

## **Dialogische Vernunft und die Grundlagen interkultureller Ethik. Thesen zu einer Revision der Diskursethik<sup>1</sup>**

Hans Schelkshorn

University of Vienna  
(johann.schelkshorn@univie.ac.at)

### *Abstract*

Die Diskursethik versteht sich als eine Makroethik für die globale Moderne. Die diskursethische Prinzipienmoral ist jedoch in der interkulturellen Philosophie weithin auf Kritik gestoßen. In diesem Artikel werden daher Korrekturen und Revisionen an der von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas grundgelegten Diskursethik vorgenommen. In einem ersten Schritt wird er „intellektualistische Fehlschluss“, d.h. die Reduktion der Moral auf die Diskursnormen zurückzugenommen, die zu eurozentrischen Blockaden führt. Auf diese Weise entsteht ein Freiraum für kulturell differente Moralbegriffe, die mit der Diskursrationalität zwar verbunden, aber nicht von ihr aufgesogen werden. In einem zweiten Schritt wird der Versuch unternommen, die Grundintuition von Moral in einer zweipoligen Theorie zu explizieren, die einerseits die Selbsterhaltung menschlichen Lebens und zweitens eine bestimmte Sicht vom Wohl des Menschen enthält.

Schlüsselwörter: Diskursethik, interkulturelle Philosophie, Ethikbegründung.

### ***Dialogical reason and the foundations of intercultural ethics. Some Theses on a Revision of Discourse Ethics***

The discourse ethics regards itself as a macro ethics for global modernity. The universal principles of discourse ethics, however, have met with widespread criticism of intercultural philosophies. Against this background, I propose some corrections of the discourse ethics originally founded by Karl-Otto Apel and Jürgen Habermas. In a first step I offer a critique of the „intellectualistic fallacy“ of discourse ethics that means the reduction of morality to norms of discourse which inevitably produces Eurocentric blockades. Thus, discourse ethics can integrate a wide spectrum of different cultural moral concepts that are connected with discursive discourse rationality, without being absorbed by it. In a second step, I offer a bipolar explication of the basic intuition of morality that contains the self-preservation of human life and a certain view of the human well-being.

Key words: discourse ethics, intercultural philosophy, foundation of ethics.

---

<sup>1</sup> Dieser Beitrag ist die korrigierte Version meines Artikels, der in Niels Gottschalk-Mazouz (Hrsg.): *Perspektiven der Diskursethik*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, S. 237-258 veröffentlicht worden ist. Die folgenden Überlegungen verdanken sich in einem hohen Ausmaß den Gesprächen mit Karl-Otto Apel und Enrique Dussel im Rahmen des Dialogprogramms zwischen der europäischen Diskursethik und der lateinamerikanischen Befreiungsethik, das von 1989 bis 2007 abwechselnd in Europa und Lateinamerika stattfand. Der Dialog zwischen Diskurs- und Befreiungsethik ist von historischer Bedeutung. Denn niemals zuvor haben sich europäische und lateinamerikanische Philosophien auf einen mehrjährigen Dialog auf Augenhöhe eingelassen. Karl-Otto Apel ist daher über seine Bedeutung innerhalb der europäischen Philosophie hinaus zugleich ein Pionier des philosophischen Nord-Süd-Dialogs.

Der Dialog ist, wie Rechtspraktiken archaischer Stammesgesellschaften bezeugen, eine der ältesten „Institutionen“ menschlichen Zusammenlebens. Doch erst die „Achsenzeit“, in der nicht bloß die situationsgerechte Anwendung, sondern auch die Autorität überlieferter Moral selbst fraglich wird, setzt das Potential dialogischer Vernunft vollends frei. Nicht nur im antiken Athen gerät Politik in den Sog öffentlicher Debatten; auch in Zheng, einem Lehensstaat im alten China, „politisieren die Bürger allabendlich die Vorzüge und Fehler der Regierenden“; „das Reden zu verbieten käme“, wie Zichan, ein aufgeklärter Minister weiß, „dem Stauen eines Flusses mit der Gefahr des Dammbrochs gleich. Konfuzius lobt ihn hierfür als ‚menschlich‘ *ren*“.<sup>2</sup>

Die Umbrüche der Achsenzeit lassen in verschiedenen Kulturen einen bis dahin unbekanntem Pluralismus von Weisheitslehren entstehen. In dieser geschichtlichen Situation, die in China treffend als die „Zeit der 100 Schulen“ charakterisiert wird, kommt es daher zu ersten Reflexionen auf die spezifischen Strukturen dialogischer Vernunft. Im antiken Griechenland grenzt Sokrates den argumentativen Dialog sowohl gegenüber der Autorität mythischer Überlieferungen als auch gegenüber der agonalen Rhetorik der Sophisten ab; der buddhistische Mönch Nagasena stellt im Gespräch mit König Menandros die gewaltlose „Sprache der Gelehrten“ der „Sprache des Königs“<sup>3</sup> gegenüber. In Fragen einer moralischen Orientierung nimmt unter den antiken Philosophen und Religionsstiftern Sokrates eine extreme Position ein. Da die Autorität religiöser Traditionen zerbrochen ist, die Götter, wie Sokrates ironisch bemerkt, uneins sind<sup>4</sup>, ist der Mensch auf seine endliche Vernunft zurückgeworfen; die Verbindlichkeit moralischer Orientierungen ergibt sich aus der je vorläufigen Plausibilität dialogischer Wahrheitssuche. Sokrates folgt daher in seinem Leben jeweils jenem „logos“, der sich „bei der Untersuchung als der beste zeigt.“<sup>5</sup>

Die sokratische Ethik stellte nicht nur für die athenische Demokratie, sondern für die gesamte Welt der hellenistischen Antike eine enorme Provokation dar. Bereits Plato sah sich gezwungen, die zerbrechliche Institution des sokratischen Dialogs in eine kosmologisch fundierte Staatstheorie zu integrieren; die bedrohliche Vorläufigkeit moralischer Einsicht sollte durch ein metaphysisches Prinzipienwissen, das nur einer Elite von Philosophenherrschern zugänglich ist, überwunden werden. Die realpolitische Entwicklung kompensierte den Verlust autoritativer Orientierung durch

---

<sup>2</sup> Roetz 1992, S. 68 f..

<sup>3</sup> Im Gespräch zwischen Nagasena und Menandros, das ca. 150 v. Chr. stattfand, heißt es unter anderem: „Der König sprach: ‚Ehrwürdiger Nagasena, wirst du noch weiter mit mir diskutieren?‘ ‚Wenn, du großer König, in der Sprache eines Gelehrten diskutieren wirst, dann werde ich mit dir diskutieren. Wenn du aber in der Sprache des Königs diskutieren wirst, dann werde ich nicht mit dir diskutieren.‘ ‚Wie, ehrwürdiger Nagasena, diskutieren denn die Weisen?‘ ‚Bei einer Diskussion unter Weisen, großer König, findet ein Aufwinden und ein Abwinden statt, ein Überzeugen und ein Zugestehen; eine Unterscheidung und eine Gegenunterscheidung wird gemacht. Und doch geraten die Weisen nicht darüber in Zorn ...‘ ‚Wie aber, Ehrwürdiger, diskutieren die Könige?‘ ‚Wenn Könige während einer Diskussion eine Behauptung aufstellen und irgendeiner diese Behauptung widerlegt, dann geben sie den Befehl, diesen Menschen mit Strafe zu belegen.‘“ Mehlig (1987, Bd. 2, S. 347 f.). Mall vergleicht diese Stelle mit Menon 75c-d, wo Sokrates Redlichkeit, Offenheit und Selbstbeherrschung als Voraussetzungen eines argumentativen Dialogs nennt, vgl. Mall 1996, S. 9 f.

<sup>4</sup> Sokrates steht vor der Herausforderung, dass nicht nur unter den Menschen, sondern auch unter den Göttern über Fragen der Gerechtigkeit Dissens herrscht: „So daß nicht zu verwundern ist, o Eutyphron, wenn das, was du jetzt tust, indem du deinen Vater zur Strafe ziehst, dem Zeus etwa ganz wohlgefällig ist, dem Kronos aber und dem Uranos verhaßt, oder dem Hephaistos zwar lieb, der Here aber verhaßt, und ebenso auch mit andern Göttern, wenn etwa noch sonst einer mit einem andern hierüber uneins ist.“ Platon: Euthyphron 8b.

<sup>5</sup> Platon: Kriton 46b.

eine Resakralisierung politischer Herrschaft; das römische und christliche Kaisertum setzten die altorientalische Institution sakraler Herrschaft unter veränderten Bedingungen fort. Die Praxis dialogischer Wahrheitssuche überlebte daher über mehr als 1000 Jahre hindurch nur mehr in den halböffentlichen Schulen hellenistischer Weisheitslehren und in den mittelalterlichen Universitäten. Erst als im Spätmittelalter das Christentum – wie zuvor die antiken Mythen – in eine tiefe Legitimitätskrise stürzt, verlagert sich die Last normativer Orientierung erneut auf die menschliche Vernunft. Allerdings greift die neuzeitliche Aufklärung nur zögernd auf das sokratische Erbe dialogischer Ethik zurück; während Descartes' Zweifel an der Existenz des Anderen neuzeitlichem Denken das schwierige Erbe einer monologischen Selbstausslegung menschlicher Vernunft hinterlässt, dringt bei Machiavelli und Hobbes die instrumentelle Vernunft in den inneren Bereich der Moralphilosophie vor. Beide Weichenstellungen sind in der neuzeitlichen Philosophie traditionsbildend geworden. Erst über Adam Smith und Immanuel Kant gewinnt die Einsicht in die dialogische Verfasstheit von Vernunft auch in der praktischen Philosophie wieder an Gewicht; der „linguistic turn“ der nachidealistischen Philosophie leitet schließlich eine definitive Korrektur der solipsistischen Tendenzen neuzeitlichen Denkens ein. Die sprachphilosophische Wende innerhalb der europäischen Philosophie bildet daher den theoretischen Kontext, in dem K.-O. Apel und J. Habermas Anfang der 1970er Jahre die Moralphilosophie in Anknüpfung an das sokratische Denken<sup>6</sup> noch einmal in aller Radikalität in den Evidenzen dialogischer Vernunft verankern.

Eine Aktualisierung sokratischer Ethik muss sich allerdings gegenüber den spezifischen Herausforderungen der Neuzeit bewähren. Daher verteidigt die Diskursethik die dialogische Verfasstheit von Vernunft einerseits gegenüber dem Monologismus des kartesianischen Denkens, andererseits gegenüber dem modernen Szientismus, der nach der Religion auch die Moral dem Bereich irrationaler Subjektivität überlässt. Nicht zuletzt reagiert die Diskursethik auf den typisch neuzeitlichen Pluralismus der Lebensformen. Denn die neuzeitliche Aufklärung hat einen nicht endenwollenden Prozess je neuer Tabubrüche in Gang gesetzt, der in immer tiefere Schichten moralischer Intuitionen vordringt. Der Rationalisierungsprozess der Moderne mündet daher – nach der berühmten Diagnose von Max Weber – nicht in ein „Zeitalter der Vernunft“, sondern in einen „Polytheismus der Werte“: „Es ist wie in der alten, noch nicht von ihren Göttern und Dämonen entzauberten Welt, nur in einem anderen Sinne ... Und über diesen Göttern und in ihrem Kampf waltet das Schicksal, aber ganz gewiss keine ‚Wissenschaft‘.“<sup>7</sup>

Die Auflösung des Zusammenhangs zwischen Vernunft und Moral ist in der Zeit nach Max Weber sowohl von Kritikern als auch von Verteidigern der Aufklärung hingenommen worden. So hielt der frühe Horkheimer, der in den 1930er Jahren die Instrumentalisierung „moralfreier“ Vernunft für die Selbsterhaltung faktischer Herrschaftsstrukturen schonungslos entlarvte, gleichwohl den Versuch einer Ethikbegründung für verfehlt. Moral stütze sich auf ein „moralisches Gefühl“, eine Sehnsucht nach Glück, die „nicht im geringsten nach einer Rechtfertigung oder Begründung“<sup>8</sup> verlange. Im postmodernen Klima der Gegenwart kehren sich hingegen die Vorzeichen von Webers Diagnose der Moderne schlicht um; der Pluralismus letzter Werte gilt nicht mehr als bedauerliches Defizit, sondern als eine Errungenschaft der Moderne; statt alter Klagelieder ertönt daher ein postmodernes „Lob des Polytheismus“. Vor diesem Hintergrund wird verständlich,

---

<sup>6</sup> Vgl. dazu Apels Deutung der sokratischen Ethik - Apel 1989.

<sup>7</sup> Weber 1988, S. 604.

<sup>8</sup> Horkheimer 1988, S. 134.

dass die diskursethische Aktualisierung dialogischer Ethik nur durch eine Rehabilitierung ethischer Vernunft möglich war.

Nicht zuletzt reagiert die Diskursethik auch auf die Problematik eurozentrischer Verengungen aufklärerischer Rationalitäts- und Moraltheorien. Mit der „Einheit der Vernunft“ soll – so Habermas – zugleich die „Vielfalt ihrer Stimmen“<sup>9</sup> bewahrt werden. Die Vielstimmigkeit von Vernunft ernst zunehmen ist heute allerdings nicht mehr bloß ein abstraktes Postulat. Denn neben den Philosophien Asiens, die das europäische Denken seit Langem beunruhigen, unterbrechen inzwischen auch Philosophien aus Afrika und Lateinamerika, die seit Hegel stets als unphilosophische Kontinente galten, immer öfter den Diskurs der euroamerikanischen Philosophie. K.-O. Apel hat sich daher in den 1990er Jahren auf ein langjähriges Dialogprogramm mit der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung eingelassen – ein Ereignis, das im westlichen Philosophiebetrieb noch immer Ausnahmecharakter hat.<sup>10</sup> Vor diesem Hintergrund ist es zunächst überraschend, dass sich wichtige Protagonisten interkulturellen Denkens von der Frankfurter Diskurstheorie vehement abgrenzen. So sieht etwa Ram Adham Mall, der zusammen mit Franz M. Wimmer den Begriff einer „interkulturellen Philosophie“ eingeführt hat, „unlösbare Schwierigkeiten“ auftauchen, „wollte man universale Verständigungsformen über transzendental-formale sprachliche Kriterien bestimmen.“<sup>11</sup> Raúl Fornet-Betancourt, der aus lateinamerikanischer Sicht an einer „filosofía intercultural“ arbeitet, fordert eine umfassende „Transformation der Philosophie“, die allerdings „wesentlich radikaler sein muss als zum Beispiel die Vorschläge des Marxismus, der Theorie des kommunikativen Handelns oder sogar der lateinamerikanischen Befreiungsphilosophie“, die trotz globaler Orientierung in der Theoriebildung jeweils allzu engen kulturellen Horizonten verhaftet bleiben. Die Diskursethik erscheint in dieser Perspektive bloß als eine Variante „monokultureller Transformationen der Philosophie“.<sup>12</sup> Für eine interkulturell orientierte Philosophie ist daher der Konsens nicht wie für Lyotard „ein veralteter und suspekter Wert“<sup>13</sup>; problematisch scheint vielmehr die monopolistische Auslegung kommunikativer Vernunft durch die euroamerikanische Philosophie, in der die Beiträge außereuropäischer Philosophien kommentarlos übergangen werden.<sup>14</sup>

Auf den Eurozentrismusverdacht reagieren Proponenten der Diskursethik – wenn überhaupt – zumeist mit heftiger Abwehr; kulturalistische Aufweichungen werden schonungslos mit dem Verdikt des performativen Selbstwiderspruchs belegt. Mit der allzu rigiden Verteidigung eines ethischen Universalismus entsteht jedoch die Gefahr, zentrale Errungenschaften der Diskursethik zu verspielen. Dies ist umso bedauerlicher, als bisherige Ansätze einer interkulturellen Philosophie zumeist von äußerst vagen Begriffen dialogischer Kommunikation ausgehen und begründungstheoretische Fragen in der Regel überhaupt in der Schwebe lassen. Aus diesem Grund sind die folgenden Überlegungen von der Intention geleitet, das Potential der europäischen

---

<sup>9</sup> Habermas 1988, S. 153.

<sup>10</sup> Vgl. dazu die Dokumentationen des Dialogprogramms: Fornet-Betancourt 1992; 1993; 1994.

<sup>11</sup> R.A. Mall 1995, S. 96; der Begriff „interkulturelle Philosophie“ ist zuvor von Wimmer 1990 geprägt worden.

<sup>12</sup> Fornet-Betancourt 1997, S. 102.

<sup>13</sup> Lyotard 1986, S. 190.

<sup>14</sup> Wimmer hat diese Forderung in einer Minimalregel ausgedrückt: „Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren ... Suche wo immer möglich nach ‚Überlappungen‘ von philosophischen Begriffen, da es wahrscheinlich ist, daß gut begründete Thesen in mehr als nur einer kulturellen Tradition entwickelt worden sind.“ Wimmer 1998, S. 10.

