

Christoph Seiler

# Die Diskursethik im Spannungsfeld von Systemtheorie und Differenzphilosophie

Habermas – Luhmann – Lyotard



Springer VS

---

# Die Diskursethik im Spannungsfeld von Systemtheorie und Differenzphilosophie

---

Christoph Seiler

# Die Diskursethik im Spannungsfeld von Systemtheorie und Differenzphilosophie

Habermas – Luhmann – Lyotard

Christoph Seiler  
Magdeburg, Deutschland

ISBN 978-3-658-08755-5                      ISBN 978-3-658-08756-2 (eBook)  
DOI 10.1007/978-3-658-08756-2

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2014

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen.

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Springer Fachmedien Wiesbaden ist Teil der Fachverlagsgruppe Springer Science+Business Media ([www.springer.com](http://www.springer.com))

# Vorwort

Die folgende Abhandlung wurde im Sommersemester 2014 von der Fakultät für Kultur- und Sozialwissenschaften der Fernuniversität Hagen als Dissertation im Fachbereich Philosophie angenommen. Sie baut auf Erkenntnissen auf, die ich bereits bei der Anfertigung einer dort im Jahre 2010 vorgelegten Masterarbeit über theorieimmanente Probleme der Diskursethik gewonnen habe. Bei der nunmehrigen Untersuchung handelt es sich demgegenüber um eine überwiegend externe Kritik, die anhand eines Vergleichs der Diskursethik mit der Systemtheorie und dem differenzphilosophischen Postmodernismus entfaltet wird und sich mit dieser Methodik auch als interdisziplinärer Beitrag auf den Gebieten der Praktischen Philosophie, der Soziologie, der Rechtsphilosophie und der Politikwissenschaft versteht. Diese Interdisziplinarität lässt auch eine Berücksichtigung wirklichkeitsbezogener Gesichtspunkte zu: Seine Diskursethik hat Habermas erklärtermaßen als eine auf reale Umsetzung abzielende Konzeption des diskursiven Universalkonsenses ausgestaltet und in *Faktizität und Geltung* (1992) zu einer allgemeinen, Moral und Recht übergreifenden Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats ausgebaut. Der Ausrichtung auf die Diskurs- und Rechtswirklichkeit trägt die vorliegende Analyse dadurch Rechnung, dass sie – vor allem im systemtheoretischen Teil – nicht nur prinzipiellen und fundamentalen, das heißt genuin philosophischen, sondern auch regelungstechnischen, prozessualen und entscheidungsspezifischen Fragen nachgeht. Ein Moralfindungsprogramm, das sein Verfasser ausdrücklich als Empfehlung für eine kollektive Diskussionspraxis konzipiert hat, muss sich auch hinsichtlich dieser eher empirischen, die praktische Umsetzbarkeit betreffenden Aspekte einer kritischen Überprüfung stellen. Bei dieser konnte ich auch meine in der Verwaltungsgerichtsbarkeit gesammelten beruflichen Erfahrungen nutzen.

Zu danken habe ich Herrn Prof. Dr. Thomas Sören Hoffmann für die intensive und in jeder Hinsicht hilfreiche Betreuung der Arbeit, die maßgeblich zur Schärfung ihres philosophischen Profils beitrug und auch im Rahmen regelmäßiger, für

mich sehr gewinnbringender Doktorandenkolloquien erfolgte, sowie Herrn Prof. Dr. Thomas Bedorf für die Erstellung des Zweitgutachtens.

Leipzig, im Dezember 2014  
Christoph Seiler

---

# Inhalt

<b>Einleitung</b> .....	9
<b>I Diskursethik (Habermas)</b> .....	31
1 Diskurs und Konsens .....	32
2 Dialogisierung des Kategorischen Imperativs .....	36
3 Beschränkungen, Relativierungen, Ergänzungen .....	44
<b>II Systemtheorie (Luhmann)</b> .....	53
1 Der systemtheoretische Ansatz .....	53
a. Komplexität und Autopoiesis .....	54
b. Subjektlose Systeme .....	67
c. Beobachtung statt Kritik .....	73
2 Kritik des konsensorientierten Diskurses .....	81
a. Diskurs als System .....	82
b. Legitimation durch Verfahren .....	92
c. Approximation und Institutionalisierung .....	100
3 Soziologische Theorie der Moral .....	108
a. Moral: faktische Achtungskommunikation statt Normativität ...	110
b. Werte: moralische statt „ethische“ Bezugspunkte .....	125
c. Ethik: Reflexion statt Begründung .....	135
<b>III Differenzphilosophie (Lyotard)</b> .....	151
1 Der differenztheoretische Ansatz .....	154
a. Heterogenität und Widerstreit .....	155
b. Subjektlose Sprache .....	165
c. Differenz statt Einheit .....	170
2 Kritik des diskursfundierten Konsenses .....	181
a. Konsens als lokales Ereignis .....	182

---

b.	Legitimierung durch Paralogie .....	190
c.	Repräsentation, Majorität, Kompromiss .....	200
3	Postmoderne Theorie der Moral .....	205
a.	Das Inkommensurable: Bezeugen statt Maskieren .....	207
b.	Das Paradoxe: Akzeptieren statt Regulieren (Exkurs zu Derrida) .....	218
c.	Das Differente: Anerkennen statt Inkludieren .....	233
	<b>Schluss</b> .....	243
	 Siglenverzeichnis .....	249
	Literaturverzeichnis .....	255

---

## Einleitung

Mit seiner Diskursethik schlägt Jürgen Habermas eine Gerechtigkeitskonzeption vor, die den in einem Diskurs erzielten Konsens aller Betroffenen zum Kriterium der »wahrheitsanalogen Richtigkeit« moralischer Normen erklärt. Das Merkmal der wahrheitsanalogen Richtigkeit setzt er mit einer allgemeinen, raum- und zeitübergreifenden Gültigkeit gleich und hält damit an dem Universalismus fest, der auch Kants Moralphilosophie kennzeichnet. Indem er diese Gültigkeit aber an die Bedingung eines diskursiven Konsenses knüpft, überträgt er den Kategorischen Imperativ, den Kant als monologisches, vom einzelnen Subjekt anzuwendendes Moralprinzip ausgestaltet, auf das dialogische Modell einer intersubjektiven Prozedur. In der Form eines kollektiven und auf die jeweiligen Individualinteressen Rücksicht nehmenden Verfahrens soll der Universalisierungsgrundsatz auch für die Menschen der Gegenwart ein brauchbares Mittel zur Überprüfung ihrer moralischen Intuitionen darstellen. Zugleich soll ihnen die Überführung der transzendentalphilosophischen Individualethik in eine moderne, universalpragmatisch modifizierte Gemeinschaftsethik dazu verhelfen, ihr Handeln auch heute noch an den moraltheoretischen Ideen der Aufklärung ausrichten zu können. Überzeugen kann diese Umgestaltung der Kantischen Ethik allerdings nicht: Zur Findung des moralisch Richtigen ist es weder erforderlich, noch geeignet, noch realisierbar, den moralischen Verallgemeinerungsgrundsatz mit Hilfe des philosophischen Konstrukts eines diskursiven Konsenses zu dialogisieren, zu demokratisieren und zu prozeduralisieren. Darüber hinaus ist diese Konzeption auch deshalb unzureichend, weil sie mit ihrer normativ-universalen Ausrichtung das moralisierende Reden sowie perspektivische Singularitäten, Brüche und Differenzen vernachlässigt und damit wichtige, wenn nicht sogar die entscheidenden Probleme der Moral unterbelichtet. Diese Thesen werden in der vorliegenden Arbeit mit Hilfe zweier Positionen begründet, die Aufklärung und Moderne in anderer Weise als Habermas begreifen und hiervon ausgehend auch auf dem Gebiet der Moral dazu beitragen, die von der Diskursethik übergangenen Problemfelder zu erschließen: Mit Niklas

