



Averroes Institut für Wissenschaftliche Islamforschung

---

معهد ابن رشد للبحوث الإسلامية العلمية

[www.awis-islamforschung.eu](http://www.awis-islamforschung.eu)

## **Habermas' Diskurstheorie**

**Prof. Dr. Norbert Hoerster**

Jürgen Habermas versteht seine Theorie der Moralbegründung ausdrücklich als Weiterentwicklung und Verbesserung des kantischen Ansatzes. Dabei vertritt auch er wie Kant entschieden einen ethischen Kognitivismus: Auch nach seiner Auffassung können Moralnomen prinzipiell als objektiv begründet erwiesen werden. Leider ist die Formulierung und auch die Begründung, die Habermas seiner Moraltheorie gibt, derart komplex und unklar, dass ihr genaues Verständnis große Schwierigkeiten bereitet. Im Rahmen dieses Buches muss ich mich darauf beschränken, die *wesentlichen Aspekte* der Theorie so gut wie möglich in verständlicher Form darzustellen und zu kritisieren.<sup>1</sup>

Objektiv begründet oder legitim sind nach Habermas Moralnomen immer dann, wenn sie »die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten)«. <sup>2</sup> Anders ausgedrückt: Eine Moralnomen ist objektiv begründet, wenn alle Betroffenen im praktischen Diskurs miteinander über diese Norm zu einem Konsens gelangen oder gelangen könnten. Allein in praktischen Diskursen, die gewöhnlich von konkreten Konflikten ihren Ausgang nehmen, lassen sich Moralnomen überhaupt begründen.

Um das Habermassche *Diskursprinzip* zur Gewinnung legitimer Moralnomen richtig zu verstehen, muss man vor allem wissen, dass Habermas unter einem »praktischen Diskurs« weit mehr versteht als irgendeine Diskussion oder Verhandlung zwischen den Beteiligten. Ein verbaler Austausch zwischen Individuen zur Lösung eines moralischen Konfliktes ist vielmehr nur dann als Diskurs (auf das Beiwort »praktisch« verzichte ich im Folgenden) zu bezeichnen, wenn dieser Austausch ganz bestimmten Bedingungen genügt.

**Die wichtigsten dieser Bedingungen sind die Folgenden.**<sup>3</sup>

- Erstens darf kein Teilnehmer einen anderen Teilnehmer über seine wahre Meinung täuschen.
- Zweitens darf kein Teilnehmer gegenüber einem anderen Teilnehmer in irgendeiner Weise Zwang ausüben; der angestrebte Konsens muss freiwillig zustande kommen.
- Und drittens muss jeder Teilnehmer sich im Wege eines fiktiven Rollentausches in die Situation und die Interessenlage jedes anderen Teilnehmers versetzen.

Ohne Zweifel erweist sich damit das Diskursprinzip dem kategorischen Imperativ als in einer wesentlichen Hinsicht überlegen. Es stellt nämlich nicht bloß darauf ab, was der Einzelne auf der Basis bereits existenter sozialer Praktiken oder Institutionen in verallgemeinerter Form nicht wollen kann und sich deshalb fairerweise nicht herausnehmen darf. Es stellt vielmehr diese Praktiken und Institutionen selbst auf den Prüfstand und nimmt dabei Bezug auf die moralische Sichtweise und Interessenlage sämtlicher Betroffenen. Dies ist ein Vorgehen, das auf den ersten Blick vieles

---

<sup>1</sup> Die grundlegende Darstellung der Habermasschen Moraltheorie, auf die meine Ausführungen Bezug nehmen, findet sich in: Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 2001, S. 53 ff

<sup>2</sup> Habermas (Anm. 1), S. 103.

<sup>3</sup> Habermas (Anm. 1), S. 86ff.

für sich hat. Der Leser möge sich in diesem Zusammenhang selbst die Frage stellen, zu welchem Ergebnis das Diskursprinzip im oben (S. 111 in Ethik und Interesse)<sup>4</sup> angeführten Fall des von C verübten Diebstahls, an dem der kategorische Imperativ scheitern musste, vermutlich führen würde.

Inwieweit ist das Diskursprinzip in der Praxis anwendbar? Wie können wir ermitteln, ob eine bestimmte Norm »die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines Diskurses findet oder finden könnte«? Zunächst einmal fällt auf, dass es wohl kaum eine gängige Sozialnorm der Moral geben dürfte, von der man behaupten kann, dass sie die Zustimmung aller Betroffenen im Diskurs *tatsächlich* derzeit findet bzw. bereits gefunden hat. Betrachten wir etwa die Moralnormen des Diebstahlsverbots oder des Lügeverbots. Wann und wo in der Gegenwart oder in der Vergangenheit, so ist zu fragen, haben über diese Normen jemals überhaupt Diskurse zwischen allen Betroffenen stattgefunden?

---

<sup>4</sup> Betrachten wir den folgenden, besonderen Fall eines Diebstahls. C, so wollen wir annehmen, stiehlt nicht, um sich zu bereichern, sondern weil er einer Gesellschaftstheorie anhängt, wonach jegliches Privateigentum als Instrument illegitimer Ausbeutung von Menschen abzulehnen ist. Mit seiner Praxis des Stehlens verfolgt C deshalb das Ziel, die Institution des Privateigentums als solche zu bekämpfen und gemeinsam mit anderen ihren Untergang herbeizuführen.