Diskursethik für die Begründung einer interkulturellen Ethik nochmals auszuschöpfen; dies ist allerdings nur im Zuge einer Revision ihrer theoretischen Ansätze möglich.

### § 1. Der Fehlschluss diskursethischer Begründungsstrategien: Reduktion der Moral auf Diskursrationalität

Die Diskursethik gleicht weniger einem kompakten Theoriegebäude als einer Baustelle, auf der seit nunmehr drei Jahrzehnten mit internationaler Beteiligung intensiv gearbeitet wird. Da an der Baustelle „Diskursethik“ von Anfang an zwei Bauherren mit mehreren Mitarbeiterstäben tätig waren, gibt es neben einer unübersehbaren Fülle an Einwänden von außen auch unter den Proponent\_innen der Diskursethik zunehmend unterschiedliche Auffassungen über Um- und Ausarbeitungspläne. So ist in jüngster Zeit der seit langem schwelende Dissens zwischen K.-O. Apel und J. Habermas über den ursprünglichen Bauplan der Diskursethik eskaliert. Mit der These eines „moralisch neutralen Diskursprinzips“ habe Habermas – so K.-O. Apel - die moraltheoretische Substanz der Diskursethik endgültig preisgegeben, so dass „das uns verbindende Projekt einer ‚Diskursethik‘ sich definitiv auflösen scheint.“<sup>15</sup>

Mit der Kontroverse über den moralischen Gehalt des Diskursprinzips ist nun in den internen Diskussionen über die Diskursethik genau jene Frage aufgebrochen, die für Kritiker seit Langem im Zentrum stand, nämlich die Frage, ob sich aus transzendentalen Bedingungen sprachlicher Kommunikation tatsächlich ein Moralprinzip begründen lässt. Vorschläge zu einer Revision der Diskursethik müssen daher vorweg die strittige Frage ihrer moraltheoretischen Substanz klären, was nur in Auseinandersetzung mit ihrem Begründungsanspruch möglich ist.

Am entschiedensten hat sich K.-O. Apel der Aufgabe einer Begründung der Diskursethik gestellt.<sup>16</sup> Apel setzt unmittelbar an den extremen Herausforderungen eines philosophischen Skeptizismus an, in dem nicht nur moralische, sondern auch theoretische Wahrheitsansprüche prinzipiell negiert werden. Die Begründung der Ethik ist daher in eine umfassende Selbstbegründung von Vernunft eingebettet. Der zentrale Topos der gesamten Begründungsstrategie ist die in konstativen Sprechakten bzw. in jedem wahrheitsorientierten Denkvollzug vorausgesetzte Wahrheitsprätention, die auch ein radikaler Skeptiker nicht ohne immanente Widersprüche umgehen kann. Da in der argumentativen Einlösung der Wahrheitsprätention alle vernünftigen Wesen als gleichberechtigte Diskurspartner anerkannt werden müssen, sieht Apel in der Figur der Skeptikerwiderlegung nicht bloß den theoretischen, sondern auch den moralischen Skeptizismus gleichsam an der Wurzel überwunden. In diesem Sinn weist Apel in der bislang letzten Auseinandersetzung mit Habermas auf die

für die transzendentalpragmatische Letztbegründung der Diskursethik kuzialen – Einsicht [hin], daß schon diejenigen, die sich auf einen ernsthaften *Wahrheitsdiskurs* einlassen, - radikal verstanden: alle, die mit Anspruch auf intersubjektiv gültige Wahrheit *denken* - zugleich auch in bezug auf alle möglichen Diskurspartner die mit

---

<sup>15</sup> Apel 1998, S. 733.

<sup>16</sup> Zum folgenden vgl. meine ausführliche Auseinandersetzung mit der Apelschen Ethikbegründung in: Schelkshorn 1997, S. 203-288.307-330.

den Grundnormen der Diskursmoral verbundenen Verpflichtungen als solche anerkannt haben.<sup>17</sup>

Zwei Fragen sind an dieser Stelle zu klären: In welchem Sinn ist in der Wahrheitsprätention zugleich eine Diskursmoral eingelagert? Und: Was ist mit einer Diskursmoral für eine Begründung der Ethik näherhin gewonnen?

Letztbegründungsstrategien, die von der Unhintergebarkeit der Wahrheitsprätention ausgehen, stoßen zunächst auf die Schwierigkeit, dass der Begriff der „Wahrheit“ keineswegs eindeutig ist, reflexive Vergewisserungen „der“ Vernunft somit immer schon eine bestimmte Wahrheitstheorie voraussetzen. Aus diesem Grund unterscheidet Apel zwischen einer natürlichen Grundintuition von Wahrheit, die als *Korrespondenzintuition* bestimmt wird, und verschiedenen *Wahrheitstheorien*, die das intuitive Vorverständnis von Wahrheit kritisch bearbeiten, etwa in der Kritik an einer realistischen *Korrespondenztheorie* der Wahrheit, die für Apel nach der transzendentalen Wende durch Kant obsolet geworden ist. Dennoch liegt auch der nachkantischen Diskussion über Wahrheitstheorien die *Korrespondenzintuition* zugrunde, andernfalls wäre nicht mehr zu klären, ob überhaupt noch von *Wahrheitstheorien* die Rede ist.

Die *Korrespondenzintuition* von Wahrheit, die auch als Sachgemäßheit oder Triftigkeit umschrieben werden kann, bildet jedoch für sich genommen noch keine Brücke zu einer Diskursmoral. Moralisch gehaltvolle Normen kommen in der Wahrheitsprätention erst ins Spiel, wenn man auf eine zweite Bedeutungsschicht des Begriffs der „Wahrheit“, nämlich der Wahrheit im Sinn von „intersubjektiver Gültigkeit“ achtet. Denn wahrheitsprätendierende Aussagen sind intern mit dem Anspruch verbunden, dass eine triftige bzw. sachgemäße Aussage zugleich „für alle“ wahr, d. h. zustimmungswürdig sein müsste.<sup>18</sup>

In der Wahrheitsprätention sind also offensichtlich zwei Grundintuitionen eingelagert, nämlich Sachgemäßheit und intersubjektive Gültigkeit, deren Verhältnis selbst wieder Gegenstand unterschiedlicher Wahrheitstheorien ist. Apel selbst legt den Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit durch eine spezielle Version einer Konsensustheorie der Wahrheit aus. Dabei wird der universale Konsens als eine von keinem vernünftigen Wesen mehr bestreitbare Meinung definiert, die zugleich die „ – als ontologische Relation nicht nachweisbare – *adäquate Repräsentation des Realen*“<sup>19</sup> anzeige.

Insofern der Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit vernünftigerweise nur argumentativ eingelöst werden kann, d. h. in unparteilicher Abwägung der Argumente aller potentiellen Diskurspartner und damit in Anerkennung der Prinzipien der Gewaltfreiheit und der Gleichberechtigung, sind mit der Wahrheitsprätention tatsächlich moralisch gehaltvolle Normen verwoben, die zusammen als „Diskursmoral“ umschrieben werden können.<sup>20</sup> Die normativen

---

<sup>17</sup> Apel 1998, S. 790.

<sup>18</sup> Zur Diskussion möglicher Einwände gegen diese These, insbesondere zu Hösles Konstrukt der Möglichkeit strikt privater Wahrheitserkenntnis, vgl. Schelkshorn 1998, S. 240 ff.

<sup>19</sup> Apel 1987, S. 143. Die Konsensustheorie der Wahrheit übernimmt daher die Funktion einer indirekten Explikation von Wahrheit qua Sachwahrheit. Ob dies vollständig möglich ist, kann bezweifelt werden, vgl. dazu etwa die Kritik von Becker 1993.

<sup>20</sup> Für Sokrates ergibt sich aus dem Geltungsanspruch auf intersubjektive Gültigkeit auch die Pflicht zur Mitteilung für wahr gehaltener Einsichten; vgl. dazu Platon: Euthydemos 308 b-c: „Sondern die laß ganz beiseite, die sich der Philosophie befleißigen, ob sie gut sind oder schlecht, und nur die Sache selbst prüfe recht gut und gründlich;

Verpflichtungen argumentativer Rede dürfen jedoch nicht – und darin liegt der fatale Fehlschluss der Apelschen Begründungsstrategie – mit genuin moralischen Verpflichtungen identifiziert werden.<sup>21</sup> Denn moralische Verpflichtungen fordern nicht bloß die Anerkennung des/der anderen als Diskurspartner(in), sondern als leiblich und psychisch verletzliche Person. Daher ist die Hilfe gegenüber in Not geratenen Menschen ein paradigmatisches Beispiel moralischen Handelns, dessen Zweck eben nicht in einem argumentativen Konsens, sondern im Wohl menschlichen Lebens besteht. Argumentationen kommt zwar in moralischen Handlungszusammenhängen ein hoher Stellenwert zu; denn gewaltfreie Konfliktlösung und eine Praxis der Gerechtigkeit sind auf argumentative Dialoge alternativlos angewiesen. Dennoch darf dadurch nicht aus dem Blick geraten, dass nicht die Diskursmoral als solche, sondern der moralische Zweck eines gerechten und guten Zusammenlebens die genuin moralische Dignität diskursiver Praktiken allererst begründet.<sup>22</sup> Kurz: Diskurs und Konsens bilden noch nicht den Stoff für einen moralischen Selbstzweck.

Im Gegensatz zu Apel setzt Habermas' Begründung der Diskursethik von vornherein bei einer Phänomenologie lebensweltlicher Moral ein. Als Beispiel dient die Situation einer Beleidigung, auf die in der Regel auch hartgesottene Moralskeptiker mit Empörung reagieren.<sup>23</sup> In der Verteidigung der eigenen Personwürde appelliert der Skeptiker an eine allgemeine Erwartungshaltung, die offenbar auch argumentativ eingefordert werden kann. So kommt entgegen den Annahmen emotivistischer Moraltheorien bereits in alltäglichen Handlungszusammenhängen ein *kognitiver* Gehalt von Moral zum Vorschein, der in moralischen Diskursen argumentativ verhandelt werden kann. Mit der Klärung der moralischen Relevanz diskursiver Praktiken schließt nun Habermas exakt jene Lücke im Begründungsprogramm der Diskursethik, die durch Apels kurzschlüssige Identifikation von Moral und Diskursnormen entstanden war. Nicht zufällig vermeidet Habermas daher auch die fatale Identifikation von Argumentationsnormen und moralischen Verpflichtungen.<sup>24</sup>

Trotz der hellstichtigen Differenzierung zwischen Diskursrationalität und Moral ergeben sich jedoch für Habermas in der Begründung der Diskursethik keine neuen Aufgaben. Vielmehr ist auch für Habermas das Diskursprinzip, dessen Status im Unterschied zu Apel allerdings von vornherein auf den moral point of view praktischer Diskurse reduziert ist, aus den Präsuppositionen argumentativer Rede begründbar. So ergibt sich die merkwürdige Situation, dass Habermas einerseits Apels Fehlschluss der Identifikation von Diskursnormen und moralischen Verpflichtungen kritisiert, andererseits Apels reflexive Begründung der Diskursethik für ausreichend hält. In dieser Theoriekonstruktion ist offensichtlich vorausgesetzt, dass die originär moralischen, d. h. über die Argumentationsnormen hinausgehenden Gehalte der Diskursethik keine

---

und erscheint sie dir als schlecht, so mahne jedermann davon ab, nicht nur deine Söhne; erscheint sie dir aber so, wie sie auch mir vorkommt, so gehe getrost nach und übe sie, du selbst, wie man zu sagen pflegt, und deine Kinder.“

<sup>21</sup> Zur partiellen Korrektur des diskursethischen Fehlschlusses durch Teil B der Diskursethik vgl. unten § 4.

<sup>22</sup> Auf diese Schwachstelle der Begründungsreflexion ist Apel mehrmals hingewiesen worden, so z. B. von H.M. Baumgartner: „so kann auch der praktische Diskurs nicht ohne vorhergehende Idee [gedacht werden], daß gelingende Verständigung und Kommunikation gut [!] sei. Diese Idee muß schon verstanden haben, wer sich auf die Ethik des Diskurses überhaupt einläßt.“ Baumgartner 1990, S. 148; vgl. dazu auch Wellmer 1986, S.106 ff.; Höffe 1990, S. 343 sowie Kettner 2004, S. 249 f., der zwischen „Moral im Diskurs“ und „diskurs integrale Moral“ unterscheidet.

<sup>23</sup> Vgl. dazu Habermas 1984, S. 55ff.; 86f.. Eine detaillierte Rekonstruktion der Etappen und unterschiedlichen Entwicklungslinien der Apelschen und Habermasschen Diskursethik bietet Niquet 2002, S. 42-116.

<sup>24</sup> Habermas hält es für unzulässig, „wie Peters und Apel es versuchen, den Argumentationsvoraussetzungen unmittelbar ethische Grundnormen“ zu entnehmen – Habermas 1984, S. 96.

neuen begründungstheoretischen Probleme aufwerfen; genau dies hat Habermas in zwei Anläufen zu zeigen versucht:

– In der Begründung des diskursethischen Universalisierungsprinzips (U) müssen, wie Habermas selbst hervorhebt, die strikt reflexiv begründeten Argumentationsnormen mit einem zusätzlichen Element verbunden werden, nämlich mit einem Vorverständnis von Normenlegitimation, das als semantische Prämisse angeblich keiner Begründung bedarf. Die Semantik des Begriffs der „Normenlegitimation“ enthält jedoch – nach Habermas‘ eigener Auslegung – den moralischen „Sinn“, „daß diese Probleme des Zusammenlebens im allgemeinen Interesse regeln und somit ‚gleichmaßen gut‘ [!] sind für alle Betroffenen.“<sup>25</sup> Damit bleibt die spezifisch moralische Substanz von U, nämlich ein bestimmter Begriff der Gerechtigkeit („gleichmaßen gut für alle“) unter dem Deckmantel semantischer Prämissen unbegründet.<sup>26</sup>

– In der geschichtsphilosophischen Rekonstruktion des Diskursprinzips, die in jüngster Zeit in den Vordergrund rückt<sup>27</sup>, erzeugt Habermas die Illusion, dass im Übergang von traditionellen zu modernen Gesellschaften durch die Verdichtung interkultureller Kommunikation substantielle Gerechtigkeitsvorstellungen so weit relativiert werden, dass Gerechtigkeit schließlich mit den argumentativen Verfahren unparteilicher Urteilsbildung zusammenfällt. Der Schein einer bloß argumentationslogischen Begründung von Gerechtigkeit kann allerdings nur entstehen, weil von Anfang an ein *bestimmter* Begriff von „Moral“ im Sinne der legitimen Regelung interpersonalen Beziehungen bereits eingeführt ist, so dass Handlungsweisen daraufhin beurteilt werden, „ob sie ‚für alle Mitglieder gleichmaßen gut‘ sind.“<sup>28</sup>

Darüber hinaus schränkt Habermas das Begründungsziel der Diskursethik radikal ein. Da die Begründung deontischer Pflichten, einschließlich der formalen Pflicht zu argumentativer Verständigung, die Möglichkeiten philosophischer Begründungsprogramme überfordere, müsse das Universalisierungsprinzip von einem Handlungsprinzip auf eine Argumentationsregel für praktische Diskurse zurückgestuft werden. In diesem Schritt diagnostiziert Apel – wohl zu Recht – eine gefährliche Aushöhlung des moralischen Gehalts der Diskursethik, der letztlich im Appell der Vernunft selbst liegt, fraglich gewordene Überzeugungen oder Interessenkonflikte vernünftig, d. h. in Abwägung aller möglichen Gründe, zu klären. Der moralische Gehalt der Diskursethik, den Apel auch als Verantwortung für „*die Auffindung [!] und Lösung aller diskursfähigen Probleme*“<sup>29</sup> umschreibt, gründet letztlich in der Vernunftidentität des Menschen.

---

<sup>25</sup> Habermas 1991, S. 134.

<sup>26</sup> Auch dieser Einwand wird seit langem gegen die Diskursethik erhoben. Bereits Mitte der 1980er Jahre hat Wellmer darauf hingewiesen, dass in Habermas‘ Begründung von U „an entscheidender Stelle eine zusätzliche ‚semantische‘ Prämisse‘ in den Gehalt des Universalisierungsgrundsatzes gleichsam auf einem verbotenen Seitenweg eingeführt wird.“ Wellmer 1986, S. 102. Auch für Tugendhat enthält die zweite Prämisse „einfach eine Reformulierung von U selbst“ und wird daher in das Begründungsverfahren „eingeschleust.“ Tugendhat 1993, S. 169. Zum selben Ergebnis kommt auch die detaillierte Rekonstruktion der Habermasschen Begründungsstrategien von Lumer 1997.

<sup>27</sup> Vgl. Habermas 1999, S. 271ff.