Luhmanns systemtheoretischem Konzept einer „soziologischen Aufklärung“ und mit Jean-François Lyotards differenztheoretischem Programm einer philosophischen Postmoderne. Aus der Perspektive dieser konkurrierenden Ansätze wird in der vorliegenden Arbeit nachgewiesen, dass weder der konsensorientierte Diskurs noch der diskursfundierte Konsens geeignete Mittel der Erkenntnis praktischer Wahrheit sind. Zudem wird aufgezeigt, dass die beiden Denker zwei moraltheoretische Gegenentwürfe, nämlich eine soziologische und eine postmoderne Theorie der Moral, vorgelegt haben, die mit ihren Fragen nach den Wirkungen moralischer Kommunikation (Luhmann) und nach der Möglichkeit einer moralischen Sensibilisierung für das Inkommensurable, Paradoxe und Differenten (Lyotard) Themen in das Blickfeld rücken, die die Diskurstheorie der Moral zu Unrecht ausblendet.

Für Habermas sind Aufklärung und Moderne keine abgeschlossenen Epochen, sondern „unvollendete Projekte“: Sie fordern uns dazu auf, die Ideale der bürgerlichen Aufklärung, seien es Vernunft und Wissen, Öffentlichkeit und Demokratie oder auch Freiheit, Gleichheit und Solidarität, nicht als antiquierte Begriffe des 18. Jahrhunderts zu betrachten, sondern als heute noch gültige Leitbilder und damit auch als Verpflichtung anzuerkennen, die Gesellschaft in einer an ihnen orientierten Weise zu kritisieren und an ihrer Emanzipation mitzuwirken. Dies gilt sowohl in wissenschaftlicher und kultureller als auch in moralischer und politischer Hinsicht. Die der praktischen Philosophie zuzuordnenden Fragen, nach welchen Gerechtigkeitskriterien wir unser Handeln ausrichten und unser Zusammenleben gestalten sollen, stellen sich auch und gerade in einer Welt, die einerseits in eine Vielzahl singulärer, heterogener und widerstreitender Anschauungen und Lebensentwürfe zerfällt, andererseits aber von komplexen, mächtigen und weitgehend autonom operierenden Systemen wie Wirtschaft und Verwaltung ökonomisch und administrativ gesteuert wird. Den Übergriffen solcher Systeme auf unsere Lebenswelt oder gar ihrer totalen systemischen Vereinnahmung können wir uns nämlich nur dann mit Erfolg erwehren, wenn wir unsere tradierten moralischen Intuitionen nicht vernachlässigen oder gar achtlos beiseiteschieben, sondern uns mit Hilfe dieses altbewährten moralischen Rüstzeugs die Möglichkeit und Fähigkeit bewahren, gegenüber den gesellschaftlichen Verhältnissen und Entwicklungen eine kritisch-distanzierte Haltung einzunehmen und deshalb beispielsweise auch herrschende Ideologien daraufhin befragen zu können, ob sie nur angeblich oder tatsächlich verallgemeinerungsfähigen Interessen entsprechen<sup>1</sup>. Mit dieser Intention sollen wir uns auch in unseren heutigen pluralistischen Gesellschaften mehr denn je und immer wieder neu der Aufgabe stellen, „eine säkularisierte, von Annahmen der Metaphysik und der Religion unabhängige Moral zu begründen“ (DE: 53).

---

1 Vgl. dazu Forst 2009: 234.

Als Beitrag zur Bewältigung dieser Aufgabe konzipiert Habermas eine Moraltheorie des diskursiven Konsenses, die uns auch dann, wenn wir unsere religiösen, weltanschaulichen oder sonstigen metaphysischen Überzeugungen verloren haben, eine realisierbare und glaubhafte Möglichkeit zur Absicherung und Rechtfertigung unserer moralischen Intuitionen aufzeigen will. In moralphilosophischer Hinsicht will er dabei zugleich den Nachweis erbringen, dass moralische Normen wahr oder jedenfalls in einer wahrheitsanalogen Weise richtig sein können<sup>2</sup>. Als in diesem Sinne richtig dürfen wir eine moralische Norm dann ansehen, wenn alle, die von der Regelung betroffen sind, einen diskursiven Konsens darüber erzielen oder erzielen könnten, dass die Auswirkungen ihrer allgemeinen Anwendung mit Rücksicht auf die Interessen eines jeden Diskursteilnehmers „für alle gleichermaßen gut“ sind. Das diskursive Modell zählt zu den Gemeinschaftspraktiken einer auf öffentliche Kommunikation und Verständigung setzenden Intersubjektivität, die uns der hier besprochene Vertreter der Frankfurter Schule<sup>3</sup> auch in anderen Zusammenhängen immer wieder als Erfolgsrezept empfohlen hat<sup>4</sup>. Die Stärke eines Ansatzes, der die im praktischen Diskurs erzielte Einigung zum Maßstab moralischer Richtigkeit erhebt, besteht seiner Meinung nach darin, dass er „nach dem Zerfall der religiösen und metaphysischen Einbettungskontexte den zerbrochenen ethischen Hintergrund zwar preisgibt, aber dessen Substanz durch einen normativen, alle weltanschaulichen Differenzen überbrückenden Verfahrenskonsens ersetzt“<sup>5</sup>. Das argumentativ erzielte Einverständnis, das in einem zwar realen, aber zugleich durch die „kontrafaktische Unterstellung“ einer „idealen Sprechsituation“ idealisierten Moraldiskurs zustande kommt, hält er für einen geeigneten Prüfstein, um uns über den universellen und in diesem Sinne wahren Kern unserer überlieferten moralischen Normen Klarheit zu verschaffen.

- 
- 2 Typische moralische Normen sind zum Beispiel das Lügenverbot oder das *Neminem-laede*-Gebot. Der Versuch, die Wahrheitsfähigkeit solcher Moralnormen nachzuweisen, kennzeichnet als kognitivistisches Grundanliegen die Diskursethik insgesamt und wird deshalb etwa auch von Karl-Otto Apel geteilt, der neben Habermas zu den beiden Hauptvertretern der Diskursethik zählt (vgl. zu den Unterschieden zwischen Apels transzendental- und Habermas' universalpragmatischer Version der Diskursethik: Apel 1989: 15–65, Habermas: DE: 104–108 und ZA: 84–105 sowie Reese-Schäfer 1990: 7 ff und 95 ff.).
  - 3 Vgl. zu Habermas' Einordnung innerhalb der Frankfurter Schule Wiggershaus 2010.
  - 4 So etwa in seinen Hauptwerken *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (SdÖ) von 1962, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Tkh) von 1981 und *Faktizität und Geltung* (FuG) von 1992.
  - 5 Habermas 2009: 23.