Vermutlich würden wir trotz allem Cs Verhalten nicht weniger als das Verhalten Bs im vorigen Fall (B begeht einen Diebstahl, um sich zu bereichern. Kann B wollen, dass die Maxime, zum Zweck der Bereicherung zu stehlen, allgemein befolgt wird?) moralisch ablehnen. Doch zur Begründung dieser Ablehnung kann uns in diesem Fall der kategorische Imperativ nicht mehr dienen. Denn C kann sein Verhalten auf der Basis seiner eigenen Maxime sehr wohl verallgemeinern. Er will ja keineswegs die Institution des Privateigentums in unfaier Weise für sich ausnutzen, sondern ganz im Gegenteil durch Propagierung und Verbreitung einer allgemeinen Praxis des Stehlens beseitigen. Mangelnde Unparteilichkeit kann man C also nicht vorwerfen. An Cs Verhalten wäre doch wohl gar nichts auszusetzen unter der Voraussetzung, dass jegliches Privateigentum tatsächlich ein moralisches Übel darstellt.

Um Cs Verhalten als moralisch unzulässig zu erweisen, reicht also offenbar ein Prinzip der Unparteilichkeit wie das kantische nicht aus. Wir benötigen vielmehr zusätzlich ein Argument, das die Institution des Privateigentums als solche rechtfertigt. Ja, dass wir diese Institution als solche für legitim erachten, erweist sich an diesem Punkt sogar als unabdingbare Voraussetzung dafür, dass wir den Diebstahl von B verurteilen. (In Beispiel 1 gilt Entsprechendes für die Institution des Versprechens.) Ein derartiges Argument, das vermutlich auf den Nutzen dieser Institution für die Befriedigung allgemein menschlicher Bedürfnisse oder Interessen abzustellen hätte, lässt sich aber aus dem Testprinzip des kategorischen Imperativs selbst nicht gewinnen!

Vielleicht würden einige Kantianer mir an dieser Stelle widersprechen und behaupten, dass sich das Verhalten sowohl von B als auch von C durchaus allein durch den kategorischen Imperativ moralisch disqualifizieren lässt. Um dies zu zeigen, müssten sie jedoch den kategorischen Imperativ in einer Weise umdeuten bzw. mit zusätzlichen Bedingungen versehen, die mit seinem Wortlaut wie auch mit seiner von Kant selbst gegebenen Erläuterung nicht mehr vereinbar ist. Nicht umsonst spricht Kant ausdrücklich von einem Widerspruch im Willen des Handelnden, auf den der kategorische Imperativ entscheidend abstellt. Ein solcher Widerspruch aber ist C, wie dargelegt, nicht nachzuweisen. Und ein solcher Widerspruch ist B zwar nachzuweisen; er wäre aber offensichtlich ohne moralische Relevanz, wenn man nicht die Institution des Eigentums bereits als legitim voraussetzte.

Es zeigt sich damit schon an diesem Punkt, dass die kategorische Imperativ dem von deutschen Intellektuellen häufig erhobenen Anspruch, das notwendige und hinreichende Prinzip einer jeden Moralbegründung zu sein, nicht genügen kann. Eine andere Frage ist, ob es von Kant inspirierte alternative Formen eines Testprinzips der Unparteilichkeit gibt, die diesem Anspruch eher genügen können. Mit den wichtigsten dieser alternativen Formen, die von Jürgen Habermas bzw. Richard Hare entwickelt wurden, werden wir uns im Folgenden befassen. Zunächst müssen wir uns jedoch anhand eines zweiten von Kant selbst angeführten Beispiels mit einer weiteren Interpretationsmöglichkeit des kategorischen Imperativs auseinandersetzen. (siehe: Hoerster, Norbert, Ethik und Interesse, Reclam, 2003, S. 113)

Somit liegt offenbar das alleinige Gewicht des Diskursprinzips als des Kriteriums für begründete Moralnormen nicht auf der *tatsächlichen*, sondern auf der *hypothetischen* Zustimmung aller Betroffenen im Diskurs, also auf der allgemeinen Zustimmung, die die zur Debatte stehende Norm zwar tatsächlich im Diskurs nicht »findet«, aber gleichwohl im Diskurs »finden könnte«. Die für die praktische Anwendung des Diskursprinzips entscheidende Frage lautet demnach, ob und in welcher Weise reale Individuen jene hypothetische Zustimmung, auf die es ankommt, in nachvollziehbarer Weise ermitteln können. Betrachten wir ein relativ einfaches Beispiel mit nur wenigen Beteiligten.

Ehepaar A möchte sich von seinem ersparten Geld ein Ferienappartement auf Mallorca kaufen. Die beiden Kinder, künstlerisch begabt und mit erfolgreichem Abschluss einer entsprechenden Grundausbildung, haben andere Interessen: Die Tochter möchte für mehrere Jahre eine Schauspielschule in New York besuchen. Der Sohn möchte eine teure Geige aus dem achtzehnten Jahrhundert erwerben. Nur eines der drei Ziele lässt sich aus dem zur Verfügung stehenden Geld verwirklichen. Nach vergeblichen Einigungsversuchen, die nur ansatzweise den Charakter von »Diskursen« trugen, entscheidet die Mutter als Alleinverdienerin der Familie die Angelegenheit im Sinn des Sohnes, der schon immer ihre besondere Zuneigung besaß.

Welches ist in diesem Fall laut Habermas die eigentlich legitime Lösung des Konfliktes? Welches ist die Lösung, die unter Diskursbedingungen, falls diese erfüllt wären, die Zustimmung aller vier Betroffenen »finden könnte«? Nun, die generelle Möglichkeit einer solchen hypothetischen Zustimmung lässt sich offenbar für keine der drei genannten Alternativen ausschließen. ja, man kann sich ohne weiteres vorstellen, dass die vier Beteiligten auch eine ganz andere Lösung »finden könnten«, bei der jeder von seinen ursprünglichen Zielvorstellungen gewisse Abstriche macht.

