Überlegungen zur Diskursethik von Jürgen Habermas

Autor(en): **Weisshaupt, Brigitte**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **44 (1985)**

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-883119

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 44/1985

BRIGITTE WEISSHAUPT

Überlegungen zur Diskursethik von Jürgen Habermas

Meine nachfolgenden Ausführungen beschäftigen sich mit dem universalistischen Ansatz zu einer Diskursethik von Jürgen Habermas. Dabei übernehme ich im ersten darstellenden Teil die Terminologie von Habermas. Ich halte es im Prinzip für möglich, durch die Ausprägung dieser Philosophie hindurch ihre Leistung und ihr Manko aufzuzeigen, sowohl was ihre Thematik, als auch was ihre Methodik anbelangt.

Den Begriff «Diskurs» gebrauche ich zunächst relativ weit gefasst für philosophische (rationale, logische) Argumentation. Davon abgrenzen liesse sich der Diskursbegriff eines Teiles der französischen Gegenwartsphilosophie, etwa im Foucault-Kreis, bei Lacan, Derrida, Luce Irigaray und einigen anderen.

Vor einiger Zeit hat Herbert Schnädelbach eine «Typologie der Diskurse» vorgeschlagen[1], auch in der Absicht, die Implikationen und Ziele eines philosophischen Gespräches besser sichtbar zu machen. Er unterscheidet *deskriptive* von *normativen* und *explikativen* Diskursen. Danach gesehen, bewege ich mich im folgenden explikativ auf den normativen Diskurs von Habermas zu, d.h. ich diskutiere in einem Diskurs den «Diskurs» von Habermas.

Mit dem Begriff «*Wert*» meine ich *die inhaltlich bestimmte und selbstverständliche* Geltung von Ansprüchen, die im wesentlichen in der (alltäglichen) Lebenswelt und ihrer Sittlichkeit situiert sind und darin u.U. auch ihre traditionale Genese gehabt haben und haben. Demgegenüber sind «Normen» bereits das Produkt von «normativen Diskursen», in welchen Massstäbe und Kriterien in reflexiver Einstellung erörtert und hiermit allererst als Normen legitimiert werden. Die Diskursebene, auf der Normen erörtert und legitimiert werden, ist, im Unterschied zur *Lebenssphäre der Sittlichkeit, die Sphäre der Moralität*. Die Diskursebene der moralischen Argumentation (Moralität) steht in Distanz zur Lebenswelt, wo kulturelle Selbstverständlichkeiten mora-

[1] Herbert Schnädelbach, Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie, Frankfurt a.M. 1977.

Korrespondenzadresse: Dr. Brigitte Weisshaupt, Rütistrasse 37, CH-8044 Zürich

lischer, kognitiver und expressiver Herkunft ineinander verwoben sind, und die wir als Sphäre der Sittlichkeit bestimmen können (vgl. R224)[2].

Die Philosophen beschäftigen sich heute wieder bevorzugt mit ethischen Fragen. Dies geschieht unter verschiedenen Titeln. Zu fragen ist, warum auch in Deutschland die Ethik wieder zu einem Hauptthema der Philosophie geworden ist, nachdem sie längere Zeit wie ausgeblendet erschien. Vielleicht ist dies die philosophische Reaktion auf jenen Folgebericht von «Global 2000»: «Es ist Zeit zu handeln»[3]. Für die Philosophen mag das heissen: Es ist Zeit, intensiver über das Handeln nachzu*denken;* beispielsweise im Rahmen einer «Diskursethik». Ob dies genügt, wenn *gehandelt* werden sollte, wenn Leute verzweifelt fragen, was zu *tun* ist, bleibe dahingestellt.

Unter dem Titel «Diskursethik» hat Jürgen Habermas ein Programm zur Begründung einer Ethik vorgelegt.