Mit dieser prozeduralistischen Gerechtigkeitstheorie will Habermas das unvollendete Projekt der Vernunftaufklärung allerdings nicht nur gegenüber den Übergriffen der Systeme auf die Lebenswelt verteidigen, sondern auch einen moraltheoretischen Schutzwall gegenüber Positionen errichten, die den moralischen Standpunkt oder »moralischen Gesichtspunkt« (EgB: 16), den „moral point of view“, dessen Allgemeinheitsanspruch er auf der Grundlage seiner Ideen von Aufklärung und Moderne begründen will (NLR: 225), durch eine vernunftkritische und wertskeptische Haltung bedrohen. Theoretisch untermauert wird dieser Wertskeptizismus, der seit seinen Anfängen im 19. Jahrhundert nichts an Aktualität und Attraktivität eingebüßt, sondern angesichts der erwähnten Entwicklungen des 20. Jahrhunderts im Gegenteil an Dynamik und Einfluss noch gewonnen hat<sup>6</sup>, nicht nur durch metaethische, funktionalistische (EgB: 22) und utilitaristische (EgB: 14), sondern auch durch im weiteren Sinne postmoderne Ansätze, die die Annahme einer universellen, auf Rationalität gegründeten praktischen Wahrheit auf unterschiedliche Weise in Frage stellen. Mit einigen Hauptvertretern dieser Vernunftkritik setzt sich Habermas in einer Reihe von Vorlesungen auseinander, die er 1983 unter dem Titel *Der philosophische Diskurs der Moderne* (PDM) veröffentlichte. Neben einigen älteren vernunftkritischen Positionen des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (Nietzsche, Horkheimer, Adorno und Heidegger)<sup>7</sup> befasst er sich hierbei auch und vor allem mit zeitgenössischen, nach seinem Verständnis „konservativen“ Denkern, die in zwei Lager aufgeteilt werden können: Auf der einen Seite die Systemtheorie von Niklas Luhmann<sup>8</sup> und auf der anderen Seite die postmoderne Differenzphilosophie, der neben Jean-François Lyotard auch andere französische Philosophen wie Jacques Derrida, Georges Bataille und Michel Foucault zugerechnet werden<sup>9</sup>. Mit der Nennung dieser beiden Lager ist der Rahmen der vorliegenden Arbeit abgesteckt: In ihr wird die Diskursethik mit

---

6 So nimmt Habermas gleich zu Beginn seines diskurstheoretischen Begründungsprogramm-Aufsatzes von 1983 (DE: 53) auf die von MacIntyre in seinem Werk *After Virtue* (1981, Titel der deutschen Ausgabe: *Der Verlust der Tugend*) begründete These Bezug, dass das Projekt der Aufklärung zur Begründung einer säkularisierten Moral gescheitert sei (vgl. MacIntyre 1981: 75 ff.).

7 Vgl. dazu PDM: Kapitel IV. bis VI.

8 Vgl. dazu PDM: Kapitel XII.

9 Vgl. zu den drei letztgenannten PDM: Kapitel VII. bis IX. *Der philosophische Diskurs der Moderne* erweist sich damit insgesamt als ein Werk, in dem sein Verfasser „zum Gegenangriff gegen die Dunkelmänner der Gegenaufklärung und Postmoderne angetreten“ ist (Schwanitz 1990: 33). Lyotard wird von ihm allerdings nur im Vorwort erwähnt (PDM: 7) und nicht in einem eigenen Kapitel behandelt (vgl. dazu ausführlicher Anmerkung 50).

den konkurrierenden Positionen der Systemtheorie und der postmodernen Differenzphilosophie verglichen<sup>10</sup>.

Ein solcher Vergleich verspricht für eine Kritik der Diskursethik schon deshalb ergiebig zu sein, weil diese beiden Denkrichtungen mit der sogenannten Habermas-Luhmann-Kontroverse der 1970er und der Diskussion um Moderne und Postmoderne der 1980er Jahre zwei gesellschaftstheoretische Debatten auslösten, die einen prägenden Einfluss nicht nur auf Habermas' allgemeine Theorieentwicklung, sondern auch auf die Konzeption seiner Diskurstheorie ausübten<sup>11</sup>.

Die Differenzen mit Luhmann werden bereits aus dessen frühen Publikationen der 1960er Jahre deutlich. So äußert sich der damals noch als Verwaltungsjurist tätige Soziologe zum Beispiel schon in seiner ersten umfangreichen Monographie, der organisationstheoretischen Abhandlung *Funktionen und Folgen formaler Organisation* von 1964 (FuF)<sup>12</sup>, kritisch zum Modell des Konsenses, den „ältere Theorien ... als notwendige Bedingung menschlichen Zusammenlebens und daher als möglichst erstrebenswert“ angesehen hätten (FuF: 68 f. Anm. 12). Mit Bezug auf den Aufklärungsbegriff ist vor allem seine Antrittsvorlesung in Münster aus dem Jahre 1967 hervorzuheben (SozA [SA I]: 83 ff.): Unter dem programmatischen Titel *Soziologische Aufklärung*<sup>13</sup> stellt er darin seinen systemtheoretischen Ansatz als Gegenmodell zu solchen Konzepten vor, die sich der Tradition der

- 
- 10 Eine andere in PDM erkennbare Aufspaltung ist diejenige einer im Anschluss an Horkheimer und Adorno vollzogenen Weggabelung des Diskurses der Moderne in die Verteidiger des Projekts der Moderne auf der einen und die Vertreter einer postmodernen und neokonservativen Philosophie auf der anderen Seite (vgl. dazu Kimmerle 1988: 267 f.), wobei dann Habermas dem erstgenannten und Luhmann und Lyotard dem zweitgenannten Lager zuzurechnen wären.
  - 11 Aktuelle Darstellungen dieser beiden Debatten aus soziologischer Sicht finden sich bei Füllsack 2010: 154 ff. (Habermas-Luhmann-Kontroverse) und Moebius 2010: 254 ff. (Debatte um Moderne und Postmoderne).
  - 12 In dieser Schrift, die Kieserling innerhalb des gesamten Schaffens von Luhmann als „zweiten und gleichrangigen Gipfelpunkt neben *Soziale Systeme* (1984)“ einstuft (2012: 134), entfaltet der Systemtheoretiker bereits die wesentlichen Grundgedanken seines Ansatzes. Eine für den Vergleich mit der Diskursethik und ihrem Prozeduralismus besonders wichtige Schrift aus den 1960er Jahren ist darüber hinaus *Legitimation durch Verfahren* von 1969 (vgl. dazu II.2.b).
  - 13 *Soziologische Aufklärung* ist zugleich der Titel einer von Luhmann in den Jahren 1970 bis 1995 publizierten, sechs Bände umfassenden Aufsatzreihe (SA I bis VI), die in gedrängter Form seine gesamte Theorieentwicklung widerspiegelt (vgl. dazu Nassehi 2012 a: 210 ff.). Der Umstand, dass seine Antrittsvorlesung hierfür als Titelgeber fungiert, unterstreicht nicht nur ihre Bedeutung als Wegweiser seines Programms, sondern lässt auch erkennen, von welcher Grundintuition er sich hierbei leiten ließ (Nassehi 2012 a: 212–214).