Wie, so müssen wir uns fragen, soll ein Betroffener in einem solchen Fall, in dem tatsächlich weder ein Diskurs noch ein Konsens zustande kommt, nun aber feststellen, worin die einzig legitime, für alle Betroffenen akzeptable Lösung des bestehenden Konfliktes liegt? Der folgende Gesichtspunkt kommt noch erschwerend hinzu. Damit im vorliegenden Fall die gesuchte Norm tatsächlich als Moralnorm verstanden werden kann, müssen die Beteiligten die Bereitschaft haben, ihre jeweiligen Normvorschläge zur Regelung ihres individuellen Streitfalles auf die Vorschläge von Sozialnormen zu stützen, die unter Verzicht auf Eigennamen an allgemeine Kriterien anknüpfen (siehe oben S. 61 f., Ethik und Interesse). Der Leser möge selber überlegen, wie derartige Kriterien im gegebenen Fall lauten könnten. jedenfalls wird es unvermeidlich sein, dass damit die Zahl der Normbetroffenen stark ansteigt und so das Problem der Ermittlung des gesuchten hypothetischen Konsenses, in den alle diese Betroffenen ja einbezogen werden müssen, noch weitaus schwieriger lösbar wird.

Betrachten wir ein weiteres Beispiel, in dem noch Wichtigeres als die moralische Pflicht von Eltern zur Ausbildung ihrer Kinder auf dem Spiel steht. Nehmen wir an, auf der Intensivstation

einer Privatklinik liegen seit kurzem drei Patienten, die ohne eine baldige Lebertransplantation alle sterben werden: ein dreißigjähriger renommierter Umweltbiologe, eine vierzigjährige Mutter von vier kleinen Kindern und ein fünfzigjähriger mehrfacher Millionär. Chefarzt C hat nur eine Leber zu Transplantationszwecken zur Verfügung. Welchen der drei Patienten soll bzw. darf C durch eine Transplantation retten? Wie lautet jene erkennbar legitime Lösung dieses moralischen Problems, die im Diskurs die Zustimmung sämtlicher vier Betroffenen (gehören zu diesen nicht zumindest noch die jeweiligen Angehörigen?) »finden könnte«? Es wäre schön, wenn Habermas uns für einen derartigen Fall wenigstens die Andeutung einer Antwort gegeben hätte. Mir scheint, dass ohne weiteres jede ebenso gut wie keine der drei Lösungen die von Habermas geforderte Zustimmung aller »finden könnte«. (Ich selber würde, wenn ich C wäre, wohl das Los entscheiden lassen.)

An dieser Stelle muss man sehen, dass Habermas in seiner Darstellung des Diskursprinzips eine äußerst irreführende Formulierung unterläuft, wenn er im Fall des hypothetischen Konsenses darauf abstellt, ob eine bestimmte Norm die Zustimmung der Betroffenen finden »könnte«. Diese Bedingung ist nämlich, wie unsere Beispiele zeigen, offenbar in nicht wenigen Fällen durch ganz unterschiedliche Normen erfüllbar. Sie erweist sich somit in solchen Fällen als viel zu weit, um zu einem eindeutigen Ergebnis zu führen. Habermas hätte eigentlich im Sinne seiner Theorie, die unter der Prämisse steht, dass es in jedem Fall die eine erkennbare, richtige Lösung gibt, formulieren müssen, dass ein hypothetischer Konsens dann vorliegt, wenn unter Diskursbedingungen eine bestimmte Norm die Zustimmung der Betroffenen finden »würde« - und nicht bloß finden »könnte«.

Wenn Habermas tatsächlich die erstgenannte Formulierung gewählt und konsequent vertreten hätte, hätte allerdings auch der oberflächliche Leser wohl bemerkt, dass das Diskursprinzip in der Praxis offenbar weitgehend leer läuft: Der tatsächliche Diskurs mit tatsächlichem Konsens der Betroffenen kommt - jedenfalls bei Sozialnormen - nie zustande. Der Inhalt aber des hypothetischen Konsenses lässt sich häufig gar nicht ermitteln. Was nutzt uns das Ideal eines Konsenses, dessen Inhalt in vielen Fällen kaum einfacher herauszufinden ist als der Inhalt etwa des Willens Gottes?

Es ist allerdings nicht auszuschließen, dass es tatsächlich einige Sozialnormen gibt, zu deren eindeutiger Legitimation das Diskursprinzip in seiner hypothetischen Lesart führt. Ein ideales Beispiel könnte etwa das Verbot der Vergewaltigung von Frauen sein: Wenn jene Männer, die eine Vergewaltigung begehen möchten, mit ihren potentiellen Opfern gewaltfrei diskutierten und sich im Wege des fiktiven Rollentausches in ihre Situation hineinversetzten, dann würden sie wohl zu dem Ergebnis kommen, dass die negative Erfahrung eines Opfers (mit allen Begleitscheinungen und möglichen Folgen) durch die eigene Lustbefriedigung nicht aufgewogen wird. Also würden unter Diskursbedingungen Männer ebenso wie Frauen Vergewaltigungen verboten wissen wollen. Dabei erscheint es legitim, dass hier neben das moralische Verbot auch noch ein

entsprechendes rechtliches Verbot tritt. (Die Begründung rechtlicher Normen unterliegt nach Habermas ebenfalls dem Diskursprinzip.)