Bei Jürgen Habermas geschieht dies entlang einer Bewertung kognitivistischer Ethikansätze, «die in dem einen oder anderen Sinne an der ‹Wahrheitsfähigkeit praktischer Fragen› festhalten» (M53)[4]. Alle diese Ansätze «treffen sich in der Absicht, die Bedingungen für eine unparteiliche, allein auf Gründe gestützte Beurteilung praktischer Fragen zu analysieren» (M53f.). Am erfolgversprechendsten beurteilt Habermas seinen eigenen Ansatz der Diskursethik (M54), der als Versuch verstanden werden kann, «die Ethik in der Form einer Logik der moralischen Argumentation zu begründen» (M67).

Ich möchte hier nicht diesen Begründungsversuch von Habermas im einzelnen nachvollziehen, sondern vielmehr einige Positionen in diesem Versuch erörtern.

Gewiss ist von den «Begründungsproblemen» der hochreflektierten abstrakten Ethikdiskurse bis hin zu «Ratschlägen für das richtige Handeln in der Lebenswelt» ein weiter Weg zurückzulegen. Die Frage ist allerdings, ob dieser Weg von der Theorie her überhaupt zurückgelegt wird, ob die Erörterung der Begründungsproblematik hilfreich auf die konkret Handelnden zukommt.

Habermas selbst nimmt hier den Einwand eines möglichen Skeptikers auf, der behauptet, mit der Diskursethik sei für das eigentliche Anliegen der philosophischen Ethik nicht viel gewonnen, weil die Diskursethik nur einen leeren, in den praktischen Auswirkungen sogar verhängnisvollen Formalismus an-

[2] Jürgen Habermas, Über Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebensform rational? in: Rationalität, hg. von H. Schnädelbach, stw 449, Frankfurt a.M. 1984, S. 218–235 (im folgenden abgekürzt: R).

[3] Global Future, Es ist Zeit zu handeln (Global 2000: Die Fortschreibung des Berichts an den Präsidenten), Freiburg i.Br. 1981 (Washington 1981).

[4] Jürgen Habermas: Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, stw 422, Frankfurt a.M. 1983 (im folgenden abgekürzt: M).

biete (M108). Der Skeptiker zieht damit den Sinn einer formalistischen Ethik radikal in Zweifel (vgl. M112).

Den Formalismusverdacht – den er selbst hypothetisch aufgeworfen hat – versucht Habermas dadurch zu entkräften, dass er die handlungstheoretischen Grundlagen der Diskursethik deutlich macht. Sein diskursethisches Programm basiert auf zwei Grundsätzen:

- auf dem «Universalisierungsgrundsatz» (U) und auf
- dem «diskursethischen Grundatz» (D).

1. Der *Universalisierungsgrundsatz* (U) besagt, dass jede gültige Norm der Bedingung genügen muss, «dass die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen *jedes* Einzelnen voraussichtlich ergeben, von *allen* Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können» (R219).

2. Der diskursethische Grundsatz (D) legt für die Diskursethik folgendes Prinzip fest: «Der Diskursethik zufolge darf eine Norm nur dann Geltung beanspruchen, wenn alle von ihr möglicherweise Betroffenen als *Teilnehmer eines praktischen Diskurses* Einverständnis darüber erzielen (bzw. erzielen würden), dass diese Norm gilt.» (M76)

In der knapperen Formulierung lautet dieser Grundsatz (D):

«Jede gültige Norm müsste die Zustimmung aller Betroffenen, wenn diese nur an einem praktischen Diskurs teilnehmen würden, finden können.» (R219)

Der Universalisierungsgrundsatz wird von Habermas als eine Argumentationsregel verstanden, die Einverständnis in praktischen Diskursen immer dann möglich machen soll, wenn Materien im gleichmässigen Interesse aller geregelt werden können (M76). Vorausgesetzt ist hierbei, dass die Wahl von Normen *begründet* werden kann. Erforderlich für das Einverständnis, dass eine Norm gilt, ist die *reale* Durchführung des Diskurses, damit die am intersubjektiven Verständigungsprozess Beteiligten *wissen* können, «dass sie sich gemeinsam von etwas überzeugt haben» (M77).