bürgerlichen Aufklärung verpflichtet fühlen und dementsprechend eine in der Kommunikationsgemeinschaft fundierte Vernunftethik propagieren. Gegenüber solchen Konzepten habe die moderne Soziologie eine »soziologische Aufklärung« zu leisten (SoZA [SA I]: 83; LdV: 185 Anm. 15), deren Aufgabe in einer »Abklärung der Aufklärung«, das heißt darin bestehe, die Grenzen einer Aufklärung aufzuzeigen, die der »alteuropäischen Tradition« (SdM: 81) und dem auf die Vernunft eines autonomen Subjekts setzenden Denken verhaftet bleibe (SoZA [SA I]: 84 f.). Die Vernunftaufklärung sei eine »naive« Aufklärung alten Stils (SoZA [SA I]: 84). Diese Form der Aufklärung könne den Problemen nicht gerecht werden, die sich gerade aus der Komplexität der Welt ergeben. Angesichts der „sozial bedingte[n] Verschiedenheit der ‚Weltanschauungen‘ ... [und der] ... komplizierten, kausalen und wertmäßigen Verflechtungen allen Handelns“ (SoZA [SA I]: 84) sei es naiv zu glauben, wir könnten durch öffentliche Diskussion die vernünftige und deshalb richtige Lösung finden. Die Vernunftaufklärung gehe von der zu einfachen Vorstellung aus, „dass der einzelne Mensch durch Reflexion auf seine eigene Vernünftigkeit allen Menschen Gemeinsames finden und Konsens, ja Wahrheit finden könne ... [und] ...diese Reflexion und dieses Gemeinsame die Form praktischer Herstellungsregeln annähmen, die, einmal entdeckt, von jedermann angewandt werden könnten“ (SoZA [SA I]: 84). Diese Vorstellungen seien zu einfach, weil das eigentliche Problem der Aufklärung nicht darin liege, durch Besinnung auf die Vernunft etwas Gemeinsames zu finden, sondern die Komplexität der Welt zu erfassen und zu reduzieren. Damit ist die Kritik des Bielefelders an seinem Frankfurter Kollegen im Kern bereits umrissen: Während der Protagonist der Moderne an dem Vernunftkonzept der bürgerlichen Aufklärung des 18. Jahrhunderts festhält und versucht, dieses zu einem intersubjektiven Konzept kommunikativer Rationalität auszubauen und weiterzuentwickeln, hält der „Hegel des 20. Jahrhunderts“<sup>14</sup> solche Bemühungen von vornherein für verfehlt, weil sie der Ausdifferenziertheit und Komplexität der modernen Weltgesellschaft nicht hinreichend Rechnung tragen. Die Diskursethik entwirft ein Modell unaufhörlicher Diskussion mit dem Ziel, das Richtige und Wahre herauszufinden. Solche Modelle sind für den Systemtheoretiker, der von philosophischer Seite auch mit – durchaus respektvoll gemeinten – Titeln wie „Antiphilosoph“<sup>15</sup> oder gar „Anwalt des Teufels“<sup>16</sup> versehen wurde, „vorsoziologisch“, weil sie Komplexität nur widerspiegeln, aber nicht zeigen, „wie sie bewältigt werden kann“ (LdV: 185). Aufgabe der soziologischen Aufklärung

---

14 Vgl. zu dieser Bezeichnung und der Frage ihrer Berechtigung Schönwälder-Kuntze 2012: 261.

15 Spaemann 1990: 62.

16 Sloterdijk 2001: 82.

sei es deshalb, das entscheidende Problem der Komplexitätsreduktion zu erklären (LdV: 185 Anm. 15).

Habermas' Reaktionen auf diese soziologische Umdeutung des Aufklärungsbegriffs finden sich unter anderem in seinem im Jahre 1971 gemeinsam mit Luhmann veröffentlichten Band mit dem Titel *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (H/L)<sup>17</sup>. Die Systemtheorie versucht er darin mit der polemischen Bemerkung zu disqualifizieren, sie stelle „sozusagen die Hochform eines technokratischen Bewusstseins dar, das heute praktische Fragen als technische von vornherein zu definieren und damit öffentlicher und ungezwungener Diskussion zu entziehen gestattet“ (H/L: 145). Ähnlich äußert er sich auch in späteren Publikationen. So führt er etwa im *Philosophischen Diskurs der Moderne* aus, die funktional ausdifferenzierte Gesellschaft könne nach der Konzeption seines Konkurrenten keine Identität ausbilden, weshalb ihr auch „jeder Bezugspunkt für eine Kritik an der Moderne“ fehle (PDM: 432). Der Diskurstheoretiker hält eine solche Identitätsbildung hingegen auch in Ansehung des Wertpluralismus der modernen Gesellschaften für möglich. Das Potential hierzu sieht er in Öffentlichkeiten, die sich als „höherstufige Intersubjektivitäten“ begreifen lassen und als solche ein Gemeinbewusstsein ausbilden, durch das die Gesamtgesellschaft „normativ Abstand zu sich selbst gewinnen und auf Krisenwahrnehmungen reagieren“ könne (PDM: 435). Der Systemfunktionalismus habe demgegenüber vor den Herausforderungen der Moderne bereits resigniert. Diese Wertung bekräftigt er auch in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns*:

„Ich sehe die methodische Schwäche eines absolut gesetzten Systemfunktionalismus gerade darin, dass er die theoretischen Grundbegriffe so wählt, *als sei* jener Prozess, dessen Anfänge Weber wahrgenommen hat, schon abgeschlossen, als *hätte* eine total gewordene Bürokratisierung die Gesellschaft im ganzen dehumanisiert, nämlich zu einem System zusammengeschlossen, das sich von der Verankerung in einer kommunikativ strukturierten Lebenswelt losgerissen hat, während diese ihrerseits auf den Status eines Subsystems neben anderen herabgesetzt worden ist. Diese »verwaltete

---

17 Zur Bedeutung dieser Publikation als Ausgangspunkt des Theorienstreits zwischen Habermas und Luhmann vgl. Reese-Schäfer 2005: 133 ff. und Füllsack 2010: 154 f. Der Buchtitel erscheint für einen Band, in dem Beiträge zweier Kontrahenten enthalten sind, insofern nicht unproblematisch, als er einseitig den Titel eines darin enthaltenen Beitrags von Habermas aufgreift (*Theorie der Gesellschaft oder Sozialtheorie? – eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann, H/L: 142–290*) und mit dem abwertend gemeinten Begriff „Sozialtechnologie“ (die dann im Gegensatz zu Habermas' Konzeption offenbar nicht die Bezeichnung einer „Gesellschaftstheorie“ verdienen soll) schon eine Parteinahme zulasten der Systemtheorie enthält (vgl. dazu Gensicke 2008: 24 f. und Koenen 2012: 151).

Welt« war für Adorno die Vision des äußersten Schreckens; für Luhmann ist sie zur trivialen Voraussetzung geworden“ (TKH II: 462)<sup>18</sup>.