Doch selbst dieses Beispiel könnte für die Diskurstheorie zum Problem werden. Nehmen wir einmal an, es gibt in der Gesellschaft zumindest *einen* Mann, der nicht nur aus der Vergewaltigung von Frauen seinerseits Befriedigung gewinnt, sondern der gleichzeitig ein derart perverser Masochist ist, dass er glaubt, er werde sogar in der Rolle der vergewaltigten Frau überwiegend Befriedigung gewinnen. Da Habermas darauf besteht, dass nur ein Konsens ausnahmslos *aller* Betroffenen im Diskurs eine Moralnorm legitimieren kann, könnte hieran jede Begründung des Verbots der Vergewaltigung scheitern. Dies wäre nur dann nicht der Fall, wenn Habermas den geforderten Rollentausch so versteht, dass er nicht nur die vorhandenen Eigenschaften, sondern auch die persönlichen Präferenzen jedes Betroffenen umfasst. (Siehe zu diesem Unterschied ausführlich unten S. 146ff. in Ethik und Interesse) Unter dieser Voraussetzung müsste der betreffende Mann sich nämlich nicht nur als Mann in die Rolle einer *Frau*, sondern auch als Individuum mit seinen eigenen Präferenzen in die Rolle einer anderen Person mit *ihren* eigenen Präferenzen versetzen. Ob Habermas generell mit seiner Forderung nach Rollentausch aber so weit gehen will, lassen seine Ausführungen offen. Er verzichtet leider darauf, auch nur am Beispiel einer einzigen Norm im Einzelnen zu zeigen, wie auf der Grundlage seiner Diskurstheorie ein von sämtlichen Betroffenen geteilter Konsens zustande kommt bzw. zustande kommen würde.

Der Haupteinwand gegen das Diskursprinzip ist jedoch nicht ein Einwand mangelnder Praktikabilität. Dieser Einwand wäre ja auch hinfällig, wenn wir das Diskursprinzip trotz allem einfach deshalb anwenden müssten, weil es, wie Habermas behauptet, im Gegensatz zu allen alternativen Prinzipien oder Methoden eine objektive Moralbegründung zumindest prinzipiell - und in einigen Fällen vielleicht auch tatsächlich - möglich macht. Dass genau dieser Anspruch sich jedoch als nicht einlösbar erweist, macht den Haupteinwand gegen das Diskursprinzip aus.

Nehmen wir an, in einem bestimmten Fall führt der Diskurs tatsächlich zu einem Konsens aller Betroffenen über die Legitimität einer bestimmten Norm. Natürlich ist mit diesem Konsens dann jede normative Meinungsverschiedenheit in der Sache, wie sie zu Beginn des Diskurses vermutlich noch bestand, beigelegt; und das ist sicher gut so. Aber wieso macht der Konsens über eine Norm diese Norm auch schon zu einer Norm, die die Diskurstellnehmer als die einzig legitime, objektiv begründete Norm *erkannt* haben? ja, wieso gibt es im normativen Bereich überhaupt objektive Begründung und Erkenntnis? In anderen Bereichen außerhalb der Moral würden wir normalerweise keineswegs der Meinung sein, dass ein Konsens aller Beteiligten - wie immer er im Einzelnen zustande kommt - der entscheidende Faktor ist, der den Inhalt des Konsenses als Gegenstand einer objektiven Begründung und Erkenntnis ausweist.

Betrachten wir zunächst den deskriptiv-empirischen Bereich, in dem es nach allgemeiner Ansicht ja objektive Begründung und Erkenntnis gibt. Welche Rolle spielt in diesem Bereich der Konsens? Es besteht zum Beispiel allgemeiner Konsens darüber, dass Feuer Wärme erzeugt, und

dass dies so ist, können wir offenbar auch erkennen. Aber besteht diese Erkenntnis etwa in nichts anderem als in dem betreffenden Konsens? Wie ließe sich dann erklären, dass im Prinzip wohl auch ein Robinson auf einer Insel nur auf der Basis seiner eigenen Erfahrung, ohne jeden Konsens mit anderen, zu dieser Erkenntnis gelangen kann? Andererseits ist selbst ein allgemeiner Konsens nicht immer eine Garantie für tatsächliche Erkenntnis. So wissen wir inzwischen, dass etwa das geozentrische Weltbild, das über Jahrhunderte von einem allgemeinen Konsens getragen war, durchaus unzutreffend ist. Konsens ist also offenbar weder eine notwendige noch eine hinreichende Bedingung für das Vorliegen von Erkenntnis. Was immer objektive Begründung und Erkenntnis im deskriptiven Bereich im Einzelnen ausmacht - der Konsens der Diskurstellnehmer ist jedenfalls nicht der ausschlaggebende Faktor.

Betrachten wir als Nächstes den ästhetischen Bereich, der - ebenso wie der moralische Bereich - Bewertungen einer gewissen Art zum Inhalt hat. Nehmen wir an, jemand urteilt, dass Meerschweinchen schöner sind als Ratten oder dass Verona Feldbusch schöner ist als Allee Schwarzer. Und nehmen wir weiter an (was nicht ausgeschlossen erscheint), dass jeder, der überhaupt die betreffenden ästhetischen Vergleiche anstellt, diesen Urteilen zustimmt. Wird der Inhalt dieser Urteile dadurch zum Gegenstand von (ästhetischer) *Erkenntnis*? Worin besteht denn eigentlich die Schönheit oder Hässlichkeit von etwas in der objektiven Wirklichkeit?