Mit seiner Fassung des diskursethischen Grundsatzes will Habermas eine monologische Anwendung ausschliessen. Niemand kann alleine den Versuch der Rechtfertigung von Grundnormen unternehmen. Der Grundsatz enthält die *Perspektive* auf *real* zwischen Diskursteilnehmern durchzuführende Argumentation (M76).

Zusammenfassend gilt von der Diskursethik: Sie steht und fällt «mit den beiden Annahmen, dass (a) normative Geltungsansprüche einen kognitiven Sinn haben und *wie* Wahrheitsansprüche behandelt werden können, und dass (b) die Begründung von Normen und Geboten die Durchführung eines realen

Diskurses verlangt und *letztlich* nicht monologisch, in der Form einer im Geiste hypothetisch durchgespielten Argumentation möglich ist» (M78).

An den Positionen all derjenigen, die nicht in den Diskurs einzutreten bereit sind, wird deutlich, wie elementar die Diskursethik ansetzt: So ist z.B. der Skeptiker, der sich nicht mehr auf den Diskurs einlassen will, der einen allgemeinen Horizont universeller Normen bezweifelt, trotz allem in gewisser Weise Teil der Diskursgemeinschaft, denn die sogenannte schweigende Mehrheit[5] gehört auch zur Diskursgemeinschaft. Wer keine Geltungsansprüche mehr artikuliert, um nicht bei Selbstwidersprüchen[6] ertappt zu werden, gehört dennoch der Gemeinschaft der Lebenswelt an, teilt eine soziokulturelle Lebensform mit anderen, ist in Zusammenhängen kommunikativen Handelns aufgewachsen und hat darin sein Leben reproduziert (M110). Er könne, «mit einem Wort, Moralität verleugnen, aber nicht die Sittlichkeit der Lebensverhältnisse, in denen er sich sozusagen tagsüber» aufhalte. Ein Aussteigen aus der Alltagspraxis, die ja- und nein-Entscheide verlangt, d.h. aus dem kommunikativen Handeln, ist nach Habermas «nicht einmal als eine fiktive Versuchsanordnung vorstellbar» (M110).

Alles weitere folgt daraus von selbst: alle kommunikativ handelnden Subjekte orientieren sich in jeder soziokulturellen Lebensform auch im Blick auf künftiges Handeln an assertorischen und normativen Geltungsansprüchen und sind in diesem Sinne aktiv am Weiterleben dieser Geltungsansprüche beteiligt. «Auch der konsequente Aussteiger kann aus der Alltagspraxis nicht aussteigen; deren Präsuppositionen bleibt er verhaftet – und diese wiederum sind – mindestens teilweise – identisch mit den Voraussetzungen von Argumentation überhaupt» (M110).

Anders gesagt: Der Alltagspraxis kann ich mich nicht entziehen. Diese ist aber als kommunikatives Handeln aufzufassen. Ein Nicht-Kommunizieren ist darin im strengen Sinne nicht möglich. Ich bin also ebenfalls in kommunikatives Handeln unentrinnbar eingebunden. Nun ist nach Habermas jedes kommunikative Handeln – zumindest implizit – auf eine Fortsetzung mit argumentativen Mitteln hin angelegt. Das heisst, nonverbale Kommunikation ist auf verbale, und diese auf argumentative Kommunikation angelegt. Die mögliche «Fortsetzung mit argumentativen Mitteln» gehört also in jeder Lebenswelt zur jeweiligen Alltagspraxis. Der Alltagspraxis kann ich mich – wie gesagt – nicht entziehen, also im Prinzip auch nicht der in ihrem kommunikativen Handeln mitangelegten argumentierenden Verständigung, woran moralische Diskurse anschliessen.