Die Habermas-Luhmann-Kontroverse, auf die im zweiten Teil der Arbeit näher eingegangen wird (II.1.) und die als Grundlage für die anschließende Darstellung und Erörterung der systemtheoretischen Diskurskritik dient (II.2.), zählt aber nicht nur zu den wichtigsten gesellschaftstheoretischen Auseinandersetzungen der siebziger Jahre, sondern ist auch Ausgangs- und Anknüpfungspunkt einer weiteren, die achtziger Jahre prägenden und unter dem Schlagwort „Moderne versus Postmoderne“ bekannt gewordenen Kontroverse. Als Gründungsdokument der philosophischen Postmoderne und damit auch als einer der Auslöser dieser Debatte gilt eine Abhandlung, die Lyotard im Jahre 1979 unter dem Titel *La condition post-moderne* (Das postmoderne Wissen – DpW) im Auftrag des Universitätsrates der Regierung von Quebec erstellte<sup>19</sup>. In diesem *Rapport sur le savoir* (Bericht über das Wissen)<sup>20</sup> setzt sich der Poststrukturalist<sup>21</sup> gerade mit den Positionen von Luhmann und Habermas, der von ihm so bezeichneten „modernen Alternative“ (DpW: 47), auseinander und schlägt mit seinem Konzept einer postmodernen Philosophie einen dritten Weg, nämlich den eines Bekenntnisses zu radikaler Pluralität, vor. Das postmoderne wissenschaftliche Wissen sei nicht mehr ein Wissen des Exakten, Messbaren und Vorhersehbaren, sondern des Paradoxen, Inkommensurablen und Katastrophischen. Das diesem veränderten Wissen angemessene Legitimationsmodell sei weder die performative Systemeffizienz noch der diskursive Konsensus, sondern die „als Paralogie verstandene Differenz“ (DpW: 142). Einig ist sich der französische Philosoph mit Luhmann allerdings in der ablehnenden Haltung gegenüber dem diskurstheoretischen Festhalten am Projekt einer bürgerlichen Aufklärung, die Vernunft-, Emanzipations- und Fortschrittsvorstellungen des 18.

---

18 Derartige Äußerungen sollten aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich Habermas bei der Entwicklung seiner eigenen Theorie durch den systemtheoretischen Funktionalismus in erheblicher Weise beeinflussen ließ (vgl. hierzu schon Willms 1973: 43 und 45). So hat er etwa sein Legitimationskonzept des diskursiven Konsenses auch und gerade als Gegenmodell zu Luhmanns Beschreibung des sich selbst legitimierenden Verfahrens entwickelt (Luhmann: LdV: 171; Habermas: LiS: 178 ff.), die systemtheoretische Leitdifferenz von System und Umwelt in Auseinandersetzung mit Parsons (TKH II: 295 ff.) und Luhmann (z. B. in TKH II: 231 f., 340, 352) durch die Differenz von System und Lebenswelt ersetzt (LiS: 9 ff.; TKH II: 171 ff.) und seine Konzeption der Moderne auch und gerade als Gegenposition zum Systemfunktionalismus entfaltet (TKH II: 420 f.; PDM: 426 ff.; vgl. dazu auch Neves 2000: 43).

19 Engelmann 1986: 11.

20 So der Untertitel der französischen Ausgabe.

21 Vgl. zu dieser Einordnung Münker/Roesler 2000: VIII.

Jahrhunderts verhaftet bleibt. Die Postmoderne sei gerade dadurch gekennzeichnet, dass sie die Gleichsetzung von Moderne und Aufklärung verabschiedet (IuP: 65). Mit dem Konzept der Aufklärung habe die Moderne die Idee verfolgt, „über den Fortschritt der Kenntnisse, Künste und Techniken wie auch zugleich der Freiheiten schließlich zu einer wirklich emanzipierten Gesellschaft [zu] gelangen, befreit von Elend, Herrschaft und Unwissen“ (IuP: 65). Dieses Emanzipationsversprechen zähle jedoch zu den „großen Erzählungen der Legitimation“ (grands récits de la légitimation), die angesichts der katastrophalen Ereignisse des 20. Jahrhunderts ihre Glaubwürdigkeit verloren hätten. Das Projekt der Aufklärung müsse deshalb schlichtweg als gescheitert erklärt werden:

„Habermas beschreibt die Moderne als Projekt, das nicht vollendet ist. Damit hat er natürlich recht. Die Moderne ist jedoch nicht ‚unvollendet‘, sondern sie wurde ‚liquidiert‘. Nach Auschwitz und dem Stalinismus lässt sich gewiss nicht behaupten, dass die Hoffnungen, die sich mit der Moderne verbanden, erfüllt worden sind. Allerdings sind sie nicht vergessen, sondern zerstört.“ (IuP: 37 f.).

Auch heute gingen zwar die Entwicklungen weiter, brächten aber nicht die erhofften Emanzipationen mit sich (IuP: 65). Angesichts dessen spricht sich der Postmodernist gegen das Versöhnungskonzept des diskursiven Konsenses aus und plädiert stattdessen dafür, die Differenzen, den Widerstreit und die Heterogenität, die sich nicht nur in den Wissenschaften und der Sprache, sondern auch in den verschiedenen individuellen Lebensentwürfen und Ansichten zeigen, nicht mittels einer auf Einheit und Übereinstimmung ausgerichteten Kommunikation zu überwinden, sondern im Wege von Interventionen und der Erfindung neuer Regeln offenzulegen, zu „bezeugen“ und als nunmehrige Legitimationsinstanzen anzuerkennen.

Eine breitere öffentliche Aufmerksamkeit fanden Ansätze wie diejenigen von Luhmann und Lyotard nicht zuletzt deshalb, weil Habermas derartige, seinen eigenen Vorstellungen von Aufklärung und Moderne zuwiderlaufende Positionen in seiner 1980 gehaltenen Adorno-Preis-Rede *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt* (MuP) mit dem Etikett des Konservatismus versehen und hierbei in die von ihm so bezeichneten Parteien eines Jung-, Alt- und Neukonservatismus sowie eines damit korrespondierenden Anti-, Prä- und Postmodernismus aufgeteilt hatte: Während die Partei der Jungkonservativen, die durch Denker wie Foucault und Derrida repräsentiert werde, in der Nachfolge Nietzsches einen radikalen Antimodernismus vertrete (MuP: 463; PDM: 57 f.), kehre die Partei der Altkonservativen, zu denen Vertreter eines Neuaristotelismus wie Spaemann und Jonas zählten, im Sinne eines Prämodernismus zu Positionen vor der Moderne zurück (MuP: 463). Die Partei der Neukonservativen sieht der Adorno-Preisträger hingegen durch einen Postmodernismus gekennzeichnet, der sich „unkritisch der forttreibenden

