

# WIDER|SPRUCH

In: Widerspruch Nr. 31 Globalisierung (1998), S. 174-179

Autor: *Martin Bondeli*

Rezension

Jürgen Habermas

## **Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie**

Frankfurt/Main 1996 (Suhrkamp), 404 S., 36.- DM.

Der Band enthält acht, in den Jahren 1992-96 publizierte Aufsätze und drei Originalbeiträge. Die thematischen Schwerpunkte des Bandes bilden die Hervorhebung des kognitivistischen Gehaltes der Diskursethik, der sie von anderen Moral- oder Ethiktheorien abhebt; die Auseinandersetzung mit Rawls' Gerechtigkeitstheorie sowie die Fragen nach der Zeitgemäßheit des Nationalstaates und dem Modell eines demokratischen Rechtsstaates unter Bedingungen der Globalisierung und des Verlustes an Gemeinschaft. In einem gut 100 Seiten langen „Anhang“ antwortet der Autor schließlich auf kritische Stellungnahmen zu seinem Buch „Faktizität und Geltung“.

Die Diskursethik, die Habermas zusammen mit Apel u.a. vertritt, kann als starke kognitivistische Ethiktheorie umschrieben werden. Kognitivistisch ist sie insofern, als davon ausgegangen wird, normative Aussagen ließen sich prinzipiell als eine Form von begründbarem moralischen Wissen verstehen. Als kognitivistisch in einem starken Sinne läßt sich sie deshalb namhaft machen, weil sie voraussetzt, daß normative Aussagen, welche die Basis von moralischen Urteilen und Pflichten bilden, in ihrem irreduziblen vernunftgeleiteten Geltungssinn betrachtet werden müssen. Das bedeutet, daß moralische Normen weder auf Motiv- und Wirkungszusammenhänge zu beschränken sind noch im Hinblick auf ihren Begründungszusammenhang durch Gefühle, Werte, Nützlichkeitsabwägungen, Prinzipien des Interessenausgleichs oder der Güterabwägung hinreichend fundiert werden können. Sie beruhen vielmehr auf einer verständigungsorientierten „Einsicht“, die in der praktisch-moralischen Vernunft schlechthin wurzelt. Bekanntlich gewinnt die Diskurstheorie diese Sichtweise aus einer kommunikationstheoretisch und historisch-genetisch erweiterten Kantischen Morallehre. Der kategorische Imperativ wird nicht mehr, wie bei Kant, an der primären ratio cognoscendi des Faktums der praktischen Vernunft festgemacht, sondern

an der unhintergehbaren Prozedur des auf wissend-konsensuelle Verständigung abzielenden Gesprächs. Zudem wird, als historisch-genetisches (gleichsam Hegelsches) Element, der Weg zur konsensuellen Verständigung als Stufenprozeß eines historischen Fortschreitens zur und Kampfes um Anerkennung skizziert.

Im ersten Schwerpunkt wendet Habermas sich einer „genealogischen Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral“ zu, die die Diskursethik vor dem Hintergrund von zwei Problemfeldern klar profilieren soll. Zum einen wird die moderne Ausgangslage einer Moralbegründung geschildert, in der die religiös-weltanschauliche Legitimationsbasis entwertet ist; diesem nachmetaphysischen Zustand trage das in der Diskurstheorie ausgewiesene Verfahren einer autonom-demokratischen Normenbegründung adäquat Rechnung. Zum anderen führt Habermas die Auseinandersetzung mit aktuellen - von ihm als Formen des „Nonkognitivismus“ und als „schwacher Kognitivismus“ verorteten - Ethikansätzen, die in der Beschreibung der Ausgangslage mehr oder weniger übereinstimmen. Namentlich werden der „Emotivismus“, der „Utilitarismus“, der „moralische Realismus“ sowie die schottische Theorie der moralischen Gefühle und der auf Hobbes zurückführbare „Kontraktualismus“ behandelt. Habermas stellt in all diesen Theorien ein grundlegendes Defizit fest: Sie sind nicht in der Lage, Normen unter dem Aspekt moralischer Geltung tout court begrifflich zu machen; sie verkennen den Primat des Vernünftigen vor dem Guten.