[5] Z.B.: der Skeptiker, der zum Reden zu Faule, zu Ungebildete, am Zugang zu den Medien Gehinderte, usw.

[6] Zum «performativen Widerspruch» vgl. M, S.89–93.

Normative Aussagen können nicht im gleichen Sinne «wahr» oder «falsch» sein wie deskriptive Aussagen. Habermas spricht von einem «wahrheits-analogen Geltungsanspruch», den normative Aussagen erheben. Sie assimilieren sich auch nicht an theoretische Aussagen über Tatsachen und erheben nicht in gleicher Weise wie diese einen Wahrheitsanspruch.

Sie implizieren einen «Anspruch auf *allgemeine* Geltung», der nicht auf objektive Wahrheit, sondern auf *«normative Richtigkeit»* ausgerichtet ist. Durch normative Richtigkeit ist eine moralische Norm dann ausgezeichnet, wenn sie «für alle zurechnungsfähigen» Akteure überhaupt Geltung hat. Diese Geltung haben moralische Normen nicht a priori, sie muss vielmehr erzeugt werden. Sie wird eingelöst in einem diskursiven Verfahren, einer «Prozedur», dem «praktischen Diskurs». Der praktische Diskurs hat nicht primär den Zweck, selber Normen (Inhalte) hervorzubringen. Er dient (nur) dem Gültigkeitsnachweis problematisch gewordener Normen bzw. fungiert als Legitimierungsverfahren für ‹vorgeschlagene› oder «hypothetisch erwogene Normen» (M113).

Die «Diskursethik», die auf den moralischen Diskurs Bezug nimmt, ist *formal,* aber nur in einem bestimmten Sinn. Sie ist formal insofern, als der *Prozess* oder die «Prozedur» der diskursiven «Einlösung von normativen Geltungsansprüchen» ihr Thema ist, und nicht die Setzung inhaltlicher Orientierungen. Das heisst aber nicht, dass der praktische Diskurs, den die Diskursethik reflektiert, von Inhalten absieht. Der Diskurs muss sich allerdings Inhalte «geben lassen», zum Beispiel im Sinne von in der Lebenswelt fragwürdig gewordenen Normen. Ohne diese einen moralischen Diskurs führen zu wollen, wäre nach Habermas «witzlos» (M113). «Formal» ist der Diskurs – und damit für Habermas die Diskursethik – also sicher «nicht im Sinne der Abstraktion von Inhalten». Auf diese ist der Diskurs ja gerade angewiesen. «Freilich werden», so Habermas, «diese Inhalte im Diskurs so bearbeitet, dass partikulare Wertgesichtspunkte als nicht konsensfähig am Ende herausfallen» (M113). Erst durch die *Bearbeitung* von Inhalten, d.h. hier von möglichen Normen und Werten, wird ein Teil von ihnen zu partikularen, für deren Gültigkeit kein allgemeiner Konsens gefunden werden kann. Ein einschneidendes Selektionsverfahren wird durchgeführt, bei dem am Ende nur noch verallgemeinerungsfähige Normen, mit anderen Worten, «streng normative Aussagen» (M113) übrigbleiben. Habermas formuliert erklärend: «Wenn wir praktische Fragen als Fragen des ‹guten Lebens› definieren, die sich jeweils auf das Ganze einer partikularen Lebensform oder auf das Ganze einer individuellen Lebensgeschichte beziehen, ist der ethische Formalismus in der Tat einschneidend: der Universalisierungsgrundsatz funktioniert wie ein Messer, das einen Schnitt legt zwischen ‹das Gute› und ‹das Gerechte›, zwischen evaluative und streng normative Aussagen» (M113). Partikulare Werte können,