Zwar ist ein ästhetisches Urteil nicht notwendig das Ergebnis einer spontanen Reaktion; häufig beruht es auf ganz bestimmten empirischen Eigenschaften, die der Urteilende an dem Gegenstand seines Urteils wahrgenommen hat. Doch diese Eigenschaften - wie etwa der Gesichtsausdruck oder die Proportionen gewisser Körperteile - sind als solche keineswegs *identisch* mit der behaupteten Schönheit; auch besteht zwischen Eigenschaften und Schönheit kein irgendwie gearteter logischer Zusammenhang. Vieles spricht vielmehr dafür, dass das, was wir als Schönheit bezeichnen, nichts anderes als Ausdruck einer bestimmten subjektiven Einstellung ist, die der Urteilende selbst an den Urteilsgegenstand heranträgt und gleichzeitig auf diesen projiziert. Welchen Fehler im *Erkennen* könnte man mir wohl vorwerfen, wenn ich selbst nach sorgfältigstem Studium aller verfügbaren Informationen über Meerschweinchen und Ratten behauptete, Ratten seien die schöneren Tiere?

Statt eines ästhetischen Werturteils können wir ebenso gut ein beliebiges sinnliches Geschmacksurteil als Beispiel wählen. Das Ergebnis ist genau dasselbe. Man betrachte etwa das allgemein geteilte Urteil, dass Rindfleisch schmackhafter und aus diesem Grunde besser sei als Pferdefleisch. Auch hier ist völlig unklar, wie die höhere Geschmacksqualität von etwas durch den bloßen Konsens der Beurteiler schon zum Gegenstand von objektiver Begründung und Erkenntnis werden kann.

Natürlich kann man prinzipiell erkennen, dass die allermeisten (oder vielleicht alle) einschlägig interessierten Menschen Meerschweinchen gegenüber Ratten als schöner und Rindfleisch gegenüber Pferdefleisch

als schmackhafter betrachten und bezeichnen. Dies aber ist in beiden Fällen ein (empirisches) Urteil *über*

vorliegende Bewertungen seitens bestimmter (vielleicht aller) Individuen; es darf mit dem Werturteil selbst

über den betroffenen Gegenstand nicht verwechselt werden.

Ohne Zweifel gibt es wichtige Unterschiede zwischen ästhetischen Urteilen und Geschmacksurteilen auf der einen und handlungsbezogenen Moralurteilen auf der anderen Seite: Wenn einer meiner Nachbarn etwa - im Unterschied zu mir und den meisten Menschen - Katzen hässlich findet, so regt mich das kaum auf. Wenn er jedoch keine Gelegenheit auslässt, die Katzen in der Nachbarschaft zu quälen, so schreite ich ein; denn es berührt unmittelbar mein (altruistisches) Interesse am Wohlergehen dieser Tiere. Moralnormen zeichnen sich, wie wir sahen (S. 63f. in Ethik und Interesse), dadurch aus, dass ihre Vertretung mit dem Wunsch bzw. der Aufforderung nach allgemeiner Zustimmung verbunden ist. Lässt sich aber aus diesem Unterschied zwischen den beiden Arten von Urteilen auch ein Unterschied in ihrem erkenntnistheoretischen Status ableiten? Habermas gibt auf derartige Fragen im Rahmen seiner Theorie der Moralbegründung keine Antwort.

In diesem Zusammenhang kann man auch fragen, woran sich der einzelne Vertreter einer Moralnorm, bevor er in den Diskurs mit anderen eintritt, zum Zweck der eigenen Urteilsbildung eigentlich orientieren soll. Anders als bei Kant, für den subjektive Handlungsziele als Ausgangsdaten in das Testverfahren seines Prinzips der Unparteilichkeit eingehen, bestehen bei Habermas diese Ausgangsdaten (zumindest auch) bereits aus echten - wenngleich noch völlig unbegründeten - Moralurteilen. Könnte dies aber nicht dazu führen, dass ein überzeugter Anhänger der Diskurstheorie vor Beginn des Diskurses gar kein Moralurteil mehr abgeben wird, da er ein *begründetes* Urteil ja erst nach Abschluss des Diskurses abzugeben fähig ist? Und könnte dies nicht dazu führen, dass niemand überhaupt mit dem Diskurs beginnen will, da jeder erst auf die Moralurteile der anderen wartet?

Betrachten wir einen weiteren, viel schwerwiegenderen Einwand. Wieso stellt ausgerechnet ein (tatsächlicher oder hypothetischer) Konsens unter Diskursbedingungen einen für das Individuum A erkennbaren, objektiven Grund zur Zustimmung zu einer bestimmten Moralnormen dar? Richtig ist sicher, dass A im Fall eines zustande gekommenen allgemeinen Konsenses ja auch selber zugestimmt haben muss. Aber wieso macht die Zustimmung aller irgendwie Betroffenen eine Moralnorm zu einer Norm, die nicht nur intersubjektiv, sondern objektiv begründet ist?

Wenn dies der Fall wäre, so hätte A natürlich automatisch Grund, zur Erreichung eines allgemeinen Konsenses über eine Moralnorm in einen Diskurs mit allen anderen einzutreten. Warum aber hat er Grund dazu? Warum ist es rational für A, immer dann, wenn er als Betroffener eine Moralnorm vertreten möchte, die Zustimmung aller anderen Betroffenen zu suchen? Und

selbst wenn dies der Fall sein sollte, warum muss diese Zustimmung dann unbedingt unter Diskursbedingungen zustande kommen?

An diesem Punkt wird noch einmal deutlich, warum die Habermassche Theorie der Moralbegründung auf den ersten Blick durchaus plausibel erscheinen kann: Ist es etwa nicht vernünftig oder rational, praktische Konflikte oder Meinungsverschiedenheiten jeder Art dadurch in Angriff zu nehmen, dass man sich zusammensetzt und eine für alle Betroffenen akzeptable Lösung zu finden sucht?

