Eine rein teleologische Ethik sieht sich dem Problem der Wert- und Zielbestimmung ausgesetzt. Eine deontologische Ethik, wie prototypisch die Ethik Kants, wurde (durch Hegel) als formalistisch, rigoristisch und anti-personell kritisiert.
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 zum Beginn dieses Abschnitts ist hier gleichzeitig ein starkes Motiv – ja Begründung – für prosoziales Verhalten gegeben.