wenn sie in der Lebenswelt problematisch geworden sind, aus der kommunikativen Alltagspraxis herausgehoben und in reflexiver Einstellung distanziert werden. Habermas sagt, sie werden «moralisiert»; d.h. sie werden quasi objektiviert und damit diskutierbar. Sie werden einem moralischen Diskurs zugänglich und können so quasi wie Sachverhalte behandelt werden. Das heisst, sie werden als ‹Sachverhalte› angesehen, die gelten können oder auch nicht. Im Diskurs werden sie daraufhin überprüft, ob sie gelten sollen oder nicht. Um das entscheiden zu können, bedarf es eines Prinzips, durch das die Soll-Geltung entschieden werden kann. Da ein allgemeiner Konsens erzielt werden soll, muss das geforderte Prinzip einen hohen Abstraktionsgrad aufweisen. Habermas gibt ihm die Form des bereits genannten Universalisierungsgrundsatzes. Dadurch soll die zwanglose Akzeptanz des in Diskussion stehenden strittigen ‹Sachverhaltes› möglich werden, oder aber seine Akzeptanz auf der Basis eines hergestellten Konsenses unterbleiben (R219).

Wenn Ethik, und auch eine Diskursethik, zur Lösung praktischer Fragen beitragen bzw. eine Lösung sogar ermöglichen soll, dann kann sie das nur in einem sehr eingeschränkten Sinne. Sie vermag eben nur zur Lösung von solchen praktischen Fragen beizutragen, die sie selber so «bearbeitet» hat, dass es praktische Fragen der Art sind, «die rational, und zwar mit der Aussicht auf Konsens erörtert werden können» (M114).

Dieser «ethische Formalismus» hat demnach nicht mehr allzu viel mit Fragen nach dem ‹guten Leben› zu tun. Nicht eine mögliche «Präferenz von Werten» ist sein Thema, sondern die «Sollgeltung von Handlungsnormen» (M114). Dennoch ist die *Anwendung* von Handlungsnormen der *konkrete Sinn* auch von universalistischen Moralen. Das sieht auch Habermas. Zwar verhält es sich mit dem diskursethischen Grundsatz wie allgemein mit anderen «Prinzipien», nämlich so, dass dieser Grundsatz die Probleme der eigenen Anwendung nicht selber regeln kann (M114); die Anwendung muss jedoch möglich sein, soll nicht das ganze Unterfangen eine intellektuelle Spielerei auf schwindelerregendem Abstraktionsniveau bleiben.

Die Anwendung nun verlangt nach Anwendungs*weisen,* nach Regeln. Das diskursethische Prinzip, d.h. die praktische Vernunft, kann – wie gesagt – diese nicht selber liefern; also wird nach einem «*Vermögen*» (M114) gefahndet, das die Anwendung zu regeln vermag und dabei nicht selbst wieder Diskursregeln untersteht, und das zudem «der diskursethisch angelegten praktischen Vernunft vorgeordnet ist» (M114).

Das gesuchte Vermögen ist «*eine praktische Klugheit*», die das Manko der normbegründenden, aber impliziter Anwendungsregeln entbehrenden Diskursethik wettmacht. Durch diese, woher auch immer stammende, und wo auch immer situierte praktische Klugheit, soll der universale diskursethische

Grundsatz in eine jeweilige Lebenswelt vermittelt werden[7]. Dann kann aber, so Habermas wörtlich, «der diskursethische Grundsatz nur unter Inanspruchnahme eines Vermögens wirksam werden, welches ihn in die Provinzialität eines bestimmten geschichtlichen Horizontes zurückholt» (M114)[8].

Habermas spricht also von einem ‹Zurückholen› des diskursethischen Grundsatzes «in die Provinzialität eines *bestimmten* geschichtlichen Horizontes». Damit taucht eine besondere Schwierigkeit für universalistische Moralen auf. Diese können offenbar *nicht in beliebige* Lebenswelten vermittelt werden. Lebenswelten, in die allgemeine moralische Einsichten Zugang finden können, müssen selbst wieder gewisse «notwendige Bedingungen» (M119) erfüllen. Sie müssen Lebensformen aufweisen, die schon weitgehend «rationalisiert» sind. «Universalistische Moralen sind auf Lebensformen angewiesen, die ihrerseits soweit ‹rationalisiert› sind, dass sie die kluge Applikation allgemeiner moralischer Einsichten ermöglichen und Motivationen für die Umsetzung von Einsichten in moralisches Handeln fördern» (M119).