Insgesamt besteht Habermas bei diesen kritischen Ausführungen zurecht darauf, daß Normen nicht auf psychologische oder Wirkungszusammenhänge der Moral reduziert werden können, daß sie vielmehr gerade im Blick auf den Begründungszusammenhang unter dem Aspekt verständigungsorientierter Geltung zu begreifen sind. Da mittlerweile aber nicht nur die Habermassche Theorie die Resultate der kritisierten Theorien zu integrieren vermag, sondern - wie nicht zuletzt auch aus dem „Anhang“ hervorgeht - einige dieser Theorien auch der Habermasschen Intention einer Freilegung des Vernunft- oder Geltungssinnes der Moral stark entgegenkommen, wird nicht mehr einsichtig, weshalb Habermas im Rahmen seiner Theorie in jedem Falle den Primat des Vernünftigen vor dem Guten verfiicht. Das Beharren auf einem solchen Primat ist zweifellos legitim, wenn eine Theorie die Begründung der Moral einer bloß partikulären Vorstellung des Guten überantwortet, oder wenn sie von einer allgemeinen Vorstellung des Guten ausgeht, die der autonom-demokratischen Moralbegründung widerspricht. Weshalb Habermas aber auch dort am Vorrang festhält, wo eine Theorie das Gute als die dem Vernünftigen eigene Quelle zu verstehen versucht -

## Besprechungen

z.B. als das der verständigenden Gesprächssituation vorangehende Solidaritätsgefühl (vgl. 42 ff., 349 ff.) - ist nur schwer einzusehen.

Nur als teilweise berechtigt erscheint ferner, daß Habermas Tugendhats Auffassung einer „vormoralischen“ Moralbegründung im Sinne eines Wählens oder Sich-Entscheidens für eine Moral (bzw. für das Moralischsein) der hoffnungslosen „Paradoxie“ des Nicht-akzeptieren-Wollens des je schon Akzeptierten bezichtigt (33 ff.). In dieser Streitkonstellation - die ganz an Kants Querelen mit dem Vorwurf eines intelligiblen Fatalismus des freien Sittengesetzes erinnert - hat Habermas zwar insoweit Recht, als es den - von Tugendhat unterstellten - vormoralischen Zustand der Moralbegründung als Zustand *außer* der Moral in der Tat nicht gibt. Aber es gibt auf der anderen Seite auch keinen noch so vernünftigen moralischen Zustand, im welchem die moralische Freiheit es uns nicht erlaubt, daß wir uns mit Gründen für oder gegen ihn aussprechen können. Die monierte Paradoxie läßt sich mit anderen Worten nicht eliminieren, sondern lediglich im Hinblick auf ein schrittweises, propädeutisches Akzeptieren eines Moralkonzepts produktiv machen.

Im Unterschied zur Auseinandersetzung mit den Theorien des ersten Schwerpunktes handelt es sich bei Habermas' kritischen Einlassungen zu Rawls' Gerechtigkeitstheorie um einen „Familienstreit“. Denn Rawls ist wie Habermas erklärtermaßen ein starker Kognitivist, ein Apologet des Primates des Vernünftigen bzw. Gerechten vor dem Guten. Wie Habermas praktiziert er zudem einen erweiterten moraltheoretischen Kantianismus, zumal er die Auffassung eines apriorischen Rechtes im Sinne eines „Urzustandes“ rekonstruiert, in welchem Subjekte für eine gerechte Regelung ihres Zusammenlebens entscheiden. Und schließlich teilt Rawls mit Habermas auch die nachmetaphysische Ausgangslage, derzufolge das einheitliche, moralitätslegitimierende Weltbild einer Pluralität von Vorstellungen des Guten gewichen ist. Die Konstituierung von Gerechtigkeit muß nach Rawls aufgrund dieser Ausgangslage derart verstanden werden, daß historisch, metaphysisch oder lebensweltlich unbeschriebene freie und gleiche Subjekte sich rational für Gerechtigkeitsprinzipien entscheiden. Zugleich will Rawls der Tatsache, daß diese - wenn man so will - abstrakten Subjekte auch eine konkrete Seite haben, nach welcher sie voneinander abweichende Vorstellungen des Guten geltend machen, mit der Forderung begegnen, zum Zwecke der Stabilisierung der Gerechtigkeitskonzeption solle ein übergreifender Konsens des Guten angestrebt werden.