<sup>28</sup> Habermas 1999, S. 302.

<sup>29</sup> Apel 1988, S. 738. Dies konzidiert auch Wellmer 1986, S. 107: „Freilich sind Argumentationsnormen nicht Regeln eines Spiels, auf das wir uns nach Belieben einlassen oder nicht einlassen können. Sie hängen vielmehr *intern* zusammen mit Rationalitätsnormen wie etwa derjenigen, die besagt, dass wir keine für unsere Geltungsansprüche



Auch wenn die Diskursethik nicht auf einige Argumentationsregeln reduzierbar ist, bleibt dennoch das Problem bestehen, dass selbst das Prinzip konsensueller Problemlösungsverantwortung, die ja als solche noch unspezifisch sowohl theoretischen als auch praktischen Diskursen zugrunde liegt, noch kein genuines Moralprinzip darstellt, sondern erst in Verbindung mit *moralischen* Geltungsansprüchen zu einem konstitutiven Moment spezifisch moralischer Verantwortung wird. Dies kann an einem Standardbeispiel der Apelschen Diskursethik, nämlich an Kants Verbot der Lüge selbst gegenüber einem präsumtiven Mörder, illustriert werden.<sup>30</sup> Wäre die Frage von NS-Schergen, ob sich in meinem Haus Juden versteckt halten, Sache eines theoretischen Diskurses, in dem es ausschließlich um Wahrheitsfragen geht, bestünde meine „Problemlösungsverantwortung“ schlicht darin, das Versteck wahrheitsgemäß bekannt zu geben. Dagegen opponieren offenbar tiefsitzende moralische Intuitionen, die nach einer spezifisch „*moralischen* Problemlösungsverantwortung“ rufen, in der eben nicht die Suche nach theoretischer Wahrheit, sondern die Verwirklichung eines moralischen Gutes, in diesem Fall des Schutzes des Lebens unschuldiger Menschen, handlungsleitend ist.

Der skizzenhafte Überblick über die Begründungsstrategien von Apel und Habermas führt zu folgendem Zwischenergebnis: Trotz unterschiedlicher Ausgangspunkte verstricken sich beide Ethikbegründungen letztlich im selben Fehlschluss, nämlich der Reduktion von Moral auf die Rationalitätsverpflichtungen diskursiver Vernunft: Während Apel die normativen Momente der Diskursrationalität kurzschlüssig mit Moral identifiziert, verbindet Habermas ganz bewusst das Diskursprinzip mit einem bestimmten Moralbegriff, der jedoch als vermeintlich semantische Prämisse unbegründet bleibt. Die Diskursethik ist daher an der Aufgabe einer verbindlichen Begründung einer universalistischen *Moral* gescheitert.<sup>31</sup> Der Fehlschluss der Diskursethik steht allerdings in einer ehrwürdigen Tradition, die bis auf Sokrates zurückreichen dürfte. Im Dialog „Euthydemus“ begründet Sokrates die bereits im „Menon“ (87-89a) vertretene These, dass Tugend Weisheit bzw. Wissen sei; im weiteren Gespräch wird nun aber die Weisheit selbst als das höchste Gut menschlichen Lebens bestimmt. Damit verstrickt sich Sokrates in einen Widerspruch, der in einer sachlichen Analogie zur diskursethischen Identifikation von Diskursrationalität und Moral steht; denn Weisheit kann nicht zugleich die argumentative Suche nach dem Guten und das Gute selbst sein.<sup>32</sup>

---

relevanten Argumente unterdrücken dürfen, und solchen Normen können wir uns ... als sprechende und argumentierende Wesen nicht entziehen.“

<sup>30</sup> Vgl. Kant: Über ein vermeintes Recht zu lügen, in: Kant 1977, Bd. 8, S. 635-643; dazu Apel 1990, S. 116.

<sup>31</sup> Apels Identifikation von Moral und Diskursrationalität war nicht zuletzt auch eine systematische Blockade im Dialog mit der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung; vgl. dazu Schelkshorn 1988.

<sup>32</sup> Vgl. dazu Taylor 1999, S. 84-88; 101; Sokrates' Widerspruch ist bereits in der Antike von Plutarch analysiert worden, der sich ausdrücklich auf Euthydemos 292d-e bezieht (Plutarch, De communibus notitiis 1072b). Ob allerdings die sokratische Ethik insgesamt die argumentative Suche um das Gute mit dem guten Leben selbst kurzschlüssig identifiziert, wäre noch eingehend zu prüfen. Gewiss ist Sokrates davon überzeugt, dass „ein Leben ohne Selbsterforschung aber gar nicht verdient, gelebt zu werden“ (Apologie 38a). Doch im Gorgias 481e-482c verbindet Sokrates die Praxis dialogischer Selbsterforschung mit einer genuin moralischen Vorstellung des „Einklangs“ der Seele mit sich selbst, die mit der Wohlgestimmtheit einer Lyra verglichen wird. Die Maxime, stets der eigenen Einsicht – und nicht den wechselnden Mehrheitsstimmungen – zu folgen, verleiht menschlichem Leben einen spezifischen Halt und insofern eine besondere Form der eudaimonia.

## § 2. Die beiden Pole des intuitiven Vorverständnisses von Moral

Die Differenzierung zwischen Diskursrationalität und Moral macht die Explikation der originär *moralischen* Intuitionen ethischer Geltungsansprüche notwendig. Die Bestimmung des Inhalts, der Prinzipien und Grundlagen von „Moral“ stößt allerdings auf Schwierigkeiten, an denen sich – wie Schopenhauer treffend bemerkt – „die Philosophen aller Zeiten und Länder ... die Zähne stumpfgebissen haben“.<sup>33</sup> Strittig sind nicht nur erkenntnistheoretische und anthropologische Probleme, etwa ob moralische Orientierungen aus apriorischer Vernunft, aus Gefühlen oder aus geschichtlichen Erfahrungen entspringen, in welchem Sinn von menschlicher Freiheit gesprochen werden kann etc.; Dissens herrscht bereits in der Bestimmung dessen, was Moral überhaupt bedeutet. Vor diesem Hintergrund wird eine Merkwürdigkeit moraltheoretischer Debatten verständlich, nämlich der Umstand, dass Moraltheorien einander nicht bloß vorwerfen, das Phänomen des Moralischen einseitig, verzerrt oder anders zu deuten, sondern überhaupt zu verfehlen: Während Aristoteles das Glücksstreben als allgemeine Grundlage der Moral ansetzt, müssen nach Kant zumindest bei der Klärung der Maximen moralischen Handelns eudaimonistische Gesichtspunkte ausgeklammert werden; Hegel und Schopenhauer vermissen wiederum – wenn auch aus unterschiedlichen Gründen – in Kants kategorischem Imperativ jeden moralischen Gehalt; in jüngster Zeit ist auch Schopenhauers Mitleidsethik der Status einer Moraltheorie schlichtweg abgesprochen worden.<sup>34</sup> Fraglich ist nicht zuletzt, ob moralische Vorstellungen überhaupt auf *ein* Moralprinzip (Glücksmaximierung, kategorischer Imperativ) zurückgeführt werden können, oder nicht vielmehr auf eine Reihe von prima-facie-Pflichten verweisen.<sup>35</sup>

Angesichts der enormen Unsicherheit in der Auslegung moralischer Grundbegriffe ist gerade für eine dialogische Ethik die Suche nach einer möglichst weiten, aber keineswegs unverbindlichen Explikation der Grundintuition von Moral eine besonders dringliche Aufgabe. Denn nur so besteht die Chance, den Kampf zwischen divergenten Morallehren, der in modernen Lebenszusammenhängen zum Alltag gehört, in das Feld dialogischer Argumentation zu überführen.

Zu diesem Zweck möchte ich – in Analogie zur Differenzierung zwischen der Korrespondenzintuition von Wahrheit und verschiedenen Wahrheitstheorien, die Apel für die theoretische Philosophie vorschlägt – auch im Bereich der Moralphilosophie zwischen einem intuitiven Vorverständnis von Moral und explikativen Moraltheorien unterscheiden. Zweitens soll ausgehend von der heterogenen Vielfalt bereits bestehender Moraltheorien eine möglichst unverfängliche Umschreibung des intuitiven Vorverständnisses von Moral vorgeschlagen werden.

Um unnötige Verengungen zu vermeiden, empfiehlt es sich, die Frage nach einem Prinzip, Kriterium oder Pflichtenkatalog „moralischer“ Handlungen zunächst zurückzustellen und den „Inhalt“ moralisch qualifizierter Handlungsweisen freizulegen.<sup>36</sup> Doch selbst in der Frage, worum

---

<sup>33</sup> Schopenhauer 1986, S. 633.

<sup>34</sup> Tugendhat vertritt die These, „dass Schopenhauers Konzept nicht nur ein unplausibles ist, sondern überhaupt kein Moralkonzept“; Tugendhat 1993, S. 177 f..

<sup>35</sup> Seit den Analysen von W. D. Ross stehen Prinzipienethiken zunehmend im Verdacht, die heterogene Vielfalt moralischer Intuitionen künstlich einzuebneten, vgl. dazu Ross 1930; 1939 sowie Riedinger 1984; Dancy 1991.

<sup>36</sup> Ich folge hier B. Williams, der in Anknüpfung an die Arbeiten von Ph. Foot und G.J. Warnock betont, „daß jede sinnvolle Abgrenzung des Bereichs des Moralischen auf den Inhalt der als moralisch gekennzeichneten Urteile, Handlungsanweisungen, Prinzipien usw. Bezug nehmen muß. Wer noch nie etwas mit Moralphilosophie zu tun gehabt

es in Moral überhaupt geht, weisen Moralphilosophien in völlig konträre Richtungen: Seit Platon und Aristoteles wird der Inhalt von Moral vom Begriff des *summum bonum* her bestimmt. Das Phänomen des Moralischen kommt demnach erst in den Blick, wenn über die vorläufigen Zwecksetzungen hinaus ein Gut angestrebt wird, das nicht mehr als Mittel für die Erreichung eines anderen Gutes dient, sondern ein nichtrelativierbares Gut bzw. einen Selbstzweck menschlichen Handelns darstellt. Im Gegensatz dazu bestimmen manche Moralphilosophien seit Hobbes den Bereich des Moralischen vom „*summum malum*“ her; Moral umfasst demnach jene grundlegenden sozialen Regeln, die selbstdestruktive Tendenzen in interpersonellen bzw. gesellschaftlichen Beziehungen eindämmen.<sup>37</sup> Allerdings liegt auch einer Moral, die ausschließlich auf die Vermeidung von Übeln abzielt, eine positive Vorstellung menschlichen Zusammenlebens zugrunde, die menschliches Leben erst lebenswert macht. Daher umschreibt B. Williams den Inhalt von Moral mit dem Begriff des „Wohls der Menschen“:

Man wird vielmehr sagen müssen, daß, wenn die Billigung so allgemeiner Dinge wie Verhaltensstrategien, Institutionen, Dispositionen, Motive u.ä. eine moralische Billigung sein soll, man annehmen muß, daß diese Verhaltensstrategien, Institutionen usw. auf irgendeine Weise zum Wohl der Menschen beitragen.<sup>38</sup>

In Anknüpfung an Williams möchte ich daher den Inhalt von Moral als das „*kulturell je unterschiedlich ausgelegte Wohl menschlichen (und auch nicht-menschlichen) Lebens*“ bestimmen. Diese Formel soll hier zumindest in einigen Aspekten näher erläutert werden:

a) *Die beiden Pole der moralischen Grundintuition*

Morallehren bringen in ihren jeweiligen Auslegungen des Selbstzwecks menschlichen Handelns jeweils *zwei Aspekte* ins Spiel, einerseits die Sorge um das Überleben bzw. die Erhaltung menschlichen (und nicht-menschlichen) Lebens, und andererseits eine bestimmte Sicht der in Freiheit zu vollziehenden „Bestimmung“ menschlichen Lebens in dieser Welt. Morallehren

---

hat, wird vielleicht erstaunt sein, wie man das Gegenteil überhaupt jemals für möglich halten konnte; aber in der Tat ist nicht selten die Meinung vertreten worden, daß moralische (im Gegensatz zu außermoralischen) Überzeugungen ohne Bezugnahme auf ihren Inhalt identifiziert werden können, etwa als uneingeschränkt allgemeine Handlungsgrundsätze oder als Handlungsgrundsätze, die vor anderen einen unbedingten Vorrang haben.“ Williams 1986, S. 84 f.

<sup>37</sup> Vgl. dazu Gert 1983, S. 32: „Es ist genauso plausibel, daß man die Grundlage der Moral aus der Entdeckung dessen herleitet, was einen das *summum malum* oder das größte Übel zu vermeiden hilft, wie Hobbes behauptet.“ Auch Habermas bestimmt den Begriff der „Moral“ ex negativo: „*Moralisch*“ möchte ich alle die Intuitionen nennen, die uns darüber informieren, wie wir uns am besten verhalten sollen, um durch Schonung und Rücksichtnahmen der extremen Verletzbarkeit von Personen entgegenzuwirken. Unter anthropologischen Gesichtspunkten läßt sich nämlich Moral als eine Schutzvorrichtung verstehen, die eine in sozioökonomische Lebensformen strukturell eingebaute Verletzbarkeit kompensiert.“ Habermas 1991, S. 14. Habermas legt hier, was vielfach kritisiert worden ist, eine funktionelle Bestimmung von Moral aus der Beobachterperspektive der Anthropologie vor; doch läßt sich der Gehalt der anthropologischen Umschreibung von Moral unschwer in die Innenperspektive moralisch handelnder Akteure übersetzen. Problematisch scheint mir vielmehr die Reduktion von „Moral“ auf Fragen der Gerechtigkeit zu sein, die später um eine „Ethik“ des guten Lebens ergänzt wird – vgl. dazu Habermas 1991, S. 100-118. Denn in der Explikation des intuitiven Vorverständnisses von „Moral“ geht es um jenen Horizont, der auch den Differenzierungen und Zuordnungen zwischen „Ethik“ und „Moral“ noch zugrunde liegt.

<sup>38</sup> Williams 1985, S. 85 f.

enthalten daher sowohl grundlegende Pflichten menschlichen Zusammenlebens als auch letzte Werte, die individuelles und gesellschaftliches Leben im Ganzen orientieren.

Der erste Aspekt bzw. Pol der moralischen Grundintuition umfasst einerseits die Sicherung des Überlebens, andererseits Mindeststandards der sozialen und kulturellen Reproduktion menschlichen Lebens. Daher bilden das Tötungsverbot, das Prinzip „neminem laede“ sowie fundamentale Regeln menschlichen Zusammenlebens wie z. B. die Goldene Regel, das Lügenverbot, das Gebot, Versprechen bzw. Verträge zu halten, den inneren Kern aller Morallehren. So fassten etwa die Quechua-Völker der Andenregion ihre Moral in drei grundlegenden Geboten zusammen: „Ama Lulla, Ama Kella, Ama Sua“ – „Du sollst nicht lügen! Du sollst nicht aufhören, zu arbeiten! Du sollst nicht stehlen.“ Das Lügenverbot regelt die kommunikative Integrität gesellschaftlichen Zusammenlebens; das Verbot zu stehlen garantiert einen Mindeststandard an Gerechtigkeit; das Gebot der Arbeit hingegen ruft die Sorge um die materielle Erhaltung menschlichen Lebens in Erinnerung, die im Gegensatz zur modernen Arbeitsethik eine kosmologische Verantwortung miteinschließt, da menschliche Arbeit in der Sicht der andinen Völker zugleich Partizipation an der kosmischen Reproduktion des Lebens ist.<sup>39</sup> Auch die positiven Pflichten der Hilfestellung gegenüber den Hungrigen, Dürstenden, Obdachlosen etc. sind weit verbreitet und finden sich nicht nur in biblischen Texten, sondern auch in den Moralkodices zahlreicher Kulturen des Vorderen Orients.<sup>40</sup>

Weitaus schwieriger ist es, den zweiten Pol der moralischen Grundintuition zu benennen, der von Moraltheorien oft mit den Begriffen Glück, gelingendes Leben u. a. umschrieben wird. Zumindest der Begriff des Glücks dürfte zu eng gefasst sein; manche religiöse Morallehren sehen menschliches Glücksstreben erst in einer jenseitigen Welt erfüllt; im irdischen Dasein komme es darauf an, in Geduld und Hoffnung Leid und Unrecht zu ertragen. Auch die Maximen der romantischen Ethik, seiner inneren Natur auch gegen den nivellierenden Druck der Gesellschaft treu zu bleiben, lässt sich kaum als Glücksethik, eher als eine Ethik der Authentizität umschreiben.<sup>41</sup> Kurz: In religiösen und säkularen Weltanschauungen sind zwar spezifische Lehren über das Glück des Menschen eingelagert; doch wie immer menschliches Glück bestimmt wird, ob in einer jenseitigen Welt, als inhärentes Moment der Tugend oder als schicksalhafte Verfügung, die moralische Dimension umfassender Lebensdeutungen ist jeweils streng auf den Handlungsraum menschlicher Freiheit, und zwar in dieser Welt, bezogen. Daher besteht die „Moral“ einer Religion, die die Erfüllung menschlichen Glücksverlangens in ein Jenseits verlagert, eben nicht in der jenseitigen „visio beatifica“, sondern in jenen Handlungsweisen und Haltungen, mit denen die „Aufgabe“ bzw. das Ziel des Menschen in dieser Welt umschrieben wird. Nur in Morallehren, die wie Sokrates oder die Stoa in der „Tugend“ zugleich das menschliche Glücksstreben erfüllt sehen, wird „Glück“ zum integrativen Bestandteil von Moral. Daher möchte ich den zweiten Pol der

---

<sup>39</sup> Vgl. dazu Dussel 1998, S. 30.