Hier stellen sich aber bestimmte Fragen:

1. Wie kommt es zur «Rationalisierung» von Lebensformen? Und wie können Rationalisierungsprozesse aufgewiesen werden?

2. Wie steht es mit Lebenswelten, die nicht oder noch nicht ‹rationalisierte› Lebensformen aufweisen? Bleibt ihre Rationalisierung

a) dem dunklen Gang der Geschichte überlassen, oder können sie

b) rationalisiert werden durch bestimmte Aktivitäten; und wenn das der Fall ist, wie geschieht dies?

3. Wenn die Rationalisierung nicht programmatisch anzugehen ist, bleibt dann das Programm einer universalistischen Ethik auch in dem pragmatisch eingeschränkten Sinn einer Habermasschen Diskursethik nicht ein lebensweltfremdes Unterfangen?

4. Und ist nicht, unter *Gesichtspunkten einer Option zur Bewahrung von unterschiedlichen* Lebenswelten und Kulturen, eine universalistische Moral, die rationalisierte Lebensformen notwendig voraussetzt, eine eher zu vermeidende Prozedur?

[7] Ich spreche hier mit voller Absicht von «Vermittlung», obwohl Habermas von Anwendung redet. Die eben nicht dialektische Denkweise von Habermas, auch da, wo m.E. dialektisches Denken das einzig noch mögliche ist, drückt sich weitgehend auch in seinem Sprachgebrauch aus (vgl. aber R, S.231).

[8] Die Einführung der «praktischen Klugheit» erinnert an Aristoteles und in diesem Zusammenhang, dem Schema nach, sehr an die Kantische Einführung der «transzendentalen Einbildungskraft» in der Fassung A der «Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe» in der K.d.r.V.

Teilweise könnte man diese Fragen mit Habermas selber beantworten. Das müsste durchgeführt werden, um eventuell bleibende Lücken sichtbar zu machen. Das will und kann ich hier aber nicht tun. Vielmehr möchte ich meinerseits einige Überlegungen anschliessen, die die Fragen vertiefen sollen.

1. Habermas ist der Meinung, dass es genügend Beispiele gibt, die belegen, dass die Anwendung von *Prinzipien* entwicklungslogisch fortschreitet.

Wenn es, wie er meint, zutreffen sollte, dass z.B. die «Geschichte der Grundrechte in den modernen Verfassungsstaaten» «eine Fülle von Beispielen» dafür liefert, dass die «Anwendungen von Prinzipien ... keineswegs von Situation zu Situation schwanken, sondern einen *gerichteten Verlauf* nehmen» (M115), dann muss dem entgegengehalten werden, dass die Anwendung verschiedener Grundrechte, was ihre praktische Relevanz etwa für die Stellung der Frauen oder vieler Minderheiten, und für die grosse Masse der in der ‹dritten Welt› Lebenden und deren aller Selbstbestimmung, eher selten einen ‹gerichteten Verlauf› nimmt.

Erst recht zeigen sich aus der reflexiven Perspektive einer Frau beim diskursethischen Verfahren der Normenbegründung massive Inkonsistenzen: Frauen sind in der Regel nicht an solchen «Verfahren» beteiligt. Die «diskursethisch angelegte praktische Vernunft» schliesst Frauen überall da aus entsprechenden Diskursen aus, wo Frauen per definitionem in der Geschichte nicht als Vernunftwesen anerkannt werden. Und die verschiedenen Bereiche der heutigen Lebenswelt, gerade auch der gesellschaftlichen Institutionen, seien das die institutionalisierte Politik, das institutionalisierte höhere Lehrwesen, sprich: Universitäten, usw., demonstrieren trotz gewisser Ausnahmen immer noch eindrücklich, dass den Frauen Vernunft nicht ohne weiteres zugemutet, geschweige denn zugetraut wird.