Doch bei all diesen Affinitäten zwischen Rawls' Gerechtigkeitstheorie und der Diskursethik zeichnen sich im Detail unübersehbare Differenzen ab, die Habermas denn auch sorgfältig herausarbeitet. Während der Vorwurf, Rawls

behandle die Grundrechte nach wie vor im Stile eines Wertethikers als „Grundgüter“ eher ein terminologisches Problem tangiert, erweisen sich Habermas' Einwände gegen die Konzeption des Urzustandes als substantiell. Mit dieser Konzeption wird Habermas zufolge zwar eine symmetrische Ausgangsposition von interessierten und rational argumentierenden Subjekten entworfen, jedoch die verständigungsorientierte Dimension des Argumentierens verfehlt, weil die Subjekte ihren Allgemeinheitsentscheid auf verallgemeinerter individueller Basis fällen (67 ff.). Rawls beschreibt den Urzustand vornehmlich als ein Verfahren des inneren vernünftigen Abwägens gleichmäßiger Interessen aller und der daraus folgenden Konstruktion einer gerechten Ordnung. Zurecht hält Habermas deshalb fest, daß Rawls Mühe bekundet, neben dem gleichmäßigen Interessen aller auch das gemeinsame Interesse aller ins Visier nehmen zu können. Leider wird bei dieser Kritik nicht mit der nötigen Schärfe aufgezeigt, welche Konsequenzen der herausgearbeitete Unterschied für den harten Kern von Rawls' Gerechtigkeitskonzeption hat. Habermas deutet lediglich an, daß das Prinzip der Gerechtigkeit ein Prinzip der „Solidarität“ implizieren solle (z.B. 50). Ob und inwieweit er damit über Rawls' sozialen Gedanken der Umverteilung hinausgehen möchte, wird nicht ersichtlich. Weiter weist Habermas darauf hin, daß Rawls mit der Annahme von historisch, metaphysisch usw. unbeschriebenen Subjekten - dem berühmten „Schleiers des Nichtwissens“ - zuviele Informationen von vorneherein ausschließt und sich dadurch (trotz der Einführung eines reflective equilibrium) der Gefahr der Revisionsunfähigkeit der ersten Prinzipien aussetzt (76 f.). Mit dieser Kritik trifft Habermas m.E. die Achillesferse von Rawls' Theorie, und ich bin der Überzeugung, daß man diese Kritik vor dem Hintergrund des historisch-genetischen Elementes der Diskursethik präzisieren sollte. Rawls setzt bei seinem Urzustand gleiche und freie Subjekte voraus, die von allem Wissen über ihre eigene Geschichte und die Geschichte der Gesellschaft, in der sie leben, entlastet sein müssen (bzw. lediglich ein unspezifisches Elementarwissen von Gesellschaft, Ökonomie usw. haben dürfen), da sonst, wie Rawls befürchtet, die symmetrische Ausgangsbedingung verletzt wird. Damit wird aber eindeutig zuviel an historisch-sozialem Wissen abgeschattet. Ein allgemeines Wissen über die spezifischen Bedingungen der Gesellschaft, in der die Subjekte leben werden, würde die Symmetrie nicht nur nicht verletzen. Ein solches Wissen wäre darüber hinaus sehr hilfreich, störende Widersprüche bei der Anwendung von Gerechtigkeitsprinzipien vermeiden zu können. Substantielle Kritik übt Habermas schließlich auch an Rawls' Auffassung des übergreifenden Konsenses. Der Hauptvorwurf lautet hier, Rawls mache sich einer „Vermischung von Geltungs- und Akzeptanzfragen“ schuldig (87) und