<sup>40</sup> Jan Assmann verweist auf die Grabinschriften altägyptischer Beamter, die fast wörtlich in biblischen Texten wiederkehren: „Ich bin aus meiner Stadt herausgegangen und aus meinem Gau herabgestiegen, nachdem ich die Ma'at getan habe für den Herrn ... Ich habe zwei Prozessgegner so beschieden, daß beide zufrieden waren, ich habe den Elenden errettet vor dem, der mächtiger war, als er ... Ich habe dem Hungrigen Brot gegeben und Kleider dem Nackten, eine Überfahrt dem Schiffbrüchigen, einen Sarg dem, der keinen Sohn hatte, und ein Schiff dem Schifflosen. Ich habe den Vater geehrt und wurde von meiner Mutter geliebt, ich habe ihre Kinder aufgezogen. So spricht er, dessen schöner Name Schschi ist.“ Assmann 1990, S. 100.

<sup>41</sup> Vgl. dazu Williams 1986, 86 ff.

moralischen Grundintuition als „das in Freiheit zu übernehmende Ziel des Menschen in dieser Welt umschreiben“.

b) *Integration nicht-anthropozentrischer Morallehren*

Da menschliches Leben nur in Gemeinschaftsformen überlebensfähig ist, bildet das Zusammenleben von Menschen den unverrückbaren Brennpunkt aller Morallehren. Dennoch darf der Bereich der Moral nicht, wie in modernen Ethiken zumeist üblich, definitiv auf interpersonelle Beziehungen festgelegt werden.<sup>42</sup> Moralische Verantwortung kann auch auf das Wohl nicht-menschlichen Lebens bzw. auf die Integrität der nichtmenschlichen Natur ausgedehnt werden, wie nicht nur buddhistische oder hinduistische Morallehren, sondern auch westliche Konzeptionen einer ökologischen Ethik, aber auch Versionen einer antiken Kosmoethik bezeugen. Das Gute der nicht-menschlichen Natur ist zwar, darin liegt der unaufgebbare Kern anthropozentrischer Moral, immer das Gute aus menschlicher Perspektive, doch daraus folgt nicht, dass der Sinn des moralisch Guten auf menschliche Wirklichkeiten beschränkt werden muss. Nicht-anthropozentrische Ethiken widersprechen nicht per se den Anforderungen aufklärerischer Moral, insofern die Auslegung nicht-menschlicher Bereiche moralischer Verantwortung im Medium dialogischer Vernunft verbleibt.<sup>43</sup> Der Bereich der „Moral“ wäre erst dann überschritten, wenn das Wohl menschlichen Lebens einer wie immer gedachten Integrität der Natur in einer Weise untergeordnet wäre, dass selbst die Erhaltung der menschlichen Gattung als vernünftiges Ziel menschlichen Handelns von vornherein ausgeschlossen wäre.

c) *Zur Grenzzone von Moral und Unmoral*

Die Unterscheidung zwischen intuitivem Vorverständnis von Moral und konkreten Moraltheorien soll zwar das Feld für kulturelle Differenzen innerhalb einer universalistischen Moral so weit als möglich offen halten; dennoch darf der Begriff der Moral nicht überdehnt werden. Moral muss von Unmoral unterscheidbar bleiben. Das Problem der Grenzen von Moral führt zu extremen Fragestellungen, etwa ob das Prinzip des Rechts des Stärkeren noch als ein „moralisches“ Prinzip gelten kann, oder ob man von einer „Moral“ der Nazis sprechen kann.

Die Grenzzone zwischen Moral und Unmoral wird grundsätzlich vom ersten Pol der moralischen Grundintuition aus abgesteckt. Vor allem das Tötungsverbot markiert einen unverrückbaren Gravitationspunkt von Moral. Dennoch ist selbst das Tötungsverbot – wie alle Pflichten, die sich auf die Erhaltung menschlichen Lebens beziehen – von einer Vielzahl von Gründen umlagert. Daher gilt genau genommen: Nur wer andere *ohne schwerwiegende Gründe* tötet bzw. ihnen schweren Schaden zufügt, stellt sich definitiv außerhalb der Moral. Mit Gründen gestützte

---

<sup>42</sup> So vor allem die Kantische Tradition westlicher Ethik, die heute von Tugendhat und Habermas fortgeführt wird.

<sup>43</sup> Vgl. dazu die Kritik an Habermas und Tugendhat von L. Siep, der wohl unverdächtig ist, Errungenschaften der Moderne leichtfertig aufs Spiel zu setzen: „Universalismus, Unparteilichkeit, Gleichheit, Autonomie der Personen werden nicht dadurch gefährdet, daß auch gegenüber anderen Wesen Pflichten bestehen oder Gutes getan werden sollte ... Daß unbedingt bzw. uneingeschränkt gut ein guter Gesamtzustand der Welt ist, an dem ein ‚guter Mensch‘ mitwirkt oder den er nicht stört, dürfte auch unserem alltäglichen Sprachgebrauch näherliegen als die Identifizierung von ‚guter Mensch‘ mit ‚guter Kooperationspartner‘.“ Siep 1996, S. 241-243.

Relativierungen moralischer Grundregeln können einerseits deren Reichweite, andererseits deren inhaltliche Bedeutung betreffen.

Die *Reichweite* moralischer Prinzipien wird im wesentlichen durch jene Kriterien bestimmt, die die Mitgliedschaft zur Moralgemeinschaft festlegen bzw. abstufen: So lockern partikularistische Morallehren das Tötungsverbot gegenüber Mitgliedern anderer Stämme, Nationen, Rassen etc. in auffälligem Kontrast zu den Sanktionen, mit denen die Tötung eigener Stammesmitglieder belegt ist.<sup>44</sup> Aber auch universalistische Moraltheorien setzten das Tötungsverbot immer wieder außer Kraft, etwa gegenüber Ungläubigen, Barbaren oder Wilden; noch Hegel sieht in der Versklavung der Schwarzen keinen Verstoß gegen das Prinzip „neminem laede“, sondern eine pädagogische Maßnahme zur Menschwerdung.<sup>45</sup> Auch heute haben moralische Kontroversen etwa über Abtreibung, über das Klonen von Embryos oder über die Migrationspolitik ihren Grund in divergenten Auffassungen über die Zugehörigkeit zur Moralgemeinschaft.

Die *inhaltliche Bedeutung* der grundlegenden Regeln der Moral wird hingegen durch die äußersten Horizonte kultureller Lebensformen, d. h. durch den zweiten Pol der moralischen Grundintuition, präzisiert. Die Pflichten, die sich auf die Erhaltung und soziale Stabilität menschlichen Zusammenleben beziehen, bilden zwar, worauf vor allem B. Gert insistierte, den harten Kern von Moral. So finden sich tatsächlich in völlig unterschiedlichen Religionen und Weltanschauungen oft dieselben moralischen Grundregeln; dieser Konsens verdeckt jedoch die erheblichen Differenzen der inhaltlichen Ausgestaltung moralischer Regeln. Wozu das Prinzip der Erhaltung menschlichen Lebens über die physische Überlebenssicherung hinaus näherhin verpflichtet, was im Prinzip des „neminem laede“ konkret als „Schädigung“ angesehen wird, ist in hohem Ausmaß von umfassenden normativen Orientierungen, konkret von religiösen und säkularen Lebensdeutungen abhängig.<sup>46</sup> So veranschlagen z. B. antike Morallehren, die um den Begriff des Maßes zentriert sind, aber auch religiöse Moralsysteme, die irdisches Leben als eine Zeit moralischer Prüfungen für eine jenseitige Glückseligkeit auslegen, den Inhalt von Erhaltungspflichten weitaus bescheidener als die säkularen Moralen westlicher Gesellschaften, in

---

<sup>44</sup> So ist z. B. für Aischylos, der in der Orestie entschieden für eine demokratische Pazifizierung im Inneren der Polis eintritt, maßlose Gewalt gegenüber äußeren Feinden kein moralisches Problem: „Nur Krieg nach außen geb’ es, nicht im Lande selbst, worin die Ruhmbegierde mächtig walten mag. Den Kampf der Hähne mein ich nicht im eignen Haus. Zu wählen solches Schicksal steht dir frei von mir...“ Aischylos: Die Eumeniden, V863 ff.

<sup>45</sup> Hegel 1989, S. 129: „So aber als im Staate vorhanden, ist sie [die Sklaverei] selbst ein Moment des Fortschreitens von der bloß vereinzelt, sinnlichen Existenz, ein Moment der Erziehung, eine Weise des Teilhaftigwerdens höherer Sittlichkeit und mit zusammenhängender Bildung. Die Sklaverei ist an und für sich Unrecht, denn das Wesen des Menschen ist Freiheit, doch zu dieser muß er erst reif werden. Es ist also die allmähliche Abschaffung der Sklaverei etwas Angemesseneres und Richtigeres als ihre plötzliche Aufhebung.“

<sup>46</sup> Vgl. Gert 1983, S. 29: „Für mich sind die moralischen Regeln das Zentrum der Moral. Dem Moralphilosophen sollte es lediglich um jenen Verhaltenskodex gehen, dessen Kern die Moralregeln bilden. Obwohl es keine völlige Übereinstimmung darüber gibt, was als moralische Regel gilt, würde niemand leugnen, daß Regeln wie ‚Du sollst nicht töten‘, ‚Du sollst nicht stehlen‘ und ‚Du sollst nicht lügen‘ moralische Regeln sind. Diese Regeln sind der eigentliche Gegenstand des Moralphilosophen.“ Inzwischen hat jedoch B. Gert die strenge Reduktion von Moral auf moralische Regeln etwas aufgebrochen, vgl. dazu Gert 1998, S. IX: „I have also tried to make even clearer my view that the moral rules can only be understood by understanding how they fit within morality or the moral system. Morality consists, not merely of rules, but also of ideals, morally relevant features ...“

denen aufwendige Maßnahmen zur Verlängerung der Lebensdauer, zur Erhöhung des Lebensstandards etc. zum inneren Kern moralischer Pflichten gehören.<sup>47</sup>

Einen Grenzbereich stellen jene Moralsysteme dar, in denen die Regeln des ersten Pols der moralischen Grundintuition durch die „obersten Werte“ des zweiten Pols nicht bloß unterschiedlich ausgelegt, sondern fast gänzlich ausgeblendet werden, wie z. B. im Adelsethos der frühgriechischen Kultur. So schildert Homer den Massenmord des Odysseus an den Freiern, der dem Prinzip der Verhältnismäßigkeit von Strafhandlungen im Sinn des Talionsgesetzes Hohn spricht, bloß als einen Akt zur Wiederherstellung adeliger „Ehre“ (timé).<sup>48</sup> Das kriegerische Adelsethos ist denn auch in der Geschichte der Moralphilosophie kontrovers beurteilt worden. D. Hume rechnet das aristokratische Kriegerethos noch zum Bereich der Moral, und zwar in Berufung auf den ersten Pol der moralischen Grundintuition; in früheren Zeiten wären kriegerische Tugenden wie Mut, Stärke etc. für die *Selbsterhaltung* einer Gemeinschaft „nützlich“ gewesen.<sup>49</sup> Schopenhauer hingegen vermisst in den kriegerischen Tugenden des Adelsethos das Prinzip der Menschenliebe und damit ein grundlegendes Element von Moral.<sup>50</sup> Das Ethos der homerischen Helden wirkte im Athen des 5. Jhs. v. Chr. in der sophistischen Maxime des „Vorteils des Stärkeren“<sup>51</sup> nach, die der platonische Sokrates mehrmals aufgreift. Mit der Frage nach dem Wesen des „sympheron“, d. h. des für „ein menschliches Leben Zuträglichen“, und der Frage nach den qualitativen Merkmalen von „Stärke“ im Sinn eines *gesteigerten menschlichen Lebens*, die an den zweiten Pol der moralischen Grundintuition appelliert, gelingt es Sokrates, selbst noch den Machtpositivismus der Sophisten in den Raum eines moralischen Diskurses hinüberzuführen. Der Dialog mit Thrasymachos ist daher ein klassischer Beleg dafür, wie weit das Feld moralischer Diskurse im Licht einer möglichst weit gefassten Grundintuition von Moral geöffnet werden kann.<sup>52</sup>

Ich fasse zusammen: Das intuitive Vorverständnis von Moral ist durch *zwei Pole* strukturiert, dem Prinzip der Erhaltung menschlichen (und auch nicht-menschlichen) Lebens und dem in Freiheit zu vollziehenden Zweck menschlichen Daseins. Beide Pole werden von Morallehren nicht nur unterschiedlich ausgelegt, sondern auch in unterschiedlicher Weise miteinander in Beziehung gesetzt; sie bilden gleichsam die Brennpunkte einer Ellipse, die einander zwar in hohem Maße bestimmen, jedoch nicht ersetzen können. In einer bestimmten Hinsicht stehen die Pole der moralischen Grundintuition auch in einem Fundierungsverhältnis: Die Erhaltung menschlichen Lebens ist die Bedingung für die Verwirklichung des umfassenden Zwecks menschlichen Dasein, die daher allen Bewahrungspflichten erst ihren Sinn gibt.

---

<sup>47</sup> So messen z. B. UNDP-Berichte die moralische Qualität von Modernisierungsprojekten an Kriterien wie durchschnittliche Lebenserwartung, Analphabetismus, Entzug eines anständigen Lebensniveaus; das „anständige Lebensniveau“ enthält wiederum drei Aspekte: Zugang zu trinkbarem Wasser, Gesundheitsfürsorge, Geburtsgewicht (nicht unter 2,5 kg); vgl. UNDP (1998). Ein solcher Kriterienkatalog würde sich in einer mittelalterlichen Moraltheologie wohl seltsam ausnehmen.

<sup>48</sup> Homer: *Odyssee*, 24. Gesang, 413-466; vgl. dazu Flaig 1998.

<sup>49</sup> Hume 1996, S. 180-182.

<sup>50</sup> Vgl. dazu Schopenhauer 1986, S. 759 ff.

<sup>51</sup> Vgl. dazu Trampedach 1993, S. 157-165.

<sup>52</sup> Vgl. dazu Platon: *Politeia* 344d-348b; 350d-351c. Ich übergehe hier exegetische Fragen von *Politeia* I; möglicherweise hat die These des Thrasymachos einen ideologiekritischen Sinn – was de facto als gerecht angesehen wird, bestimmen die jeweils Herrschenden; vgl. dazu Kersting 1999. Doch selbst wenn Sokrates Thrasymachos' These als normative Theorie der Gerechtigkeit missverstanden hat, bleibt erstaunlich, dass das Prinzip des Vorteiles des Stärkeren im Rahmen eines moralischen Diskurses verhandelt wird.

### § 3. Abstufung der Begründungsebenen: korrekturoffene Selbstbegründung dialogischer Vernunft und geschichtliche Explikation der moralischen Grundintuition

Die europäische Moralphilosophie ist seit der Antike durch den Streit zwischen Vernunft oder Erfahrung geprägt, ein Streit, der sich in der Neuzeit in der Auseinandersetzung zwischen kantischen und utilitaristischen Moraltheorien fortsetzt. Gerade das Problem einer verbindlichen Begründung letzter Moralprinzipien lässt die Alternative, ob das Moralgesetz aus apriorischer Vernunft oder geschichtlicher Erfahrung entspringt, stets von neuem aufflammen: Erfahrungsbezogene Begründungen setzen sich dem Verdacht des moralischen Relativismus, vernunftimmanente Begründungen der unbewussten Universalisierung partikulärer Moraltraditionen aus. Es stellt sich jedoch die Frage, ob es bei der schlichten Alternative „Vernunft versus Erfahrung“ bleiben muss. Gerade der diskursethische Zugang zum Phänomen der Moral eröffnet die Möglichkeit, Vernunft *und* Erfahrung *im Zentrum der Moraltheorie selbst* – und nicht erst in Anwendungsfällen – systematisch miteinander zu verbinden. Denn das hier anvisierte Konzept einer dialogischen Ethik konstituiert sich einerseits aus den normativen Aspekten der Diskursrationalität, die gleichsam das vernunftmoralische Moment bilden, andererseits aus den theoretischen Explikationen des intuitiven Vorverständnisses von Moral, die ein erfahrungsoffenes Moment in die Begründungsreflexion einbringen. Beide Momente erfordern unterschiedliche Begründungsstrategien, die wiederum mit unterschiedlichen Begründungsansprüchen verbunden sind.