Es ist hier nicht nur so, dass trotz des universellen Gehaltes des Diskursprinzips Parteilichkeit und Selektivität seiner *Anwendung* sichtbar werden, und diese somit «den Sinn der Norm selbst» verfälschen, es ist vielmehr so, dass das Diskursprinzip selbst nicht seiner eigenen Prinzipialität der Offenheit und Unparteilichkeit entspricht. Das Diskursprinzip ist *so allgemein* und von der Sphäre des Sittlichen, der Lebenswelt, *so weit entfernt,* dass interessen- und machtorientierte Anwendung in ihm selbst angelegt sind.

2. Moderne Gesellschaften sollen in ihren Institutionen de facto eine gerichtete Tendenz zur Rationalisierung aufweisen und auch, wie Habermas meint, eine Entwicklung hin zu einer universalistischen, ‹kognitivistischen› Ethik. Es ist zu fragen, ob – wenn es so wäre – eine solche Ethik nicht faktisch dazu dient, eine globale (universale) Gleichheit und Anpassungsfähigkeit zu erzeugen, die im Endeffekt kulturelle Eigenwerte als nebensächlich erschei-

nen lässt und sie damit am Ende auch zerstört. Und dies gerade durch den hohen Abstraktionsgrad, durch ihren universalistischen Anspruch und durch die implizite Voraussetzung, dass nur Personen, die in der Ontogenese ihres moralischen Bewusstseins eine postkonventionelle Identität aufgebaut haben, zu einem moralischen Diskurs fähig sind. Eine postkonventionelle Identität wäre eine Identität, bei der sich «das moralische Urteil von den lokalen Übereinkünften und der historischen Färbung einer partikularen Lebensform» gelöst hat (M119)[9].

3. Es ist zu überlegen, ob diese Ethik nicht eine ‹naturwüchsige› Reaktion auf die sich global massiv durchsetzende ursprünglich abendländische Wissenschafts- und Technikentwicklung ist, oder gar deren philosophisch abgestützte Begründung und Verlängerung post festum, nachdem nämlich mit der Wissenschaft alles schon längst ungesteuert so verläuft, wie es läuft. Wäre diese Ethik bloss eine solche Reaktion, dann wäre sie wohl im Wesen nicht eine Version von Ethik, die sich auf Vernunft berufen kann, sondern eine evolutive, allenfalls noch ‹rationale›[10], aber keineswegs eine als vernünftig einzuschätzende Antwort auf Systemzwänge. Eine solche Ethik wäre vielmehr eine Unterwerfung unter solche Systemzwänge.

4. Die Werte der Lebenswelt verlangen angesichts ihrer Position im Diskurs – die eine schwindende und verschwindende Position gegenüber den von Habermas favorisierten universellen Normen ist – eine eigene, weitergehende argumentative Behandlung.

Einmal angenommen, das Habermassche Begründungsprogramm für Normen mit universeller Geltung funktioniere, so wäre dem Anspruch nach dadurch ein aufklärerischer Konnex hinab zu den bestehenden Werten hergestellt.

Menschliches Handeln ist aber nicht primär an einer *diskursethischen* Bewährung bzw. Auflösung dieser Werte interessiert, sondern unter Umständen an ihrer *Durchsetzung* in der lebensweltlichen Wirklichkeit. Es interessiert etwa nicht primär, ob der Wert «Gleiche Rechte für Mann und Frau» universell konsensfähig ist – das dürfte er *formal* übrigens sicher sein –, sondern ob er in die Wirklichkeit konkret Eingang findet, d.h. also *handlungsbestimmend* wirkt.