Dynamik der gesellschaftlichen Moderne“ überlasse und „Vernunft auf Verstand, Rationalität auf Zweckrationalität“ zurückschneide (PDM: 57). Der Neukonservatismus vertrete beispielsweise die Thesen, dass die Wissenschaft keinen Beitrag für eine Orientierung in der Lebenswelt leisten könne, die Politik „von Forderungen moralisch-praktischer Rechtfertigung“ freigehalten werden müsse und die Kunst keinen utopischen Gehalt aufweise, sondern „im Privaten einzukapseln“ sei (MuP: 464). Als Repräsentanten des Neukonservatismus nennt er den „frühen Wittgenstein, den mittleren Carl Schmitt und den späten Gottfried Benn“ (MuP: 464). Nach diesem Gruppierungsschema wäre wohl auch Luhmann dem neukonservativen und mit einem Postmodernismus gleichgesetzten Lager zuzuordnen. Jedenfalls äußerte sich auch Habermas selbst dahingehend, dass Luhmann „die neokonservative Affirmation der gesellschaftlichen Moderne auf die Spitze“ treibe (PDM: 411)<sup>22</sup>. Der so charakterisierte Systemtheoretiker setzte sich freilich mit deutlichen und scharfen Worten gegen seine Etikettierung als neukonservativ zur Wehr und hielt seinem Kontrahenten im Gegenzug vor, er solle sich anstelle derartiger gesellschaftspolitischer Positionszuweisungen lieber um seine eigene, von ihm vernachlässigte Theorieentwicklung kümmern, weil er die fehlende theoretische Durcharbeitung seiner eigenen Position nicht durch die „Diskussion immer anderer Gegner“ ersetzen könne (AW: 118)<sup>23</sup>. Bei Lyotard fällt es hingegen weniger leicht, ihn einer der dargelegten Untergruppen des Konservatismus zuzuordnen. Da Habermas den Neukonservatismus mit einem Postmodernismus verbindet, scheint es auf den ersten Blick nahe zu liegen, auch den Hauptvertreter der philosophischen Post-

22 Ausdrücklich als neokonservativ wird Luhmanns Position zum Beispiel auch von Sigrift (1989: 848) bezeichnet.

23 Seine Gegenkritik an Habermas' Vorwurf des Neokonservatismus bringt Luhmann in seinem 1991 veröffentlichten Aufsatz *Am Ende der kritischen Soziologie* (EkS) besonders deutlich zum Ausdruck: „Mehr und mehr kompensiert dann aber das Beschreiben derjenigen, die angeblich gesellschaftskonform, affirmativ, konservativ usw. denken, das Stagnieren der eigenen Theorieentwicklung. Auf gut marxistischen Bahnen wird Ideologiekritik zum Schwerpunkt des eigenen Denkens, und die eigene Gesellschaftsbeschreibung verlagert sich in immer raffiniertere Bemühungen, dem fremden Theoriegut gerecht zu werden und zugleich zu erklären, auf Grund welcher gesellschaftlichen Bedingungen andere nicht in der Lage sind, die Gesellschaft (inclusive sich selber) so zu sehen, wie es von den Kritikern für richtig gehalten wird. ... (Gleichzeitig) nimmt die Faszination der Kritiker durch ihre Gegner zu. Sie mussten schließlich das Etikett »neokonservativ« erfinden (das heißt: die Linie von traditionsgebunden zu konservativ ins Paradoxe verlängern), um ihre Gegner zu formieren und sich selbst weiterhin im Geschäft der Kritik zu halten. Aber kein Denker von Rang würde sich selbst als »neokonservativ« beschreiben. Es handelt sich offensichtlich um eine Fremdbeschreibung, die sich gar nicht die Mühe macht, zu beobachten, wie der Beschriebene sich selber beobachtet.“ (EkS: 149).

moderne der Partei der Neukonservativen zuzurechnen<sup>24</sup>. Gegen diese Zuordnung spricht allerdings, dass seine postmoderne Theorie mit dem Postmodernismus, wie ihn der Vorkämpfer einer modernen Aufklärung umschreibt, so gut wie keine Gemeinsamkeiten aufweist. So steht der Denker des Widerstreits zwar der „Dynamik der gesellschaftlichen Moderne“, insbesondere dem Auseinanderbrechen der Gesellschaft in eine Vielzahl heterogener und singulärer Lebensentwürfe, durchaus affirmativ gegenüber. Andererseits nimmt er aber im Gegensatz zu der dargelegten Charakterisierung des Neokonservatismus dem „ökonomischen Diskurs“ und dem „Kapital“ gegenüber eine äußerst skeptische Haltung ein und ist auch keineswegs der Auffassung, dass die Kunst „ins Private eingekapselt“ werden sollte, sondern schreibt der Kunst und den Künstlern eine wenn nicht utopische, so doch immens politische Rolle und moralische Verantwortung zu. Aufgrund dieser Verbindung von Ethik und Ästhetik und seiner ausdrücklich erklärten Nähe zu Nietzsche dürfte es näher liegen, seinen Ansatz, soweit man sich auf die vorgestellte Diktion einlässt, nicht als neu-, sondern als jungkonservativ zu bezeichnen. Allerdings zeigen bereits diese Einordnungsschwierigkeiten, dass es in der Tat problematisch und letztlich wenig aufschlussreich ist, komplexe und facettenreiche Theorien wie diejenigen von Luhmann und Lyotard mit Etikettierungen zu versehen, wie sie in der dargelegten Typologie des Konservatismus verwendet werden. Dementsprechend hat sich auch Lyotard gegen den Konservatismus-Vorwurf verwahrt oder vielmehr ironisch darauf hingewiesen, dass ihm die Zuziehung einer „schlechten Zensur“ wegen Neokonservatismus nur deshalb erspart geblieben sei, weil er nicht die Ehre gehabt habe, von „Professor Habermas“ gelesen zu werden (PfK: 16)<sup>25</sup>.

Auf die Verbreitung wertskeptischer Theorien reagierte dieser jedoch nicht nur mit seinem Aufruf, das Projekt der Moderne gegenüber dem Lager der „Konservativen“ zu verteidigen und im Gegensatz zu deren „anti-“, „prä-“ oder „postmodernen“ Positionen auf die Möglichkeit eines kommunikativen Handelns zu verweisen (TkH), sondern auch dadurch, dass er sich mit seinem 1983 erschienenen Aufsatz *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm* (DE) explizit auf die Seite einer Gemeinschaftsethik stellte, deren Grundgedanken Karl-Otto Apel bereits in einem im Jahre 1967 an der Universität Göteborg gehaltenen Vortrag mit dem Titel „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik“ entwickelt hatte und die später unter dem Namen »Diskursethik« bekannt

---

24 Nach Raulot (1986: 180) können, gemessen an Habermas' Kriterien, nicht nur Luhmann und Lübke, sondern auch Lyotard als »Neu-Konservative« bezeichnet werden. Kritisch zu Habermas' Gleichsetzung von Postmoderne und Neokonservatismus: Müller 1987: 219.