Die Rekonstruktion dialogischer Vernunft kann, wie die klassische Diskursethik überzeugend herausarbeitet, nur auf dem Weg strikter Selbstreflexion erfolgen, da argumentative Dialoge ein *für alle* vernünftige Wesen verbindliches und insofern universalgültiges „Forum“ bzw. „Medium“ vernünftiger Problemlösungen bilden. Universales „Forum“ ist dialogische Vernunft, insofern in ihr in gewisser Hinsicht alle Probleme verhandelt werden können; denn auch der Streit über die Unterscheidung zwischen diskursfähigen und nichtdiskursfähigen Fragen ist mit Gründen und insofern noch innerhalb der Grenzen dialogischer Vernunft auszutragen. „Medium“ ist dialogische Vernunft, insofern auch der Aufweis ihrer eigenen normativen Strukturen notwendig im Horizont dialogischer Vernunft verbleibt. Die strikte Reflexion auf die Bedingungen sinnvollen Argumentierens fördert daher mit hohem Evidenzgrad unbeliebige Momente dialogischer Vernunft zutage.

Dennoch garantiert auch das Verfahren strikter Reflexion keineswegs Infallibilität; die Explikation unhintergebarter Diskursnormen bleibt korrekturbedürftig.<sup>53</sup> Damit bricht auch im Inneren dialogischer Vernunft – wie schon bei der Wahrheitspräention – eine Differenz zwischen unhintergebaren *Intuitionen* von argumentativer Verständigung, wie z. B. Konsensorientierung, Gewaltfreiheit, Gleichberechtigung etc., und explikativen *Theorien* über Diskursnormen, konsensuelle Wahrheit, Richtigkeit etc. auf. Zudem stellt die „Meta-Institution“ argumentativer Diskurse keine exklusive Errungenschaft der europäischen Philosophie dar; dialogische Verständigung wird spätestens seit der „Achsenzeit“ in verschiedenen Kulturen als Medium kultureller Selbstreflexion praktiziert. So eröffnet sich ein weites Feld kulturell unterschiedlicher Auslegungen der verschiedenen Dimensionen dialogischer Vernunft, ohne die Metaebene des

---

<sup>53</sup> Vgl. dazu Apel 1987, S. 194 ff..



argumentativen Diskurses, in dem sich auch Kontroversen über Rationalitätsstrukturen dialogischer Vernunft noch bewegen, kontextualistisch einzuebnet.<sup>54</sup>

Die originär moralischen Gehalte einer dialogischen *Ethik* müssen jedoch in Explikationen des intuitiven Vorverständnisses von Moral ausgewiesen werden, die sich letztlich auf *lebensweltlich bewährte Erfahrungen* stützen. Im Unterschied zur Selbstbegründung dialogischer Vernunft läuft daher in der theoretischen Explikation genuin moralischer Intuitionen das Verfahren strikter Reflexion ins Leere. Die Komplexität moralischer Phänomene erfordert vielmehr eine Vielzahl relevanter Reflexionsebenen, die von ontologischen Fragen über das spezifische „Sein“ moralischer Normen über Freiheitstheorien, phänomenologische Beschreibungen moralischer Intuitionen, Gefühle und Haltungen bis hin zu geschichtsphilosophischen Bestimmungen der Spezifika „moderner“ Moral reichen. Da die beiden Pole des intuitiven Vorverständnisses von Moral jeweils eine menschliche Grunderfahrung strukturieren, die nur durch erfahrungsgesättigte Sprachspiele plausibilisiert werden kann, werden in moralphilosophischen Texten die Grenzen zwischen Philosophie und Poetik zuweilen fließend.<sup>55</sup>

Kurz: Insofern sich in Moraltheorien allgemeine Rationalitätsverpflichtungen mit Explikationen originär moralischer Intuitionen verbinden, müssen die begründungstheoretischen Ansprüche einer universalistischen Ethik intern abgestuft werden. Im Unterschied zur Reflexion auf die normative Struktur dialogischer Vernunft, die trotz aller Auslegungsprobleme auf stabile Intuitionen wie Gewaltlosigkeit, Unparteilichkeit und Gleichberechtigung aufbauen kann, sind Explikationen originär moralischer Intuitionen in einem weitaus größeren Ausmaß dem Fluss geschichtlicher Erfahrung ausgeliefert.

Dies hat für den begründungstheoretischen Status einer universalistischen Ethik unmittelbare Bedeutung: Da jede Moral erfahrungsoffene Auslegungen der moralischen Grundintuition enthält, schlägt der „Polytheismus der Werte“ in einem gewissen Ausmaß selbst auf die Ebene minimaler ethischer Standards, wie z. B. der Menschenrechtsethik, durch. Dennoch geht Moral, wie utilitaristische Ansätze seit Hume unterstellen, nicht restlos in Erfahrung auf.<sup>56</sup> Mit dem Zwang zur reflexiven Aneignung überlieferter Wertorientierungen, der spätestens seit der Achsenzeit die normative Basis antiker Gesellschaften erschüttert und in der Neuzeit zum unentrinnbaren Schicksal aller Kulturen geworden ist, durchdringen moralisch gehaltvollen Momente dialogischer Vernunft, vor allem die Idee der Unparteilichkeit und die Achtung der Vernunftautonomie jedes Einzelnen, in zunehmendem Maß moralische Erfahrungswelten. Das Prinzip der Achtung der Vernunftautonomie des Einzelnen deckt zwar den spezifischen Sinn *moralischer* Anerkennung, die stets auch die Sorge

---

<sup>54</sup> Auf der bereits konkreten Ebene moralischer Diskurse bringt z. B. der ghanaesische Philosoph Kwasi Wiredu die Traditionen konsensueller Konfliktlösung in afrikanischen Gesellschaften gegen westliche Demokratiemodelle ins Spiel – Wiredu 1998; dazu gibt es kritische Stellungnahmen von afrikanischer Seite selbst, z. B. von Chukwudi Eze 1998, sowie aus der Sicht einer lateinamerikanischen Philosophie von Villoro 2000; einen Bezug zwischen Wiredu und der Diskursethik stellt hingegen Graness 1998 her.

<sup>55</sup> So verbinden sich bereits in der platonischen Kosmoethik strenge Argumentation mit einer literarischen Auslegung mythischer Traditionen; auch Lévinas schärft die Sensibilität für die abgründige Fremdheit der Freiheit anderer durch eine kunstvolle Verknüpfung von philosophischen und poetischen Sprachspielen.

<sup>56</sup> Hume deutet selbst den Übergang vom Kriegerethos zu einer Gerechtigkeitsmoral als *reinen* Erfahrungsprozess; kriegerische Völker hätten bloß „noch keine vollständige Erfahrung (!) von den Vorteilen gemacht ..., die Wohlwollen, Gerechtigkeit und soziale Tugenden mit sich bringen.“ Hume 1996, S. 182.

um das Überleben und Wohl des/der anderen miteinschließt<sup>57</sup>, nicht vollständig ab, gibt jedoch einen Mindeststandard vor, den Morallehren vernünftigerweise nicht unterbieten können. Daher setzen sich Moraltheorien, die die Vernunftautonomie des Einzelnen im Namen eines übergeordneten Zwecks überspringen, sei es im Namen einer religiösen Heilsverheißung, geschichtsphilosophischer Zwecke oder des utilitaristischen Prinzips der Glücksmaximierung<sup>58</sup>, dem Verdacht der irrationalen Zumutung aus. Sich selbst in seiner endlichen Vernunft treu bleiben zu können gehört daher zu den unhintergehbaren Anforderungen von Moral in von Aufklärung geprägten Lebenszusammenhängen. So verhindert paradoxerweise die moralisch defizitäre Normativität dialogischer Vernunft eine universalistische Ethik vor dem Rückfall in einen unvermittelbaren „Polytheismus der Werte“.

Allerdings ist auch die moralische Relevanz der allgemeinen Rationalitätsverpflichtungen diskursiver Vernunft in mancher Hinsicht von geschichtlichen Erfahrungszusammenhängen abhängig. Dialogische Vernunft verpflichtet zwar zur unparteilichen Abwägung der Argumente *aller* vernünftigen Wesen, ohne jedoch vorweg zu entscheiden, wer überhaupt als „vernünftiges Wesen“ anerkannt werden muss. Das für universalistische Moraltheorien so prekäre Problem der Reichweite moralischer Anerkennung kann daher, so schmerzlich dies sein mag, immer nur vorläufig, d. h. auf dem Weg der Plausibilisierung originär moralischer Intuitionen geklärt werden. Nicht zufällig waren und sind die Ausweitungen der Menschenrechtsethik stets Sache sozialer Kämpfe, in denen Betroffene (Sklaven, Frauen, Homosexuelle etc.) im Namen universalethischer Prinzipien verengte Horizonte geschichtsmächtiger Moralsysteme aufbrechen.<sup>59</sup> Der in argumentativer Vernunft erhobene Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit, der die Achtung aller Vernunftwesen als gleichberechtigte Diskurspartner impliziert, fungiert zwar als wichtiges *Ferment* für die Ausweitung der Horizonte genuin moralischer Anerkennung, ohne jedoch den *Sinn* eines *moralischen* Universalismus zu prädeteminieren. Die polarisierten Kontroversen über Abtreibung, globale Solidarität u. a. beweisen, dass die nähere Bedeutung eines moralischen Universalismus nicht einfach aus dem vernunftimmanenten Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit und der darin verankerten Diskursmoral ableitbar ist. Wer mit Rousseau den Kosmopoliten misstraut, da sie „in ihren Büchern Pflichten in der Ferne suchen, die sie in ihrer Nähe nicht zu erfüllen geruhen“<sup>60</sup>, verstrickt sich noch nicht in einen performativen Selbstwiderspruch; umgekehrt bedeutet dies, dass eine kosmopolitische Moral eben über die Diskursmoral hinaus noch auf originär moralischen Erfahrungszusammenhängen aufruhrt.<sup>61</sup>

---

<sup>57</sup> Darin liegt das relative Recht von Mitleidsethiken, die die Mitbetroffenheit über die verletzte Integrität anderer hervorhebt, ohne die moralische Anerkennung nicht gedacht werden kann.

<sup>58</sup> Damit ist nicht gesagt, dass Vertreter des Utilitarismus tatsächlich die Vernunftautonomie des Einzelnen systematisch übergehen; J.S Mill wehrt in „On Liberty“ diese Konsequenz utilitaristischer Ethik grundsätzlich ab; dennoch bleibt fraglich, ob dies ohne sachliche Anleihen von einer kantischen Ethik möglich ist; vgl. dazu Seebohm 1996.

<sup>59</sup> Ein anderes Beispiel ist die Abtreibungsfrage, die eben nicht im unmittelbaren Rückgriff auf diskursethische Prinzipien lösbar ist, vgl. dazu Habermas 1991, S. 165 f.

<sup>60</sup> Rousseau 1971, S. 12; Rousseau hat dabei insbesondere die Philosophen im Visier: „Mancher Philosoph liebt die Tartaren, damit er seinen Nächsten nicht zu lieben braucht.“ (Ebd.).

<sup>61</sup> Zu den Spezifika moderner Vorstellungen von globaler Solidarität im Unterschied zum moralischen Universalismus des frühen Christentums vgl. Schelkshorn 2000.

Das moralische Gewicht dialogischer Vernunft hängt darüber hinaus auch von Erfahrungen der Nähe bzw. Fremdheit der Freiheit anderer ab. Wenn Freiheiten in einem hohen Maß je schon durch eine „allgemeine Vernunft“ vermittelt gedacht werden, ist der Spielraum für dialogische Vernunft innerhalb der Ethik naturgemäß beschränkt. Die diskursethische Insistenz, moralische Probleme nach Möglichkeit in realen Diskursen mit den Betroffenen zu lösen, worin nach Apel immerhin der Hauptpunkt der Diskursethik gegenüber Kant<sup>62</sup> liegt, setzt daher eine hohe Sensibilität für die Alterität der Freiheit anderer voraus, die nicht aus den Evidenzen strikter Selbstreflexion, sondern primär aus geschichtlichen Erfahrungen erwächst.

#### § 4. Diskursethische Prinzipien im Licht einer neuen Architektonik dialogischer Ethik

Die kritische Revision überzogener Begründungsansprüche verfolgt keineswegs das Ziel einer bloßen Destruktion der klassischen Diskursethik. Die Differenzierung zwischen Diskursrationalität und Moral und dem daraus folgenden Konzept einer internen Abstufung der Begründungsansprüche philosophischer Ethik ist vielmehr die Basis für ein *Konstruktionsprinzip* einer dialogischen Ethik, das verschiedene moraltheoretische Entwürfe zulässt, in denen jeweils *bestimmte Explikationen der moralischen Grundintuition* mit den normativen Anforderungen diskursiver Problemlösungsverantwortung verbunden werden. Die Architektonik des hier intendierten Ansatzes einer dialogischen Ethik, der einerseits die Identifikation von Diskursrationalität und Moral, in die sich die klassische Diskursethik verstrickt, vermeidet, andererseits deren Einsicht in den moralischen Gehalt dialogischer Vernunft bewahrt, kann mit folgendem Schema illustriert werden:

Geltungsanspruch:	Wahrheit	intersubjektive Gültigkeit	Moralität
Grundintuition:	Korrespondenz	Konsens	Wohl des menschlichen (und nicht-menschlichen) Lebens a) Erhaltung von menschlichem (und nicht-menschlichem) Leben; b) irdischer Zweck menschlichen Lebens
Explikation:	Wahrheitstheorien	Konsenstheorien; Diskursmoral	Moraltheorien

---

<sup>62</sup> Vgl. dazu Apel 1990, S. 17: „Der *Hauptpunkt der Transformation* ist folgender: An die Stelle der – nach Kant vom Einzelnen zu wollenden – Gesetzestauglichkeit der Handlungsmaximen tritt die – von allen Einzelnen als verbindlich zu realisierende – *regulative Idee* der *Konsensfähigkeit aller gültigen Normen für alle Betroffenen*“. Daher scheint mir die Alteritätsphilosophie von E. Levinas nicht so sehr eine Alternative zur Diskursethik zu sein, sondern eher eine in der Diskursethik *vorausgesetzte* Erfahrung der Exteriorität fremder Freiheit freizulegen.

Im Ausgang von der neuen Architektonik einer dialogischen Ethik kann nun der moraltheoretische Status der unterschiedlichen Moralprinzipien innerhalb der klassischen Diskursethik, die seit längerem für Verwirrung sorgen, präzise bestimmt werden:

a) Die allgemeinste und zugleich grundlegendste Formel der diskursethischen Grundnorm, die als Konsensbildungspostulat (K) benannt werden kann, umfasst einerseits die Diskursnormen (Habermas), andererseits die diskursive Problemlösungsverantwortung (Apel), die zusammen die allgemeine Rationalitätsverpflichtung umschreiben, dass Probleme – seien sie theoretischer oder moralischer Natur – rational zu lösen sind, was bedeutet, dass im Licht der unparteilichen Berücksichtigung aller möglichen Argumente und Gegenargumente ein vernünftiger Konsens anzustreben ist.<sup>63</sup> Da sich (K) aus dem Geltungsanspruch auf intersubjektive Gültigkeit herleitet, kann (K) mit theoretischen *und* moralisch-praktischen Geltungsansprüchen verbunden werden, da sowohl Wahrheitsansprüche als auch Ansprüche auf moralische Richtigkeit stets den Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit miterheben. In (K) kommt daher ein unspezifisches Rationalitätsprinzip zum Ausdruck, das zwar eine moralisch gehaltvolle Diskursmoral, jedoch noch kein Moralprinzip *sensu stricto* enthält. So konnte im Blick auf (K) der Diskursethik zu Recht der Status einer Moraltheorie abgesprochen werden.

b) Als Standardformel für das Moralprinzip der Diskursethik diente jedoch lange Zeit Habermas' Reformulierung des Kantischen Universalisierbarkeitsprinzips (U):

[J]ede gültige Norm muß der Bedingung genügen, 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 (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können.<sup>64</sup>

Mit (U) formuliert die Diskursethik tatsächlich ein Moralprinzip, insofern hier – entsprechend dem oben angedeuteten Konstruktionsprinzip dialogischer Ethik – die allgemeinen Rationalitätsverpflichtungen von (K) mit originär moralischen Intuitionen verbunden werden, nämlich der Idee eines allgemeinen Interesses und dem bereits im Mittelalter nachweisbaren Prinzip „*Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*“. Dieser Vorstellung von Gerechtigkeit liegt die moralische Intuition zugrunde, dass ein gelingendes Zusammenleben auf der Achtung der personalen Würde und Vernunftautonomie jedes Einzelnen aufbauen muss, eine Vorstellung, die

---

<sup>63</sup> Der Gehalt von (K) liegt z. B. der folgenden Umschreibung der diskursethischen Grundnorm durch Apel zugrunde: „Der Argumentierende hat schon in actu bezeugt und somit anerkannt, daß *Vernunft praktisch* ist, d.h. *verantwortlich für das menschliche Handeln*; d.h. daß die *ethischen Geltungsansprüche* der Vernunft, ebenso wie ihre *Wahrheitsansprüche*, durch Argumente eingelöst werden können und müssen; d.h. daß die idealen Regeln der Argumentation in einer prinzipiell unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft einander als gleichberechtigt anerkennender Personen *normative Bedingungen der Möglichkeit der Entscheidung von ethischen Geltungsansprüchen durch Konsensbildung* darstellen und daß daher *über alle ethisch relevanten Fragen der Lebenspraxis in einem Diskurs*, der unter den Argumentations-Regeln der Idealen Kommunikationsgemeinschaft steht, im Prinzip ein *Konsens herbeigeführt werden kann* und in der Praxis ein solcher Konsens *angestrebt werden sollte*.“ Apel 1980, S. 264 f. Kuhlmann drückt den Gehalt von (K) in den Formeln N1 und N2 aus – vgl. W. Kuhlmann 1985, S. 189-198.