[9] Vgl. a) «Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?» und b) «Moralentwicklung und Ich-Identität», in: J. Habermas, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt 1976, S. 92ff. und S. 63ff.

[10] ‹Rational› im Sinne von ‹clever›, ‹instrumentell zweckmässig›!

In bezug auf die Umsetzung bzw. Durchsetzung dieses Wertes wäre also vermutlich nicht nur kommunikatives, sondern vor allem strategisches und zweckrationales Handeln nötig. Der reale Diskurs muss auch immer nicht-ideal, nicht-kommunikativ und nicht-herrschaftsfrei verlaufen, damit überhaupt Ziele real erreicht werden können. Zu den realen Zielen, die erreicht werden können, gehört aber auch das Bewahren von kulturellen Eigenheiten und bestehenden individuellen und kollektiven Lebensformen, wie auch das Hervortretenlassen von neuen Werten. Diese sind meistens als solche gar nicht universell konsensfähig.

Bindet man Vernunft allein an die Universalisierbarkeit von Normen, so vermute ich, dass das *Aufklärungsprojekt* der Moderne einseitig, gar technologisch-rational verkürzt ausgerichtet wird. Ihm fehlt dann letztlich jene *Dialektik,* die das Besondere gegenüber dem Allgemeinen zu erkennen, aufzunehmen und zu bewahren in der Lage ist.

Praktische Vernunft muss aber ebenso sich der besonderen Intimität der Wertgeltungen in den verschiedenartigen (in der pluralistischen Gesellschaft vorhandenen) Lebensformen zuwenden können, wie sie das Interesse der Befreiung aus beengenden Werten verfolgen sollte.

Will der normative Diskurs nicht das philosophische Sprachrohr für eine durchgängig technologisch-rationalisierte Welt werden, muss seine Ausrichtung sich auch umkehren und sich erneut der besonderen vielgestaltigen Natur- und Kulturbasis einer Lebenswelt zuwenden. Das Ausschalten der partikularen Werte führt zu immer höherem Abstraktionsniveau. Konsens soll erzielt werden, Konsens aller! Worüber aber? Bleiben da schliesslich nicht nur höchst abstrakte und leere Normen und Selbstverständlichkeiten?

Der Weg in die Konkretion muss noch beschritten werden, hin zu den partikularen Werten und ihrer Geltung für die konkreten Ziele des Handelns. Adorno bezeichnete einen Weg in diese Richtung mit dem Begriff der bestimmten Negation.

Wenn Vernunft auf diese ihr immanente Dialektik im argumentativen praktischen Diskurs verzichtet, begibt sie sich ihres Charakters, wird sie ‹eindimensionale› Rationalität in einseitig wissenschaftlichem Sinne. Als solche ist sie aber nicht mehr Quelle wahrhaft emanzipatorischer Entfaltung des Menschen. Entfaltung des Menschen und Entwicklung kultureller Formationen können von den Gegebenheiten in den räumlich-zeitlichen Koordinaten nicht abstrahieren, ohne damit die materialen Gehalte «der Welt» zu verlieren.

Es erstaunt nicht, dass solch rationales Absehen vom Eigentümlichen gerade auch die besonderen Ausgangspunkte von Männern und Frauen im praktischen Diskurs hinter sich zurücklässt. Von der hohen Abstraktionsebene herab erscheinen alle Wertmodifikationen, die hermeneutisch aufzuar-

beiten wären, zum vorneherein eingeebnet. Eine anthropo-logisch sich bewährende Vernunft hätte unter anderem erst die anthropologischen und sozio-kulturellen Besonderungen in ihren praktisch entfaltbaren Gestalten zu begreifen. Das Sicheinlassen auf das Begreifen dieser Werte liesse deren partikulare Eigenständigkeit, Vielgestaltigkeit und Geltung hervortreten. Es höbe aber die Werte nicht durch Universalisierung überhaupt auf. Auch in diesem Sicheinlassen liegen Aufklärung und Emanzipation.