Natürlich lässt es sich nicht leugnen, dass ein solches Vorgehen für einige oder auch für sämtliche Beteiligten unter gewissen Umständen durchaus rational sein kann. Der Anspruch der Diskurstheorie geht jedoch viel weiter: Sie behauptet, dass das Diskursverfahren *unter allen Umständen der einzig rationale Weg* ist, auf dem das Individuum einer Moralnorm zustimmen kann! Diese Behauptung aber ist bei näherer Überlegung alles andere als überzeugend.

Wir müssen uns in diesem Zusammenhang daran erinnern, dass Diskurse nicht beliebige Diskussionen darstellen, sondern dass Diskurse per definitionem durch Zwanglosigkeit und fiktiven Rollentausch charakterisiert sind. Warum aber soll ich mich bei einer Diskussion oder Verhandlung über den Inhalt einer zur Debatte stehenden Moralnorm unter allen Umständen auf diese beiden Bedingungen einlassen?

Um mit der Bedingung des Rollentausches zu beginnen: Warum soll ich mich bei meiner Entscheidung

für die Vertretung oder Akzeptanz einer bestimmten Norm auch dann in die Rolle irgendeines anderen versetzen, wenn ich weiß, dass ich selber diese Rolle tatsächlich in der Realität nie spielen werde? Kann ein gemeinsamer Konsens nicht unter Umständen ebenso gut wie im Wege eines fiktiven Rollentausches auch dadurch zustande kommen, dass alle Beteiligten unter den Bedingungen ihrer ganz realen Situation einen Kompromiss suchen, von dem jeder Einzelne auf der Basis seiner ureigenen Interessen profitiert (vgl. schon oben S. 75f. in Ethik und Interesse)? Warum ist ein solches Vorgehen weniger rational als das des fiktiven Rollentausches? Sicher wird es nicht in jedem Fall von Erfolg gekrönt sein; dies aber trifft auf das Diskursverfahren, wie wir sahen, ebenfalls zu.

Die Forderung des Rollentausches läuft darauf hinaus, dass man bei der Vertretung von Moralnormen ohne weiteres bereit sein muss, die Interessen aller anderen gleichermaßen wie die eigenen Interessen zu berücksichtigen. Diese Forderung aber ist der Sache nach identisch mit einem ganz bestimmten - wenngleich sehr allgemeinen, im Einzelfall noch ausfüllungsbedürftigen - *Moralprinzip*. Und dieses Moralprinzip wäre von Habermas, bevor er es zur Basis jeglicher Moralbegründung macht, zunächst einmal als solches zu begründen.

Warum ist es beispielsweise per se irrational für einen Unternehmer, wenn er bei Tarifverhandlungen mit der Gewerkschaft das Optimum für sich herauszuholen sucht? Warum ist es irrational für eine weibliche Schönheit, den reichen Geschäftsmann, der sie unter allen Umständen heiraten

möchte, finanziell auszubeuten? Ist es nicht eine Form der Mogelei, die Forderung des Rollentausches einfach zum Verfahrensprinzip einer objektiven Moralbegründung zu erklären? Selbst jemand, der aus einer altruistischen Einstellung heraus sich mit dieser Forderung identifizieren kann und deshalb den Rollentausch in jedem Einzelfall auch praktiziert, hat deshalb noch keinen Grund, für die Ergebnisse dieses Vorgehens Erkenntnis oder objektive Begründung zu beanspruchen.

Entsprechendes gilt für das Diskurserfordernis der Zwanglosigkeit. In der Tat kann die zu einer *Normakzeptanz* führende Zustimmung nur zwanglos geleistet werden, da die Normakzeptanz als innere Haltung begriffsnotwendig Freiwilligkeit voraussetzt (siehe oben S. 55 in Ethik und Interesse). Warum aber soll ein *Normvertreter* eine derart verstandene Normakzeptanz durch jeden beliebigen Normadressaten unter allen Umständen als Ziel verfolgen? Zwar ist die von ihm gewollte Normbefolgung normalerweise besser gewährleistet, wenn sie mit einer Normakzeptanz verbunden ist. Aber es kann Konstellationen geben, in denen er sich die Normakzeptanz seiner Mitmenschen durch zu große Abstriche von seinen Wünschen hinsichtlich des *Inhalts* der betreffenden Norm erkaufen müsste. Warum soll er selbst dann einen inhaltlichen Kompromiss eingehen, wenn er seine Ziele unter Androhung von Zwang uneingeschränkt erreichen kann?

An dieser Stelle wird der eine oder andere Leser vielleicht mit Empörung reagieren: Ist die Androhung von Zwang denn ein legitimes Mittel zur Durchsetzung aller möglichen individuellen Ziele oder Moralvorstellungen? Ist die wichtigste aller begründeten Moralnormen nicht die Forderung nach einem *gewaltfreien* Zusammenleben? Meine Antwort hierauf lautet: Das mag durchaus zutreffen; aber - und dies ist auch hier wieder der entscheidende Punkt - diese moralische Forderung nach Gewaltfreiheit darf der Ethiker nicht einfach voraussetzen, sondern muss sie, wie alle anderen Moralnormen auch, zunächst als begründet erweisen. Auch hier ergibt sich erneut der Verdacht: Die Diskurstheorie setzt einfach (und zwar als objektiv begründet) voraus, wofür sie gar keine Begründung - weder eine objektive noch eine (inter)subjektive Begründung - bietet.