<sup>64</sup> Habermas 1984, S. 75 f.

etwa in Platons Begriff der Gerechtigkeit durch das Übergewicht eines kosmologischen Begriffs des Guten noch verdeckt ist.<sup>65</sup>

Mit (U) konnte die Diskursethik also dem Vorwurf entgehen, bloß eine Spezialethik für argumentative Sprachspiele zu sein; die Konkretisierung der diskursethischen Grundnorm durch (U) wirft jedoch neue Probleme auf: Erstens war die Diskursethik mit (U) auf eine regionale Ethik für Fragen der Gerechtigkeit festgelegt. Da (U) den Universalisierbarkeitstest – in bewusster Abgrenzung zu Kant – vom „foro interno“ in reale praktische Diskurse verlegt, war zweitens die Begründung moralischer Normen in gefährlichem Ausmaß an das Legitimationsverfahren von Rechtsnormen angeglichen, in denen ein bestimmter Kreis von Betroffenen durch Verhandlung und Abstimmung Normen in Kraft oder außer Kraft setzt.<sup>66</sup> Auf beide Probleme hat die Diskursethik inzwischen reagiert: Anfang der 1990er Jahre ergänzt Habermas die diskursethische *Moral* der Gerechtigkeit durch eine neoaristotelische *Ethik* des guten Lebens, der ein spezifischer Diskurstyp zugeordnet wird, in dem der Universalität des Geltungsanspruchs auf intersubjektive Gültigkeit in merkwürdiger Weise herabgestuft wird.<sup>67</sup> In „Faktizität und Geltung“ (1992) kommt es schließlich zu einer klaren Differenzierung zwischen Recht und *Moral*. Dabei nutzt nun Habermas selbst das hier vorgeschlagene Konstruktionsprinzip einer dialogischen Ethik: In einem ersten Schritt wird ein sparsames Diskursprinzip D eingeführt, das sachlich eine Spezifikation des allgemeinen Konsensbildungspostulats (K) für den Spezialfall der Legitimation von Handlungsnormen darstellt.

D: Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten.<sup>68</sup>

In einem zweiten Schritt kann nun (D) – wie Habermas vorführt – in Verbindung mit der Intuition von Gerechtigkeit („gleichermaßen gut für alle“) zu einem *Moral*prinzip (U), oder in Verbindung mit der rechtsphilosophischen Idee demokratischer Willensbildung zu einem Demokratieprinzip spezifiziert werden. Trotz der noch immer bedenklichen Analogien zwischen Recht und *Moral* werden nun immerhin auch die Differenzen energisch herausgearbeitet: Das

---

<sup>65</sup> Plato steht zwar auf dem Boden antiker Aufklärung und insofern der Vernunftautonomie. Da jedoch die moralische Grundintuition einseitig vom Begriff der Ordnung her ausgelegt wird, die sowohl die Erhaltung als auch das Glück menschlichen Lebens und der nicht-menschlichen Wirklichkeit verbürgt, kommt alles auf die theoretische Erkenntnis der kosmischen Ordnung an, die Plato zudem nur wenigen Philosophen zutraut. Daher kann die Normenlegitimation nicht der Vernunftautonomie der Betroffenen überlassen werden; im Gegenteil, da aufgrund eines unüberbrückbar scheinenden Kompetenzgefälles die symmetrischen Normen dialogischer Vernunft nicht zum Zug kommen, müssen die Regenten das moralisch Richtige den Betroffenen durch nützliche Lügen und Mythen vermitteln. Daher setzt Plato das Lügenverbot nicht erst in extremen Situationen, wo das eigene Leben oder Leben anderer auf dem Spiel steht, außer Kraft; vielmehr gilt als allgemeine Regel, dass Wächter lügen dürfen, wenn es dem Gemeinwohl dient, vgl. dazu *Politeia* 389b; *Nomoi* 663e.

<sup>66</sup> Vgl. dazu wieder Wellmer 1986, S. 114 f.: „Rechtsnormen werden, im Gegensatz zu *Moral*normen, in Kraft oder außer Kraft gesetzt, und sie gelten, wenn sie in Kraft sind, jeweils für einen bestimmten Kreis von Betroffenen ... *Moral*ische Normen dagegen und desgleichen moralische Verpflichtungen gelten, wenn sie gelten, unabhängig von Akten der Inkraftsetzung.“

<sup>67</sup> Vgl. dazu Habermas 1991, S. 100-118: Kap. 5.: „Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft“. Habermas löst zudem die Einheit der praktischen Vernunft, die die Differenzierung zwischen *Ethik* und *Moral* tragen müsste, schlichtweg auf – vgl. dazu ebd., S.117 f.; kritisch dazu Kettner 1995. Apel hat die Unterscheidung zwischen *Ethik* und *Moral* inzwischen übernommen, kritisiert allerdings Habermas' Depotenzierung der Rationalität „ethischer“ Diskurse, vgl. Apel 1998, S. 772 ff.

<sup>68</sup> Habermas 1992, S. 138.

*Moral*prinzip regelt die Rechtfertigung von Handlungsnormen „*allein* unter dem Gesichtspunkt gleichmäßiger Interessensberücksichtigung“, wobei die Gründe im Prinzip von jedermann/-frau, idealiter also von der Menschheit, akzeptiert werden müssten; das Demokratieprinzip bezieht sich hingegen auf Handlungsnormen, „die in Rechtsform auftreten“, deren Bezugsrahmen daher von vornherein eine begrenzte und durch die Rechtsnormen selbst konstituierte Gemeinschaft ist.<sup>69</sup> Das Demokratieprinzip besagt daher, „daß nur die juridischen Gesetze legitime Geltung beanspruchen dürfen, die in einem ihrerseits rechtlich verfassten diskursiven Rechtsetzungsprozess die Zustimmung aller Rechtsgenossen finden könnten.“<sup>70</sup>

c) Im Unterschied zu Habermas verbindet Apel die diskursethische Grundnorm mit einem Ergänzungsprinzip E, das als Grundprinzip von Teil B der Diskursethik selbst wiederum zwei Prinzipien miteinander verknüpft:

Erstens muß es in allem Tun und Lassen darum gehen, das *Überleben* der menschlichen Gattung als der *realen* Kommunikationsgemeinschaft sicherzustellen, zweitens darum, in der realen die *ideale* Kommunikationsgemeinschaft zu verwirklichen. Das erste Ziel ist die notwendige Bedingung des zweiten Ziels; und das zweite gibt dem ersten seinen Sinn, – den Sinn, der mit jedem Argument schon antizipiert ist.<sup>71</sup>

Was immer die spezifische Problemmasse von Teil B<sup>72</sup> sein mag, theoriearchitektonisch ist höchst interessant, dass Apel mit E den ersten Pol des intuitiven Vorverständnisses von *Moral* in die Diskursethik integriert, nämlich die Pflicht zur Erhaltung menschlichen Lebens. War das Erhaltungsprinzip – Apel selbst spricht von einer „Schutz- und Bewahrungsnorm“<sup>73</sup> – bis ins 20. Jahrhundert hinein stets auf innergesellschaftliche und zwischenstaatliche Konflikte bezogen worden, so dehnt nun Apel angesichts der Zerstörungskapazität nuklearer Waffensysteme das Selbsterhaltungsgebot auf die gesamte Menschheit aus. Darüber hinaus anerkennt Apel in (E), dass diskursive Verständigung als geschichtliche Praxis nicht als moralischer Selbstzweck gelten kann, sondern im Licht moralischer Intuitionen allererst noch zu rechtfertigen ist. Das in (K) und (U) vorausgesetzte Prinzip, moralische Probleme nicht bloß „in foro interno“, sondern in öffentlichen Diskursen mit den Betroffenen zu klären, steht daher unter einem *moralischen* Vorbehalt: Die Praxis öffentlicher Diskurse darf weder mit dem elementaren Recht auf Selbstbehauptung (z. B. in Notwehrsituationen) noch mit der moralischen Pflicht, das Leben anderer zu schützen, kollidieren. Dennoch fallen auch strategische Praktiken der Selbstbehauptung bzw. des Lebensschutzes anderer nicht aus den in (K) formulierten allgemeinen Rationalitätsverpflichtungen heraus; denn die moralischen Gründe für Gewaltmaßnahmen müssen weiterhin im Licht eines universalen Konsenses, d. h. unter Berücksichtigung aller Argumente pro und contra, abgewogen werden. Dies mag zwar in gewaltsamen Konflikten nicht mit den Kontrahenten selbst möglich sein, sehr wohl

---

<sup>69</sup> Vgl. dazu Habermas 1992, S. 137 ff.; da Rechtsnormen gesellschaftliche Probleme *nationalstaatlicher* Demokratien regeln, verbinden sich in ihnen universalethische Menschenrechte mit den partikularen Momenten ethisch-politischer Selbstverständigung.

<sup>70</sup> Habermas 1992, S. 141.

<sup>71</sup> Apel 1973, S. 431; 1988, S. 141.

<sup>72</sup> Vgl. dazu H. Schelkshorn 1997, S. 62-70.

<sup>73</sup> Apel 1988, S. 267.

aber mit anderen Akteuren, in extremen Notwehrsituationen eben nur mehr „in foro interno“<sup>74</sup> des Einzelnen.

Im zweiten Teilprinzip von (E) würde man nun eine diskursethische Formel für den zweiten Pol der moralischen Grundintuition erwarten, in der die Verantwortung des Menschen in dieser Welt umschrieben wird. Doch an dieser Stelle verstrickt sich Apel zum zweiten Mal in einen diskursethischen Fehlschluss. Die Verwirklichung der idealen in der realen Kommunikationsgemeinschaft, konkret der Aufbau institutioneller, vor allem rechtsstaatlicher Rahmenbedingungen, die diskursive Konfliktlösungen ohne Risiko für Leib und Leben ermöglichen, ist aus moralischen Gründen gewiss positiv zu werten; dennoch ist auch auf der Ebene der Gesellschaftsethik Demokratisierung kein Selbstzweck. In welchen Bereichen für welche Problemsorten welche Institutionen diskursiver Willensbildung verankert werden sollen, dies hängt von originär moralischen Ideen eines humanen, gesellschaftlichen Zusammenlebens ab. In diesem Sinn weisen im übrigen sowohl Apel als auch Habermas auf der Basis einer *normativen* Theorie moderner Gesellschaften Konzepte einer Demokratisierung der Wirtschaft weitgehend zurück.<sup>75</sup>

Zusammenfassend lässt sich daher festhalten: Diskursethische Ansätze haben zwar auf begründungstheoretischer Ebene die Differenz zwischen Diskursrationalität und Moral eingezogen, in der Formulierung diskursethischer Prinzipien jedoch sehr wohl genuin moralische Intuitionen mit der Diskursmoral verbunden. Vor allem Habermas verlegt in jüngerer Zeit den Schwerpunkt der Diskursethik immer mehr auf die Klärung originär moraltheoretischer Probleme, wie z. B. des ontologischen Status moralischer Normen<sup>76</sup>, des Verhältnisses von Religion und säkularer Moral<sup>77</sup> u. a. In all diesen Theoremen geht es letztlich um den Versuch, moralische Intuitionen in Auseinandersetzung mit den Herausforderungen moderner Gesellschaften zu reformulieren. Erst auf diesem Weg wird, was Habermas verschweigt, aus der Diskurstheorie eine Moralphilosophie, d. h. ein *erfahrungsoffenes* Angebot moralischer Orientierung. Die Diskursethik war bisher allerdings nicht bereit, den begründungstheoretischen Preis für ihre genuin moraltheoretischen Beiträge, die nicht mehr auf den Evidenzen strikter Reflexion aufrufen, zu zahlen.

## § 5. Konsens und Moral

Argumentative Dialoge sind von innen her auf Konsens hin orientiert, da Argumente darauf abzielen, die zustimmende Einsicht aller anderen Diskurspartner zu erlangen. Zugleich halten wir jedoch theoretische und praktische Urteile nicht deswegen für „wahr“ bzw. „moralisch richtig“, weil

---

<sup>74</sup> So auch Apel 1992, S. 35.

<sup>75</sup> Durch die Umstellung auf mediengesteuerte Interaktion „gewinnen die Akteure neue Freiheitsgrade“ (!) Habermas 1981, Bd. 1, S. 396. Die permanente Ausweitung von Handlungsmöglichkeiten durch die systembedingte Effektivitätssteigerung kapitalistischer Wirtschaft wird offenbar *moralisch* höher bewertet als Gerechtigkeitsstandards diskursiver Willensbildung. Im Gegensatz dazu konkretisiert P. Ulrich die diskursethische Grundnorm im Sinne von (K) zu einem moralischen Prinzip wirtschaftsbürgerlicher Mitverantwortung. Ulrich verbindet zudem im Konzept einer „lebensdienlichen (!) Ökonomie“ die Diskursmoral mit den beiden Polen der moralischen Grundintuition; der moralische Sinn der Ökonomie besteht einerseits in der „Sicherung der menschlichen Lebensgrundlagen“, andererseits in der „Erweiterung der menschlichen Lebensfülle“ – vgl. Ulrich 1998, S. 207-235. Ulrichs Wirtschaftsethik ist wiederum von Apel einer harschen Kritik unterzogen worden, vgl. Apel 1993.

<sup>76</sup> Habermas 1998, S. 279 ff.

<sup>77</sup> Habermas 1992, Kap. 1.

andere zustimmen. Auch idealisierte Bedingungen argumentativer Verständigung oder die ideale Vorstellung einer Übereinstimmung aller vernünftigen Wesen macht aus dem Konsens nicht einfach ein *Kriterium* von Wahrheit. Die Korrespondenzintuition von Wahrheit lässt sich offenbar durch idealisierte Begriffe von gerechtfertigter Behauptbarkeit nicht gänzlich ersetzen. Dies hat denn auch Apel gegenüber Habermas' früher Fassung einer Konsensustheorie der Wahrheit<sup>78</sup> klargestellt. Dem Konsensprinzip kommt in theoretischen Diskursen nicht die Funktion eines Kriteriums von Wahrheit zu, sondern erfüllt „bloß“ eine gewisse „*kriteriologische* Funktion“, die allein darin besteht,

die jeweils faktisch verfügbaren Kriterien für sachliche [!] Wahrheit durch Interpretation und Argumentation komparativ und synthetisch aufeinander zu beziehen und so eine – stets fallible und daher vorläufige – Meinung über die Sache zu bilden.<sup>79</sup>

Die entscheidende Frage ist nun, in welchem Sinn die korrigierte Version einer Konsensustheorie der Wahrheit in einen moralphilosophischen Konsensbegriff übersetzbar ist. Insofern die „*kriteriologische* Funktion“ der Konsensustheorie die Rationalitätsverpflichtungen von (K) verdeutlicht, entstehen im Feld der Moral wohl kaum Probleme. Als vernünftige Wesen sind wir verpflichtet, nicht nur unsere theoretischen, sondern auch unsere moralischen Überzeugungen zu überprüfen, die jeweiligen Kriterien zur Diskussion zu stellen, synthetisch aufeinander zu beziehen und uns so eine vorläufige Meinung zu bilden. Der gewiss schwerwiegende Unterschied zur theoretischen Wahrheitssuche besteht darin, dass moralische Probleme nicht im handlungsentlasteten Raum des „unendlichen Gesprächs der Wissenschaft“, sondern unter Zeitdruck und mit moralisch zu verantwortenden Folgen entschieden werden müssen.