## Besprechungen

lasse dadurch ungeklärt, ob er in diesem Konsens eine leitende „neutrale“, vernünftig-konsensbildende Perspektive einführen möchte, oder ob er es bei einer strategischen, zu Stabilitätszwecken gebildeten Konstruktion belassen wolle (109). In dieser Sache bin ich der Auffassung, daß Habermas in der Tat auf Unklarheiten bei Rawls aufmerksam macht. Allerdings kann ich mich gleichzeitig nur schwer des Eindrucks erwehren, daß Habermas seine Kritik unter einer Rawls unterlegten Zielsetzung betreibt, die in keiner Weise in dessen Absicht liegt. Habermas möchte das diskurstheoretische Verfahren der Konsensbildung sowohl bei sich als auch bei Rawls ebenfalls auf den Bereich des Guten angewandt wissen. Dagegen hat Rawls - weil er davon ausgeht, daß die Pluralität des Guten ein zu akzeptierendes Faktum ist - lediglich einen kompromißartigen oder jedenfalls weniger streng gefaßten Konsens des Guten im Auge. Diesem Konsens, den er vornehmlich aus Gründen der Stabilität der Gerechtigkeitsstruktur in Vorschlag bringt, kommt selbstverständlich insoweit ein Geltungsaspekt zu, als er die Vorstellungen des Guten so zu bündeln hat, daß sie dem übergeordneten Sinn des Guten, der in der Gerechtigkeitskonzeption steckt, nicht widersprechen.

Im dritten Schwerpunkt des Buches prägt weitgehend die besonders von den Kommunitaristen in den vergangenen Jahrzehnten geäußerte Sorge um das kulturell-politische Gemeinschaftsfundament des individualistisch-liberalen Rechtsstaates die Habermassche Gedankenführung. Welche Gemeinschaftsressourcen soll sich der liberale Rechtsstaat heute zu eigen machen? Kann die „Nation“ oder die „Souveränität“ des „Volkes“ noch ein Thema sein? War die Nation einst der unentbehrliche politisch-kulturelle Träger des demokratisch-rechtsstaatlichen Systems, so ist sie heute, so die Diagnose von Habermas, auf dem besten Wege, zum großen Hemmschuh dieses Systems zu verkommen. Die Option eines Vorrangs nationaler Selbstbestimmung vor der Universalisierung der Menschenrechte operiert in der Regel nicht nur mit einem falschen Rechtsbegriff (Recht als Form der Moralisierung statt als Moralitätsentlastung oder Schutz - 220 ff.), sondern befördert u.U. ein neues nationalistisches Desaster. Kommt als ganz simples organisatorisches Faktum hinzu, daß der nationale Staat nicht mehr das richtige Mittel ist, angemessen auf heutige globale Zusammenhänge zu reagieren. Angesichts dieses Befundes spricht Habermas sich weder für eine völlige Beseitigung der einzelnen Nationalstaaten noch für die Bildung eines die Souveränität der Einzelstaaten vollends brechenden Supranationalstaates aus (es braucht z.B. für die europäische Einheit keine europäische Nation, kein „europäisches Staatsvolk“ - 186). Eine sinnvolle Alternative sieht Habermas vielmehr - im Einklang mit der Kantischen Friedensschrift von 1795 - in einer Art Aufhebung des Nationalstaates in ein übergeordnetes Staaten-

gebilde. Allerdings muß dabei - anders als Kant bei seinem lockeren Staatenbund - das Staatengebilde selbst souverän genug sein, internationales Recht durchsetzen zu können (196 f.). Die Vision von Habermas, wonach der demokratisch-rechtsstaatliche Kern des Staates aus dem alten nationalen Gehäuse heraustreten und sich in einem überstaatlichen Gebilde neu und kraftvoller als zuvor formieren kann, provoziert freilich nicht zuletzt die Frage, wie die Nation eigens als kulturelles Phänomen überwunden werden kann. Die von Habermas an dieser Stelle vorgeschlagene Anknüpfung an eine demokratische Kultur des „Verfassungspatriotismus“ (143) hat gewiß den Vorteil, daß nicht einfach funktionalistisch nach der möglichen Substituierung eines alten durch ein neues Kulturangebot gefragt wird. Der Schritt in den postnationalen Staat muß zugleich ein Schritt über das Verständnis von Kultur als Angebot hinaus sein. Als ein Nachteil von Habermas' Vorschlag könnte sich allerdings die Einengung der demokratischen Kultur auf den Bereich des Rechtes und der Politik herausstellen.

*Martin Bondeli*