Die Forderung nach Gewaltfreiheit führt uns in der Tat zum Kern jeder möglichen Diskurstheorie der Normbegründung. Ohne diese Forderung ist nämlich nicht einmal einzusehen, warum man bei der Vertretung von Moralnormen unter allen Umständen auch nur *irgendwelche* Diskussionen oder Verhandlungen mit anderen führen soll. Warum soll derjenige, der selber beispielsweise nicht über die rhetorischen Fähigkeiten eines Jürgen Habermas verfügt, dafür aber gewisse körperliche Vorzüge besitzt, nicht unmittelbar mit den Fäusten oder ähnlichen Waffen die Befolgung der von ihm vertretenen Moralnormen zu erreichen suchen? Auch im Fall dieses extremen Szenariums kann die Antwort letztlich wiederum nur in einem Moralprinzip liegen, das die Diskurstheorie ihrerseits offenbar immer schon voraussetzt. Es hat den Anschein, dass auch die Diskurstheorie der Moralbegründung, ähnlich wie Kants kategorischer Imperativ, begründungstheoretisch letztlich in der Luft hängt.

An diesem entscheidenden Punkt der Auseinandersetzung ist jedoch einzuräumen: Habermas hat das hier zur Debatte stehende Problem, wie die Diskurstheorie ihrerseits zu begründen sei, durchaus gesehen und auch zu lösen versucht. Er wählt zu diesem Zweck einen im Prinzip ähnlichen Weg wie Kant. Wie laut Kant der kategorische Imperativ unserem alltäglichen Moralverständnis tatsächlich zugrunde liegt, so trifft dies laut Habermas in entsprechender Weise auf das Diskursprinzip zu: Wenn wir überhaupt an unserer Alltagspraxis des moralischen Urteilens festhalten wollen, dann geht dies nur auf dem Wege des von unseren subjektiven Interessen unabhängigen Diskursprinzips. Habermas versucht in diesem Zusammenhang ausdrücklich, eine gewisse theoretische Begründung pragmatischer Natur für das Diskursprinzip zu geben. Diese Begründung ist höchst interessant und wirft ein bezeichnendes Licht auf Habermas' gesamte Moraltheorie.

Die Begründung ist im Wesentlichen diese: Das Diskursprinzip ist nicht selber eine Moralnorm; es lässt sich auch nicht, wie oben von mir eingefordert, in irgendeiner Weise auf eine oder mehrere Moralnormen mit bestimmtem Inhalt zurückführen. Es ist und bleibt ein oberstes *Verfabrensprinzip*, das nichts anderem als der *Auffindung* von (insoweit objektiv begründeten) Moralnormen dient. Ein oberstes Verfahrensprinzip aber lässt sich als solches schon begriffsnotwendig nicht weiter ableiten oder deduktiv begründen - erst recht nicht mithilfe irgendwelcher inhaltlicher Normen, deren Legitimität voraussetzungsgemäß ja allein auf seiner eigenen Anwendung beruhen kann.

All das schließt laut Habermas aber nicht notwendig aus, dass eine gewisse pragmatische »Begründung« für das betreffende Verfahrensprinzip möglich ist. Und zwar kann eine solche Begründung darin liegen, dass wir Menschen aus lebenspraktischen Zwängen heraus im Alltag gar nicht anders können, als das betreffende Verfahrensprinzip zu befolgen. Als Beispiel hierfür nennt Habermas das Verfahrensprinzip der Induktion zur Gewinnung empirischer Erkenntnis, ohne dessen Befolgung wir im Alltag wie in der Wissenschaft offenbar ganz orientierungslos dastünden.

Zu diesem generellen Ansatz einer Begründung von Verfahrensprinzipien zur Gewinnung von Erkenntnis wäre in grundsätzlicher Hinsicht sicher mehr zu sagen (was Habermas im Übrigen auch tut). Auch wenn man diesen Ansatz im Prinzip für überzeugend hält, muss man sich dennoch die Frage stellen, wie leistungskräftig er speziell im Fall des Diskursprinzips und seines Anspruchs der Moralbegründung ist. Habermas stellt in diesem Zusammenhang die folgenden Behauptungen auf.

Die Befolgung des Diskursprinzips bei der Vertretung von Moralnormen sei in der Lebenspraxis ausgezeichnet durch ihre »*Alternativenlosigkeit*«. <sup>5</sup> Die einzige - theoretisch denkbare, im wirklichen Leben aber von niemandem praktizierte - Alternative sei die Haltung des konsequenten Skeptikers, der »durch sein Verhalten seine Mitgliedschaft in der Gemeinschaft derer, die ar-

---

<sup>5</sup> 16 Habermas (Anm. 1), S. 105.

gumentieren, aufkündigt«. Durch eine solche »Argumentationsverweigerung« verleugne der Skeptiker aber »die Sittlichkeit der Lebensverhältnisse, in denen er sich sozusagen tagsüber aufhält«. Wenn der Skeptiker mit dieser denkmöglichen Alternative in der Praxis wirklich Ernst machte, »müßte er sich in den Selbstmord oder in eine schwere Geisteskrankheit flüchten«<sup>6</sup> Mit anderen Worten: jeder, der die Möglichkeit, im Diskurs moralische Erkenntnis zu gewinnen, nicht nur als Theoretiker leugnet, sondern seine theoretische Überzeugung auch konsequent im praktischen Leben umsetzt, muss unweigerlich im völligen Ruin enden.