25 Vgl. zu Lyotards Reaktion auf Habermas' Kritik der Postmoderne auch Menke 2009: 209.

geworden war<sup>26</sup>. Mit dieser Diskursethik distanziert sich der Theoretiker der kommunikativen Vernunft ausdrücklich vom modernen Wertskeptizismus und versucht stattdessen, in Anknüpfung an bereits früher getätigte Äußerungen (vgl. etwa: LiS: 140 ff.) den Nachweis einer Wahrheitsfähigkeit praktischer Fragen zu führen. Mit dieser Zielstellung will er aufzeigen, dass moralische Normen, soweit sie auf einen diskursiven Konsens gestützt werden können, gerechtfertigt und in diesem Sinne in einer wahrheitsanalogen Weise richtig sind. Der Wertskeptizismus, wie er etwa schon bei Max Weber<sup>27</sup> oder bei Wittgenstein und Hare<sup>28</sup>, aber auch bei den hier behandelten Konkurrenzpositionen erkennbar wird, bestreitet die Wahrheitsfähigkeit moralischer Urteile. Wertskeptizisten halten zum Teil schon die Frage nach einer solchen Wahrheitsfähigkeit für sinnlos und irrelevant oder sind, um das Beispiel eines empiristischen Standpunktes herauszugreifen, etwa der Auffassung, solche Aussagen würden nur willkürlich-konventionelle Einstellungen oder subjektive Stimmungen und Vorlieben zum Ausdruck bringen. Im Gegensatz zu diesen non-kognitivistischen Ansätzen nimmt der Diskurstheoretiker, indem er die Wahrheitsfähigkeit praktischer Fragen postuliert, den Standpunkt eines „starken Kognitivismus“ (EgB: 15) ein<sup>29</sup>. Die Diskursethik entwickle eine Methode, mit der „das naive sittliche Alltagswissen kritisch angeeignet werden (könne), ohne es gleichzeitig durch theoretische Vergegenständlichung zu zerstören“ (EDE: 122). Zur Erreichung ihres Hauptanliegens, der Widerlegung des Wertskeptizismus (THE: 30), wolle sie aufzeigen, „dass moralisch-praktische Fragen überhaupt mit Gründen, also rational, entschieden werden können“ (IN: 130 f.). Ihre Absicht sei es, „eine

- 
- 26 Vgl. dazu Harpes/Kuhlmann 1993: 1. Apel veröffentlichte den Vortrag als Teil seines 1973 erschienenen Werks *Transformation der Philosophie* (Apel 1973: 358 ff.). Habermas hat sich bereits in seiner ebenfalls 1973 veröffentlichten Schrift *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* den Grundaussagen dieser „faszinierenden Abhandlung“ von Apel angeschlossen (LiS: 152 Anm. 160).
- 27 „Je nach der letzten Stellungnahme ist für den einzelnen das eine der Teufel und das andere der Gott, und der einzelne hat sich zu entscheiden, welches für ihn der Gott und welches der Teufel ist.“ (Weber 1919: 17).
- 28 Vgl. dazu Gebauer 1993: 11. In seinem Begründungsprogramm-Aufsatz erwähnt Habermas als Beispiel für wertskeptische Position darüber hinaus MacIntyres *After Virtue* (DE: 53 und 119 Anm. 1) und Hans Alberts *Traktat über kritische Vernunft* (DE: 89).
- 29 Habermas unterscheidet zwischen einem schwachen und einem starken Kognitivismus. Während der schwache Kognitivismus, dem er etwa den Neoaristotelismus zuordnet, nur die moralische Begründungspraxis klären wolle, „die sich innerhalb des Horizonts fraglos anerkannter Normen“ bewege, rekonstruiere der starke Kognitivismus den moralischen Gesichtspunkt, „den die Mitglieder posttraditionaler Gesellschaften selber intuitiv einnehmen, wenn sie angesichts problematisch gewordener Grundnormen nur noch auf Vernunftgründe rekurren“ (EgB: 15).

mäeutische Kraft (zu) entwickeln und dem als moralischen Skeptiker auftretenden Empiristen für die eigenen moralischen Alltagsintuitionen die Augen (zu) öffnen“ (DE: 55). Nicht ausreichend erscheinen ihm hierfür allerdings die pragmatischen Gründe des Empirismus, des Utilitarismus und des Kontraktualismus, weil diese Positionen den moralischen Standpunkt letztlich auf Nützlichkeitsbegründungen bzw. Privatinteressen zurückführen (EgB: 22 ff.). Stattdessen rekurriert er auf ein diskursiv gedeutetes „Prinzip der Verallgemeinerung, das nicht aus der Perspektive je eigener Interessen (oder eigener Konzeptionen des Guten)“ (EgB: 37), sondern „nur durch eine Reflexion auf die unvermeidlichen Bedingungen unparteilicher Urteilsbildung“ (EgB: 38) begründet werden könne. Im Übrigen wolle die Diskursethik aber keine materialen Beiträge zu einer Theorie der Gerechtigkeit entwerfen oder sonstige substantiellen Beiträge liefern, sondern nur die Bedingungen klären, unter denen moralische Fragen von den Beteiligten selbst rational begründet werden können (THE: 30; IN: 144). Durch diese moralisch-inhaltliche Enthaltensamkeit setzt sich die Diskursethik zwar dem Vorwurf der Substanzlosigkeit aus. Zum Ausweichen ins Prozedurale sieht sich ihr Verfasser aber gleichwohl genötigt, weil er mit seinem ambitionierten Ziel eines Nachweises moralischer Wahrheitsfähigkeit und seiner zugleich demokratisch-diskursiven wie auch konsensorientierten Zielsetzung, die zudem auf die Individualinteressen aller Betroffenen Rücksicht nimmt, zu hohe und damit letztlich nicht erfüllbare Ansprüche stellt: Der Verteidiger der bürgerlichen Aufklärung will den Glauben an eine universalistische moralische Wahrheit retten und es mit seinem demokratischen Prinzip des diskursiven Verfahrenskonsenses zugleich „allen recht machen“<sup>30</sup>. Diese überzogenen Ansprüche, die seine Moraltheorie mit einer nicht einlösbaren Hypothek belasten, beruhen ihrerseits darauf, dass er sich bei ihrer Konzeption einem Ideal der Aufklärung und der Moderne verpflichtet fühlte, das zwar beste Absichten hegt, aber mit der inzwischen weitgehend vollzogenen Entstehung einer zugleich wertpluralistischen und in vielfältiger, vor allem ökonomischer Weise verflochtenen Weltgesellschaft, nicht in Einklang zu bringen ist<sup>31</sup>.

Die Tatsache, dass sich Habermas in seinem Begründungsprogramm-Aufsatz von 1983 die von Apel in dem genannten Vortrag entwickelte Diskursethik zu eigen machte, ist zwar innerhalb seiner Theorieentwicklung durchaus folgerichtig, weil er selbst bereits Anfang der siebziger Jahre eine Konsenstheorie der Wahrheit entwickelt

---

30 In diesem Sinn äußert sich auch Bedorf (2001: 273 ff.) zu Habermas' diskursiver Menschenrechtskonzeption.

31 Die Belastung der eigenen Theorie mit zwar eindrucksvollen, aber nicht erfüllbaren Ansprüchen ist ein Vorwurf, dem sich Habermas im Übrigen nicht erst mit seiner Diskursethik, sondern bereits mit seiner Vernunftkonzeption der 1960er Jahre aussetzt (vgl. Albert 1972: 233).