Ein völlig anderer Konsensbegriff ist jedoch im Universalisierungsgrundsatz (U) im Spiel. Denn in (U) kommt dem Konsensprinzip nicht bloß die „*kriteriologische* Relevanz“ zu, moralische Argumente synthetisch aufeinander zu beziehen; vielmehr rückt nun die faktische Zustimmung der jeweils Betroffenen zum *Kriterium* der Gültigkeit moralischer Normen auf. Auch wenn Habermas das Gewicht faktischer Konsense durch die Idealisierung der Verfahrensbedingungen abschwächt<sup>80</sup>, ist im Konsensbegriff praktischer Diskurse nun doch vorausgesetzt, dass moralische Normen gültig sind, weil andere zustimmen. Dies ist nach jüngsten Klarstellungen auch die ausdrückliche Intention zumindest der Habermasschen Diskursethik. Denn der Geltungsanspruch auf moralische Richtigkeit bezieht sich nicht, wie die Idee der Wahrheit, auf eine objektive Welt von Sachverhalten, sondern auf die *Anerkennungswürdigkeit* von Normen. Daher „*verbürgt*“ – so Habermas – ein „unter idealen Bedingungen diskursiv erzielt Einverständnis über Normen oder Handlungen“ unmittelbar „die Richtigkeit moralischer Urteile.“<sup>81</sup> Kurz: Im Gegensatz zur Idee der Wahrheit fällt der

---

<sup>78</sup> Vgl. Habermas 1972.

<sup>79</sup> Apel 1987, S. 144; inzwischen auch Habermas 1998, S. 288 ff.: „Dieser realistische Stachel hindert uns an einem Sprachidealismus, der ‚Wahrheit‘ auf ‚gerechtfertigte Behauptbarkeit‘ reduziert“; „die Lücke zwischen Wahrheit und Rechtfertigung wird auch durch eine Idealisierung der Bedingungen für aktuelle Rechtfertigungsprozesse nicht geschlossen.“

<sup>80</sup> Daher weist Habermas inzwischen den Vorwurf zurück, „das jeweils faktisch erzielte Einverständnis zum Kriterium für die Wahrheit bzw. Richtigkeit moralischer Urteile zu erheben. Die intersubjektivisch gedeutete ‚rationale Akzeptabilität‘ fällt, wenn sie von einem idealen Verfahren abhängig gemacht wird, nicht mit intersubjektiv erzielter Akzeptanz zusammen.“ Habermas 1998, S. 298, Anm. 30.

<sup>81</sup> Habermas 1998, S. 297.



Geltungsanspruch moralischer Richtigkeit sachlich mit der Idee ideal gerechtfertigter Behauptbarkeit zusammen.<sup>82</sup>

Damit zieht die Diskursethik einmal mehr die Differenz zwischen dem Geltungsanspruch auf moralische Richtigkeit und dem Geltungsanspruch auf intersubjektive Gültigkeit ein. Zwar ist unbestreitbar, dass Konsensbildungsprozesse im moralischen Leben – im Unterschied zu den Wahrheitsdiskursen der Wissenschaft – eine normenlegitimierende Funktion gewinnen können. Dennoch fallen moralische Richtigkeit und ideal gerechtfertigte Behauptbarkeit nicht einfach zusammen. Eine solche Differenzierung setzt keineswegs, wie Habermas unterstellt, eine vormoderne Ontologie des Guten<sup>83</sup> voraus; vielmehr ist aus den Horizonten moralischer Urteilsbildung selbst ersichtlich, dass sich die *moralische* Qualität eines unter annähernd idealen Bedingungen zustande gekommenen Konsenses nur im Licht der genuin *moralischen* Intuition des Wohls menschlichen Lebens erschließt. Da Konsensbildungen für die soziale und kulturelle Reproduktion menschlicher Gesellschaften (erster Pol der moralischen Grundintuition) unumgänglich sind, kann der Schein entstehen, dass Konsens qua gerechtfertigte Behauptbarkeit zugleich Selbstzweck moralischen Handelns ist.

Die Differenz zwischen Konsens und Moral ist allerdings innerhalb der Diskursethik nicht vollständig eingeebnet worden; sie taucht zumindest als Problem im „Teil B“ der Apelschen Diskursethik auf. Da in realen Handlungssituationen interpersonelle Beziehungen allzu oft durch extrem asymmetrische Machtverhältnisse verzerrt sind, können – so Apel – Praktiken dialogischer Verständigung mit dem moralischen Anspruch auf legitime Selbsterhaltung kollidieren. Auf der Ebene konkreten Handelns treten daher argumentative und moralische Praxis auseinander. Apel hat denn auch den

Angehörigen einer unterdrückten Klasse oder Rasse ... gegenüber den sozial Privilegierten a priori ein *moralisches Privileg* zugesprochen, ein Recht auf Durchsetzung der Gleichberechtigung noch diesseits der Spielregeln [der

---

<sup>82</sup> „Ideal gerechtfertigte Behauptbarkeit *ist* das, was wir mit moralischer Geltung meinen; sie bedeutet nicht nur, daß das Für und Wider in Ansehung eines kontroversen Geltungsanspruchs erschöpft ist, sondern sie selbst erschöpft den Sinn von normativer Richtigkeit als Anerkennungswürdigkeit.“ Habermas 1998, S. 297.

<sup>83</sup> Nach Habermas sind in vormodernen Gesellschaften „moralische Normen regelmäßig in den Kontext einer umfassenden ‘Lehre’ eingebettet, die erklärte, warum sie Anerkennung verdienen. Alle Hochkulturen sind durch Lehren dieser Art, durch Weltreligionen, geprägt worden. Als diese in der Moderne ihre allgemeine Verbindlichkeit und öffentliche Glaubwürdigkeit verloren, entstand ein Begründungsbedarf, der, wenn überhaupt, nur noch durch ‘Vernunft’, d.h. durch allgemein oder öffentlich einsehbare Gründe, gedeckt werden konnte.“ Habermas 1998, S. 272. Selbst wenn man dieser allzu schematischen Gegenüberstellung zwischen modernen und vormodernen Gesellschaften zustimmt, folgt daraus nicht, dass moralische Richtigkeit und ideale Behauptbarkeit zusammenfallen; praktische Vernunft *zerfällt* auch in der Moderne nicht einfach in zwei unverbundene Bruchstücke, nämlich in eine „Ethik des guten Lebens“ und eine „Moral der Gerechtigkeit“. Vielmehr ist die jeweilige *Zuordnung* von „Ethik“ und „Moral“, die innerhalb der westlichen Philosophie höchst kontrovers diskutiert wird, je schon von umfassenden Werthorizonten geleitet. Auch Habermas’ Konzept einer rationalisierten Lebenswelt setzt eine integrative moralische Intuition voraus, die nicht nur die spezifische Zuordnung von „Ethik“ und „Moral“, sondern auch die Forderung nach einem „Gleichgewicht“ zwischen System und Lebenswelt und den verschiedenen Wertsphären trägt. Eine Rekonstruktion der unausgewiesenen normativen Horizonte in Habermas’ Theorie der Moderne muss hier allerdings unterbleiben.

Diskursmoral], die erst unter Voraussetzung der realen Gleichberechtigung zu akzeptieren sind.<sup>84</sup>

Die Differenz zwischen Konsensprinzip und Moral ist allerdings nicht nur in Apels Forderung nach geschichtlichen Anwendungsbedingungen vorausgesetzt, die den Betroffenen eine dialogische Konfliktlösung unter Wahrung ihres *moralischen* Rechts auf Selbsterhaltung zumutbar machen; sie bricht nochmals in der Rechtfertigung politischer Gewalt, d. h. der Tötung von Menschen auf. An dieser Stelle kommen nicht zuletzt auch (quasi)sakrale Tiefenschichten moralischer Intuitionen zum Vorschein, die auch in säkularen Moralitäten in nichtreligiöser Form fortwirken. Die Anwendung von Gewalt ist zwar stets „ultima ratio“; dies bedeutet, dass auch in offenen Kampfsituationen, in denen mit den Betroffenen kein realer Dialog möglich ist, innerhalb der kämpfenden Gruppen selbst oder zumindest in „foro interno“ alle Argumente, die gegen den Einsatz von Gewalt sprechen, aktiviert werden müssen. Doch selbst wenn alle verfügbaren Argumente für den Einsatz von Gewalt sprechen, hinterlässt die Tötung von Menschen unausrottbarer Zweifel. Die schmerzliche Kluft zwischen idealem Konsens und Moral hat Albert Camus am Beispiel Kaliayews illustriert, einem russischen Revolutionär an der Wende zum 20. Jahrhundert, der Attentate stoppen ließ, wenn das Leben von Kindern oder Unschuldigen in Gefahr war. Ausnahmen vom Tötungsverbot – dem Gravitationspunkt aller Moral –, lassen sich, wie Camus deutlich sieht, auch durch die Antizipation eines idealen Konsenses nicht restlos begründen:

Wenn die ganze Welt ihn anerkannt hätte, wäre in Kaliayew noch ein Zweifel übriggeblieben: er brauchte seine eigene Zustimmung, und die Gesamtheit der Billigungen hätte nicht genügt, jenen Zweifel zum Schweigen zu bringen ... Kaliayew zweifelt bis zum Schluß, und dieser Zweifel hinderte ihn nicht, zu handeln; darin ist er das reinste Abbild der Revolte. Wer zu sterben bereit ist, ein Leben mit einem andern zu bezahlen, der bejaht, was er auch immer verneinen mag, gleichzeitig einen Wert, der ihn als geschichtliches Individuum übersteigt.<sup>85</sup>

Der Selbstzweck von Moral liegt in der Integrität menschlichen (und auch nicht-menschlichen) Lebens, die zwar in verschiedenen Kulturen in unterschiedlicher Weise ausgelegt wird, jedoch niemals auf Auslegung reduziert werden kann. Daher gründet sich ein moralisches Leben im letzten immer auf Sinnquellen, die zwar argumentativ durchdrungen, jedoch nicht restlos in Argumentation aufgehen und insofern, wie Camus treffend festhält, das geschichtliche Individuum übersteigen. Auch in einer säkularen Gesellschaft sind die sakralen Wurzeln der Moral nicht einfach ausgetrocknet, sondern artikulieren sich in neuen Grunderfahrungen, die heute vor allem um den Begriff der Menschenwürde zentriert sind.

Manche Moraltheorien ziehen daraus allerdings die radikale Konsequenz, dass allein in der Unverfügbarkeit des Anspruchs des selbstzweckhaften Sinns menschlichen (und auch nicht-menschlichen) Lebens das Spezifikum von Moral liege. Der moralische Anspruch treffe den Menschen gleichsam in seinem präreflexiven Bewusstsein; jede Reflexion würde den spezifischen

---

<sup>84</sup> Apel 1973, S. 427.

<sup>85</sup> Camus 1997, S. 198. Die revolutionäre Gruppe um Kaliayew zog aus der Einsicht in die unaufhebbare Fraglichkeit politischer Gewalt die extreme Konsequenz, dass der Revolutionär für den Tod des Gegners auch sein eigenes Leben opfern müsse.

Anspruch von Moral in ein Objekt rasonierender Vernunft transformieren und damit das charakteristische Merkmal des Moralischen zerstören.<sup>86</sup>

Doch spätestens seit der Achsenzeit gerät der Selbstzweck moralischen Handelns in den Sog bewusster Deutung und damit in das Medium dialogischer Vernunft, in dem der autoritative Anspruch menschlichen (und nicht-menschlichen) Lebens zwar nicht völlig außer Kraft gesetzt, aber doch in gewissen Graden reflexiv durchdrungen wird. Daher legen *Morallehren* einerseits *Zeugnis* ab von den „sakralen“ Wurzeln der Moral, andererseits knüpfen sie ein dichtes Netz von Gründen, in dem die unverfügbaren Tiefenschichten von Moral mit den Handlungsfeldern moralischen Lebens argumentativ verbunden werden. So bilden in der philosophischen Explikation des Selbstzwecks von Moral – die kosmologisch fundierte Gerechtigkeit (Platon), die Eudaimonia (Aristoteles), die Würde menschlicher Freiheit (Kant), das größte Glück der Menschheit (Utilitarismus), die Heiligkeit allen Lebens (Buddhismus, Schopenhauer) – Momente eines autoritativen Anspruchs und argumentativ gestützte Deutungswelten eine komplexe Einheit.

Im Gegensatz dazu blendet die klassische Diskursethik im Bann aufklärerischer Geschichtsphilosophie, in der die Moderne einlinig als fortschreitende Rationalisierung aller Lebensbereiche erscheint, die sakralen Dimensionen von Moral weitgehend aus. Die Motive für eine rigorose Eliminierung jeder Art religiöser Begründungselemente sind zwar mehr als verständlich. Denn religiös motivierte Konflikte bezeugen bis heute zur Genüge, dass die Sakralisierung normativer Horizonte, die zumeist mit der Dämonisierung entsprechender Feinde einhergeht, den Bereich des Diskursivierbaren innerhalb der Moral schmerzlich einschränkt und so die Gewalt eskalieren lässt. Da die sakralen Wurzeln von Moral kaum überbrückbare Differenzen zwischen *Morallehren* aufreißen, ist der Prozess der reflexiven Durchdringung der Tiefenschichten moralischer Verpflichtung tatsächlich eine wesentliche Voraussetzung einer transkulturell orientierten dialogischen Ethik.

Doch so wichtig es ist, dialogischer Vernunft innerhalb der Moral weite Räume zu eröffnen, so überzogen ist das Projekt einer „rein rationalen“ Ethikbegründung. Die letzten Wurzeln moralischer Pflicht sind weder strikter Selbstreflexion noch auslegender Vernunft *restlos* zugänglich. So bestand zwar Sokrates darauf, sämtliche moralische Fragen im argumentativen Dialog mit anderen zu klären; doch der deontische Anspruch, ein Leben gemäß dialogischer Vernunft zu leben, lässt sich selbst nicht mehr vollständig argumentativ ausweisen; daher ruft Sokrates den Athenern zu: „Denn, so wisst nur, befiehlt es der Gott.“<sup>87</sup> Auch Kant wusste um die „Ehrfurcht“, die „das moralische

---

<sup>86</sup> Vgl. dazu etwa Lyotards Deutung moralischer Verpflichtung, die an Levinas anknüpft: „Wenn ich durch den anderen verpflichtet werde, so nicht deswegen, weil er über ein Recht dazu verfügt, das ich ihm direkt oder mittelbar zugestanden hätte. Meine Freiheit ist nicht die Quelle seiner Autorität: nicht weil man frei ist, weil dein Gesetz mein Gesetz ist, ist man verpflichtet, sondern weil deine Forderung nicht mehr Gesetz ist, weil man den anderen erleidet. Die Verpflichtung aus Freiheit, aus Übereinkunft ist sekundärer Natur.“ Lyotard (1989, S. 191). Aufklärerische Moral, zu der wohl auch die sokratische Ethik zu rechnen ist, zerstört demnach den Eigensinn moralischer Verpflichtung im Namen einer monopolisierten theoretischen Vernunft. Ein Aspekt der „Delegitimierung“ aufklärerischer Emanzipationserzählungen besteht daher in der Einsicht, dass Wissenschaft „die anderen Sprachspiele nicht legitimieren kann. Zum Beispiel entgeht ihr das der Präskription.“ Lyotard 1986, S. 119. In die gleiche Richtung weist auch Panikkar 1992, S. 42: „Der Mythos der Moral ist selbst die Moralität, und wenn die Moral aufhört ein Mythos zu sein, hört sie auf, Moral zu sein. Die Moral entmythologisieren bedeutet, sie zu töten.“

<sup>87</sup> Platon: Apologie 30a.

Gesetz in mir“ hervorruft<sup>88</sup>, obgleich es ein Gesetz menschlicher Vernunft ist; für Schopenhauer blieb das Mitleid das „große Mysterium“<sup>89</sup> der Ethik. Aufklärungsprozesse folgen eben nicht, wie Max Weber annahm, dem simplen Schema fortschreitender Entzauberung, die allenfalls in dialektischer Manier das Bedürfnis nach Religion neu entfacht. In Aufklärungsbewegungen vollzieht sich vielmehr inmitten entschiedener Entsakralisierung stets auch eine Verschiebung und Transformation sakraler Dimensionen. So führte in der Antike die alttestamentliche Entsakralisierung des Kosmos und des orientalischen Gottkönigtums zu einer Sakralisierung sozialetischer Tugenden; Sokrates` Entzauberung der griechischen Götterwelt stieß, wie bereits erwähnt, auf den unverfügbaren Anspruch, ein Leben in dialogischer Wahrheitssuche zu führen. In der Neuzeit wurde die Entsakralisierung der christlichen Weltbilddeutung zunächst durch eine Sakralisierung der geschichtsphilosophischen Idee des Fortschritts abgelöst; in der seit längerem sich vollziehenden Entzauberung des Fortschrittsdenkens verschieben sich hingegen sakrale Momente in völlig unterschiedliche Bereiche, etwa in die Idee der Menschenwürde, in eine Ontologie der Gabe (Heidegger) oder in ein Denken der *différance* (Derrida). Die Diskursethik blendet hingegen – im Bann der Weberschen Rationalisierungsthese – Verschiebungen sakraler Dimensionen *im Inneren* des modernen Bewusstseins völlig aus.<sup>90</sup> So bleibt die „Lücke im Schirm der Rationalität“<sup>91</sup> unbedacht.