Aufgabe der philosophischen Ethik in Form der Diskurstheorie ist es laut Habermas unter diesen Umständen, die unverbildet kognitivistischen »Alltagsintuitionen« des Durchschnittsmenschen »gegenüber den Verwirrungen«, die der Moralskeptiker »Im Bewußtsein der Gebildeten angerichtet hat«, wieder in ihr Recht zu setzen. Die Notwendigkeit dieser Aufgabe sei auch daraus zu ersehen, dass ~>der Wertskeptizismus und der Rechtspositivismus«, die sich »als Professionsideologien festgesetzt haben und über das Bildungssystem ins Alltagsbewußtsein eingedrungen sind«, unter gewissen Umständen sogar dazu beitragen könnten, »die vom Bildungsskeptizismus erfaßten Akademikerschichten moralisch zu entwaffnen«.

Diese zur Stützung der Diskurstheorie vorgebrachten Behauptungen erscheinen in mehr als einer Hinsicht nahezu grotesk. Zunächst einmal: Trifft es wirklich zu, dass der Durchschnittsmensch, sofern er nicht als Gebildeter von den Lehren der Skeptiker verdorben bzw. verwirrt ist, im Alltagsleben von der Möglichkeit moralischer Erkenntnis als selbstverständlich ausgeht? Glauben die allermeisten Zeitgenossen, die über die Medien die gewaltigen moralischen Meinungsunterschiede in unserer heutigen Welt zur Kenntnis nehmen, tatsächlich daran, dass man »erkennen« kann, welche der rivalisierenden Meinungen jeweils die »objektiv richtige« ist?

Hält der Normalbürger in unserer Gesellschaft es beispielsweise wirklich für eine Sache der ~>Erkenntnis«, dass man Homosexuelle oder Ehebrecher nicht etwa steinigen oder überhaupt bestrafen soll, sondern dass sie - sofern sie als Prominente nur das richtige Gespür dafür besitzen, bei welcher Gelegenheit man sich in der modernen Spaßgesellschaft outet - dafür mit einem Bonus auszuzeichnen sind? Glaubt der Normalbürger wirklich zu »erkennen«, welches System der Besteuerung die so genannte »soziale Gerechtigkeit« erfordert? ja, mehr noch: Glaubt der Normalbürger überdies sogar, dass die betreffende »Erkenntnis« sich auf keinem anderen Weg als gerade dem des Diskursverfahrens für jedermann gewinnen lässt? Folgen jene weltweit überaus zahlreichen Menschen, für die die Moral mit der Religion sehr eng verknüpft ist, in ihrer alltäglichen Praxis der Moralbegründung etwa dem Erkenntnisverfahren der Diskurstheorie?

Wenn man das Moralverständnis etwa der gewöhnlichen Menschen im Abendland als empirisches Faktum unvoreingenommen zur Kenntnis nimmt, so dürfte man zu folgendem Ergebnis kommen: In diesem Verständnis spiegeln sich auf der Ebene des Laien weitgehend solche Grund-

---

<sup>6</sup> 17 Habermas (Anm. 1), S. 109

positionen wider, wie sie professionelle Moralphilosophen und Moraltheologen seit langem ausdrücklich vertreten - vom Streit zwischen Platon und den Sophisten bis hin zum Streit zwischen modernen Vernunftrechtlern oder Schöpfungstheologen und Empiristen (vgl. schon oben S. 91 in Ethik und Interesse). Der von Habermas erhobene Anspruch, sein Diskursverfahren liege tatsächlich dem alltäglichen Moralverständnis von praktisch jedermann zugrunde und spiele in der Alltagsmoral der Menschen eine »äquivalente Rolle« wie das Induktionsverfahren im Bereich der Tatsachenerkenntnis,<sup>7</sup> ist abwegig. Menschen, die sich zum Zweck der Gewinnung von Tatsachenerkenntnis im Alltag nicht - zumindest auch - des Induktionsverfahrens bedienen, sind bislang nirgendwo bekannt geworden. Solche Individuen müssten sich wohl tatsächlich »in den Selbstmord oder in eine schwere Geisteskrankheit flüchten«. Gleiches jedoch von Menschen zu behaupten, die einer anderen Sichtweise der Moralbegründung anhängen, als sie der Diskurstheorie zugrunde liegt, ist reines Wunschenken.

Nach alledem muss Habermas' pragmatische Form der Rechtfertigung für sein Diskursverfahren der Moralbegründung als gescheitert angesehen werden. Solange Habermas keine andere Rechtfertigung für dieses Verfahren als einziges Verfahren einer, wie er behauptet, objektiven Moralbegründung vorlegt, haben wir allen Grund, an unserem Urteil, dass die Diskurstheorie gewisse inhaltliche Moralnormen in unbegründeter Form voraussetzt, um sie dann als Basis einer angeblichen Moralerkenntnis zu verwerten, festzuhalten. Das von Kant sehr offen angesprochene, wenngleich für unlösbar erklärte Problem, wie die Vernunft als solche, ohne jede Triebfeder eines real vorhandenen Interesses, irgendein Verhalten als gesollt erweisen kann (siehe S. 119 in Ethik und Interesse), wird durch diese Zirkularität des Vorgehens zwar für den oberflächlichen Leser wirkungsvoll kaschiert, einer Lösung jedoch nicht näher gebracht. Demgegenüber lässt sich, wie wir im Einzelnen noch sehen werden, auf dem Boden einer *interessensfundierten* Sichtweise der Moralbegründung - entgegen der Annahme von Kant und Habermas - der kategorische Sollensanspruch des moralischen Alltags durchaus verständlich machen.

### **Textnachweis:**

**Horster, Norbert, Ethik und Interesse, , Reclam, 2003, S. 122-143**

---

<sup>7</sup> 19 Habermas (An-. 1), S. 73.