### Schlussbemerkung

Aktuelle Ansätze einer interkulturellen Philosophie haben in jüngster Zeit die verbrauchten Dualismen philosophischer Begründungsdebatten wie Universalismus versus Kontextualismus, Absolutismus versus Relativismus unterlaufen, um nach komplexeren Denkformen Ausschau zu halten. Diese Intention liegt auch den hier skizzierten Thesen für eine Revision der Diskursethik zugrunde. Das moraltheoretische Konzept einer systematischen Verklammerung von Diskursrationalität und Explikationen genuin moralischer Intuitionen, deren Begründungsansprüche intern abzustufen sind, vermeidet sowohl eine naive Prolongation von Letztbegründungsansprüchen als auch einen simplen Kulturrelativismus.

Im Hinblick auf die Diskursethik bedeutet dies: Im „Apriori der Kommunikationsgemeinschaft“ sind zwar noch nicht, wie K.-O. Apel Anfang der 70er Jahre meinte, die „Grundlagen der Ethik“ selbst verborgen, sehr wohl jedoch eine moralisch gehaltvolle Diskursrationalität, die in Verbindung mit genuin moralischen Intuitionen den Wertpluralismus der Moderne mildert und

---

<sup>88</sup> Kant: Kritik der praktischen Vernunft A 288: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmenden Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *der gestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir.*“ Zugleich warnt Kant jedoch davor, beide „als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise, [zu] suchen und bloß [zu] vermuten.“ (ebd.) Zum Ineinander von Vernunftautonomie und autoritativem Anspruch von Moral vgl. Kant: Metaphysik der Sitten, A 102, Fn.: „Die zweifache Persönlichkeit, in welcher der Mensch, der sich im Gewissen anklagt und richtet, sich selbst denken muß: dieses doppelte Selbst, einerseits vor den Schranken eines Gerichtshofs, der doch ihm selbst anvertraut ist, zitternd stehen zu müssen, andererseits aber das Richteramt aus angeborener Autorität selbst in Händen zu haben.“

<sup>89</sup> Schopenhauer 1986, S. 763-811.

<sup>90</sup> Die These der Verschiebung sakraler Dimensionen kann hier nicht weiter entfaltet werden.

<sup>91</sup> Blumenberg 1981, S. 181.

zugleich bewahrt. Über dem „Polytheismus der Werte“ waltet zwar, darin stimmt eine dialogische Ethik mit Max Weber noch überein – keine moderne Wissenschaft, aber – nun gegen Weber – auch kein Schicksal. Die „Metainstitution“ des argumentativen Diskurses lässt vielmehr den Standpunkt Gottes bewusst unbesetzt; sie lockert allerdings den theistischen „Bann“ letzter Werte, indem sie ein reflexives Medium etabliert, das einerseits den Dissens der Wertstandards transparent werden lässt<sup>92</sup>, andererseits mit diskursinhärenten Normen konfrontiert, die den Separatismus der Lebensformen zumindest aufbrechen.

Die Einsicht in den kulturspezifischen Moralgehalt diskursethischer Ansätze und das Bewusstsein um eine letzte Unverfügbarkeit des deontischen Charakters von Moral entzaubert die suggestive Selbstsituierung die Diskursethik im interkulturellen Feld als einer über allen Kulturen schwebenden Prinzipienmoral, die die Regeln für eine friedliche Koexistenz zwischen den partikularen, kulturellen Lebensformen vorgibt. Dass außereuropäische Philosophien ihrerseits Fundierungen für eine globale Ethik einbringen, und nicht bloß die statistische Rolle von Repräsentanten eines mehr oder weniger exotischen moralischen Partikularismus abgeben, bleibt in diesem Selbstbild dezent ausgeblendet. Im Gegensatz dazu ermöglicht die hier vorgeschlagene Revision der Diskursethik ihre bisherigen Ansätze *als kontextspezifische Beiträge zum Projekt einer universalistischen Ethik* einzubringen.

Das Projekt einer universalistischen Ethik sprengt allerdings die Grenzen bloß *moraltheoretischer* Begründungsreflexionen. Nicht zufällig steht die Diskursethik bei Habermas in dem weiten Rahmen einer Theorie der Moderne; die Diskursethik ist ein wichtiges Element einer „Rationalisierung der Lebenswelt“. Denn Habermas deutet den okzidentalen Rationalismus in den Spuren Max Webers als „geschichtliche Objektivation vernünftiger Strukturen“<sup>93</sup>. So wird nach den Fortschrittsphilosophien des 18. Jahrhunderts noch einmal sämtlichen Kulturen der europäische Rationalisierungsprozess als zivilisatorischer Maßstab vor Augen geführt. Eine umfassende Revision der eurozentrischen Verengungen der Diskursethik mündet daher von selbst in eine Auseinandersetzung mit Habermas‘ Theorie der Moderne, die an dieser Stelle jedoch nicht mehr geführt kann.

---

<sup>92</sup> Die immanente Transparenz moralischer Anschauungen herzustellen, ist auch für M. Weber möglich und notwendig: „Wenn man in der Volksversammlung über Demokratie spricht, so macht man aus seiner persönlichen Stellungnahme kein Hehl.“ Hier sind Worte „Kampfmittel“. „In einer Vorlesung oder im Hörsaal dagegen wäre es Frevel, das Wort in dieser Art zu gebrauchen. Da wird man, wenn etwa von Demokratie die Rede ist, deren verschiedene Formen vornehmen, sie analysieren in der Art, wie sie funktionieren, feststellen, welche einzelnen Folgen für die Lebensverhältnisse die eine oder andere hat, dann die anderen, nicht demokratischen Formen der politischen Ordnung ihnen entgegenstellen und versuchen so weit zu gelangen, daß der Hörer in der Lage ist, den Punkt zu finden, von dem aus *er* von *seinen* letzten Idealen aus Stellung dazu nehmen kann. Aber der echte Lehrer wird sich sehr hüten, vom Katheder herunter ihm irgendeine Stellungnahme ... aufzudrängen.“ Weber (1988, S. 601). Im Bann einer verengten Rationalitätstheorie unterschlägt Weber hier allerdings das normative Potential dialogischer Vernunft, das die Achtung der Vernunftautonomie jedes Einzelnen fordert; daher ist Demokratie keine beliebige politische Ordnung auf der Basis subjektiver Ideale, auch wenn sich konkrete Typen demokratischer Systeme nicht einfach aus einer Diskursmoral ableiten lassen.

<sup>93</sup> Habermas (1985, S. 11).

### Literatur

- Aischylos (1952): Sämtliche Tragödien und Fragmente, auf der Grundlage von J. D. Droysen bearb. und teilw. neu übers. v. F. Stoessl. Zürich: Artemis.
- Apel, Karl-Otto (1973): Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. In: ders.: Transformation der Philosophie. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 358-435.
- (1980): Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer ethisch-politischen Grundorientierung im Zeitalter der Wissenschaft. In: P. Kanellopoulos (Hrsg.): Festschrift f. Tsatsos. Athen: S, 215-75.
- (1987): Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung. In: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.): Philosophie und Begründung. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 116-211.
- (1988): Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (1989): Das sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation der Philosophie. In: D. Krohn u.a. (Hrsg.): Das sokratische Gespräch – ein Symposium. Hamburg: Junius, S. 55-78.
- (1990): Diskursethik als Verantwortungsethik. Eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants. In: R. Fornet-Betancourt (Hrsg.): Ethik und Befreiung. Aachen: Verlag der Augustinusbuchhandlung.
- (1990): Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung? Beruht der Ansatz der transzendentalpragmatischen Diskursethik auf einem intellektualistischen Fehlschluß? In: K.-O. Apel/R. Pozzo (Hrsg.): Zur Rekonstruktion der praktischen Vernunft. Gedenkschrift für Karl-Heinz Iltig. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, S. 67-123.
- (1992): Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden? In: ders./M. Kettner (Hrsg.): Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 29-62.
- (1993): Institutionenethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik? In: J.P. Harpes/W. Kuhlmann (Hrsg.): Zur Relevanz der Diskursethik. Anwendungsprobleme der Diskursethik in Wirtschaft und Politik. Münster: Lit Verlag, S. 167-209.
- (1998): Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas' Faktizität und Geltung. Dritter transzendentalpragmatische orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken. In: ders.: Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Assmann, Jan (1990): Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten. München: Beck.
- Baumgartner, Hans Michael (1990): Die argumentationstheoretische Uneinholbarkeit der praktischen Vernunft. Bemerkungen zu problematischen Aspekten einer letztbegründeten Diskursethik. In: B. Irrgang/M. Lutz-Bachmann (Hrsg.): Begründung von Ethik. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 136-152.
- Becker, Wolfgang (1993): Zur Wahrheitstheorie in der Transzendentalpragmatik. In: A. Dorschel u.a. (Hrsg.): Transzendentalpragmatik. Ein Symposium für Karl-Otto Apel. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 93-117.
- Blumenberg, Hans (1981): Arbeit am Mythos. 2. durchges. Auflage. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Camus, Albert (1997): Der Mensch in der Revolte. Hamburg, Neuausgabe: Rowohlt
- Dancy, Jonathan (1991): An Ethics of prima facie duties; Intuitions. In: P. Singer (ed.): A Companion to Ethics, Oxford: Blackwell, S. 219-229.

Dussel, Enrique (1998): *Etica de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.

Eze, E. Chukwudi (1998): *Demokratie oder Konsensus? Eine Antwort an Wiredu*. In: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 2, S. 32-42

Flaig, Egon (1998): *Ehre gegen Gerechtigkeit. Adelsethos und Gemeinschaftsdenken in Hellas*. In: J. Assmann/B. Janowski/M. Welker (Hrsg.): *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*. München: Fink: S. 97-140.

Fornet-Betancourt, Raoul (1992): (Hrsg.) *Diskursethik und Befreiungsethik. Dokumentation des Seminars: Die Transzendentalpragmatik und die ethischen Probleme im Nord-Süd-Konflikt*. Aachen: Verlag der Augustinus-Buchhandlung.

----(1993): (Hrsg.), *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik. Dokumentation des Seminars: Interkultureller Dialog im Nord-Süd-Konflikt. Die hermeneutische Herausforderung*. Aachen: Verlag der Augustinusbuchhandlung.

----(1994): (Hrsg.), *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*. Aachen: Verlag der Augustinusbuchhandlung.

----(1997): *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*. Frankfurt/M.: IKO-Verlag

Gert, Bernard (1983): *Die moralischen Regeln. Eine rationale Begründung der Ethik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

----(1998): *Morality. Its Nature and Justification*. New York/Oxford: Oxford University Press.

Graness, Anke (1998): *Der Konsensbegriff. Ein Vergleich der Bedeutung des Konsensbegriffs in Wiredu's Konsensethik und der Diskursethik von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas*. In: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 2, S. 22-31.

Habermas, Jürgen (1973): *Wahrheitstheorien*. In: H. Fahrenbach (Hrsg.): *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen: Neske, S. 211-266.

----(1981): *Theorie kommunikativen Handelns*, 2 Bde. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

----(1984): *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 2. Auflage. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

----(1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp

----(1988): *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

----(1991): *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

----(1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, 2. Auflage. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

----(1999): *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Hegel, G.F.W. (1989): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In: ders.: *Werke*, Bd. 12. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Homer (1995): *Odyssee*, übers. v. W. Schadewaldt. Hamburg: Rowohlt.

Horkheimer, Max (1988): *Materialismus und Moral*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. A. Schmidt. Frankfurt/M.: Fischer, S. 111-149.

Hume, David (1996): *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*. 2., gründlich revidierte Ausgabe. Stuttgart: Reclam.

Kant, Immanuel (1968): *Werk-Ausgabe*, 12 Bde., hrsg. v. W. Weischedl, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Kersting, Wolfgang (1999): *Platons „Staat“*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kettner, Matthias (1995): *Habermas über die Einheit der praktischen Vernunft. Eine Kritik*. In: A. Wüsthube (Hrsg.): *Pragmatische Rationalitätstheorien. Studies in Pragmatism, Idealismus and Philosophy of Mind*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 5-11.

- (2004): Diskursethik: Moralische Verantwortung für diskursive Macht. In: N. Gottschalk-Mazouz (Hrsg.): Perspektiven der Diskursethik, Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, S. 237-258.
- Kuhlmann, Wolfgang (1985): Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik. Freiburg/München: Alber.
- Lumer, Christoph (1997): Habermas' Diskursethik. Zeitschrift für philosophische Forschung 51, S. 42-64.
- Liotard, Jean-François (1986): Das postmoderne Wissen. Wien: Passagen.
- (1989): Der Widerstreit, 2. korrigierte Auflage, München: Fink.
- Mal, Ram Adhar (1995): Philosophie im Vergleich der Kulturen: interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- (1996): Was heißt „aus interkultureller Sicht“? In: ders./N. Schneider (Hrsg.): Ethik und Politik aus interkultureller Sicht. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, S. 1-18.
- Mehlig, Johannes (1987): (Hrsg.) Weisheit des alten Indien, 2 Bde. Leipzig: Beck.
- Niquet, Marcel (2002): Moralität und Befolgungsgültigkeit. Prolegomena zu einer realistischen Diskurstheorie der Moral. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Panikkar, Raimon (1992): Rückkehr zum Mythos. Frankfurt/M.: Insel-Verlag.
- Platon (1957-1959): Sämtliche Werke, hrsg. v. W.F. Otto u.a. nach der Übersetzung von F. Schleiermacher, 6 Bde. Reinbeck Hamburg: Rowohlt.
- Riedinger, Monika (1984): Das Wort „gut“ in der angelsächsischen Metaethik. Freiburg/Br./München: Alber.
- Roetz, Heiner (1992): Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ross, William David (1930): The Right and the Good, Oxford: Clarendon Press.
- (1937): Foundations of Ethics, Oxford: Clarendon Press.
- Rousseau, Jean-Jacques (1971): Emil oder Über die Erziehung, dt. v. L. Schmidts. Paderborn/München/Wien: Schöningh.
- Schelkshorn, Hans (1997): Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel. Amsterdam/Atlanta: Rodopi.
- (1998): Diskursethik und Befreiungsethik heute. Resümee nach einem verspäteten Dialog. Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie 34, S. 15-38.
- (2000): Globale Solidarität. In: R. Fornet-Betancourt (Hrsg.): Kapitalistische Globalisierung und Befreiung. Religiöse Erfahrungen und Option für das Leben. Frankfurt/M. 2000, S. 81-96.
- Schopenhauer, Arthur (1986): Preisschrift über die Grundlage der Moral. In: ders.: Sämtliche Werke, Bd. 3: Kleinere Schriften. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 629 – 815.
- Schönrich, Gerhard (1994): Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Seebohm, Thomas (1996): Kant und Mill über den Ursprung des obersten Prinzips der Moral. In: Th. Grethlein/H. Leitner (Hrsg.): Inmitten der Zeit. Beiträge zur europäischen Gegenwartsphilosophie. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 179-217.
- Siep, Ludwig (1996): Eine Skizze zur Grundlegung der Bioethik. Zeitschrift für philosophische Forschung 50, S. 236-253.
- Taylor, Christopher Charles Whiston (1999): Sokrates, Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Tugendhat, Ernst (1993): Vorlesungen über Ethik. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Trampedach, Kai (1993): Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik. Stuttgart: Steiner.
- Ulrich, Peter (1998): Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie, 2. durchgesehene Auflage. Bern/Stuttgart/Wien: Haupt.



United Nations Development Programme (1998): Human Development Report: New-York/Oxford: Oxford University Press.

Villoro, Luis (2000): Über Konsensdemokratie. Zu einigen Ideen von Kwasi Wiredu. *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 5, S. 75-79.

Weber, Max (1988): Wissenschaft als Beruf. In: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. von J. Winckelmann. Tübingen: Mohr (Siebeck), S. 582-613.

Wellmer, Albrecht (1986): Ethik und Dialog, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Williams, Bernard (1986): Der Begriff der Moral. Stuttgart: Reclam

Wimmer, Franz Martin (1990): Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie, Bd. 1. Wien: Passagen.

-----(1998): Thesen, Bedingungen und Aufgaben einer interkulturell orientierten Philosophie. *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 1, S. 5-12.

Wiredu, Kwasi (1998): Demokratie und Konsens in traditioneller afrikanischer Philosophie. Ein Plädoyer für eine parteilose Politik. *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, 2, S. 12-21.