und sich in seiner Abhandlung *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (1973) den Grundgedanken der „faszinierenden Abhandlung“ Apels angeschlossen hatte (LiS: 152, Anm. 160). Auch stellt sich die Diskursethik als konsequente moraltheoretische Umsetzung der Ideen dar, die der Verfechter des nachmetaphysischen Denkens mit seinem Konzept der Aufklärung verfolgt: Mit diesem will er aufzeigen, dass die Wertsphären Wissenschaft, Moral und Kunst, die sich im Laufe der Moderne ausdifferenziert und dadurch im Sinne eines jeweiligen Expertenwissens von der Lebenswelt abgekoppelt haben, an diese zurückgekoppelt werden können (TKH II: 585; PDM: 393–395)<sup>32</sup>. Auch der diskursethische Moraldiskurs hat so gesehen die Aufgabe einer vermittelnden Rückkoppelung des rechtlichen und moralischen Expertenwissens mit unseren lebensweltlichen Alltagsintuitionen. Mit Hilfe des praktischen Diskurses kann die Lebenswelt als Reservoir und Horizont gemeinsamer moralischer Werte gegenüber einer drohenden Kolonialisierung durch systemische Imperative verteidigt werden. Die Grundintuition, von der sich der Diskurstheoretiker dabei leiten lässt, nämlich die „Einsicht in die rationalisierende Kraft kommunikativen Handelns“<sup>33</sup>, verdient auch durchaus Respekt und lässt es als gerechtfertigt erscheinen, wenn er auch im moraltheoretischen Kontext auf einer kommunikativen und nicht nur strategischen Vernunft insistiert. Vorzuhalten ist ihm allerdings, dass er diese philosophische Intuition mit seinem Konzept einer Übertragung der praktischen Vernunft auf das forum externum eines öffentlichen Moralfindungsdiskurses in einer Weise umsetzt, die moraltheoretisch bereits in ihrer Zielstellung nicht zu überzeugen vermag. So hat etwa Josef Simon bereits in den siebziger Jahren darauf hingewiesen, dass Apels „Emanzipationsstrategie“ mit dem Ziel und dem „Postulat“ der „Realisierung der idealen Kommunikationsgemeinschaft“<sup>34</sup> autoritäre, elitäre und deshalb geradezu gefährliche Vorstellungen erkennen lässt<sup>35</sup>. Eine Auseinandersetzung mit diesem fundamentalen Einwand,

---

32 Seel 1986: 53 ff.; Menke 2009: 207 f.

33 Honneth 2007: 284.

34 vgl. Apel 1973: 358 ff., insbesondere den Schluss der Abhandlung: 431–435.

35 Simon (1978: 360) gibt deshalb mit Recht zu bedenken: „Es ist also schließlich nicht *mehr* gesagt, als dass eine ‚ideale Kommunikationsgemeinschaft‘ überhaupt *sein* sollte und dass jeder sie letztlich nach eigenen Vorstellungen davon anstreben solle. Es ist eine Idee, die keinem Individuum etwas über die eigene Vorstellung hinaus wirklich *bedeuten* und für seine Entscheidungen etwas deutlich machen kann. Die Handlungen nach solchen Vorstellungen können dann schließlich um so mehr zu möglicherweise katastrophalen Kollisionen führen, als das einzelne Individuum in seinem eigenen Selbstbewusstsein, das Richtige im Sinne der Idee einer idealen Gemeinschaft zu tun, durch diese Idee stabilisiert ist und sich in seinen Handlungen, welche Folgen sie auch haben mögen, ‚moralisch‘ legitimiert sieht.“

der die Problematik der diskursethischen Emanzipationsidee schon in aller Klarheit aufzeigt, lässt ihr Repräsentant sowohl in seinem Begründungsprogramm-Aufsatz als auch in späteren diskurstheoretischen Publikationen vermissen und begnügte sich stattdessen damit, das Konzept Apels hinsichtlich des von diesem vertretenen Letztbegründungsanspruchs abzuschwächen (DE: 105 ff.).

Mit dem Aufsatz von 1983 vollzog sein Autor eine theoretische Entwicklung, die man als Hinwendung zur Ethik oder auch – in terminologischer Anlehnung an seine sprachphilosophische Wende, den sogenannten „linguistic turn“ Anfang der siebziger Jahre, – als „move to ethics“ bezeichnen kann<sup>36</sup>. Hierbei handelt es sich um eine moderne Rückbesinnung auf die Frage nach der Gerechtigkeit, die ihren Anfang mit John Rawls *A Theory of Justice* von 1971 und der daraufhin in den Vereinigten Staaten entfachten Kontroverse zwischen Kommunitarismus und Liberalismus genommen hatte<sup>37</sup> und seit Mitte der siebziger Jahre nicht nur bei dem Verfasser des Konsensmodells, sondern auch bei den Vertretern der Postmoderne erkennbar wird: So zeigt sich seit dieser Zeit auch bei Philosophen wie Foucault und Derrida ein verstärktes Interesse an Fragen der Gerechtigkeit und der Ethik, weshalb bei diesen Denkern insoweit von einer ähnlichen Theorieentwicklung wie bei ihrem deutschen Kollegen gesprochen werden kann<sup>38</sup>. Ähnliches gilt auch für Lyotard, der nach einer durch seine Mitgliedschaft in der Gruppe „Socialisme ou barbarie“ beeinflussten, bis Anfang der siebziger Jahre reichenden marxistischen und einer durch sein Werk *Economie libidinale* von 1974 geprägten libidotheorischen Phase schließlich mit seiner durch *La condition postmoderne* im Jahre 1979 eingeleiteten und durch sein 1983 publiziertes philosophisches Hauptwerk, *Le différend* (Der Widerstreit – DW), fortgesetzten postmodernen Phase<sup>39</sup> ebenfalls eine ethische Wende vollzog<sup>40</sup>. In *La condition postmoderne* und *Le différend* beschränkt sich Lyotard nämlich – wie soeben schon angedeutet – nicht darauf,

---

36 So die Bezeichnung von Steurman 2000: 72 ff. Habermas selbst beschreibt seine Hinwendung zur Ethik in Habermas 2009: 9 f.

37 Vgl. dazu Honneth 1993: 9 ff.; nach Bedorf (2001: 283) versucht Habermas, in der Debatte um Kommunitarismus und Liberalismus eine Zwischenposition einzunehmen.

38 Vgl. zu Derrida: Honneth 1994: 195 und Critchley 2000: 455, sowie zu Foucault: Biebricher 2005: 9. Biebricher zeigt zudem auf, dass sich die Theorieentwicklung bei Habermas und Foucault in paralleler Weise in vier Phasen einteilen lässt: Nach einer erkenntnistheoretischen und gesellschaftskritischen Phase erfolgt in der dritten Phase die Hinwendung zu Moral und Ethik und – viertens – ein verstärktes Interesse an Staat, Politik und Demokratie. Bei Derrida wird die Hinwendung zur Ethik an einer Schrift wie *Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität* (GK) erkennbar.

39 Vgl. zur Einteilung von Lyotards Schaffen in diese drei Phasen: Gehring 1994: 206 f.

40 Gehring 1994: 227 ff.; Münker/Roesler 2000: 172 f. und Steurman 2000: 87 ff.

die Differenz der Singularitäten als bloßes Faktum zu analysieren, sondern bringt mit dem Gedanken einer Legitimierung durch Paralogie und seinem Aufruf zum „Bezeugen“ des Widerstreits seine eigenen Vorstellungen von Gerechtigkeit zum Ausdruck. An diesem Punkt besteht der wohl wichtigste Unterschied zu Luhmann. Dieser betrachtet die philosophische Hinwendung zur Ethik mit soziologischer Distanz und kommentiert sie nicht ohne Spott mit der Bemerkung, eine solche „Ethikwelle“ trete seit dem 16. Jahrhundert „mit geradezu astrologischer Regelmäßigkeit ... in den 80er Jahren eines jeden Jahrhunderts“ (PL: 10; ähnlich auch: WaE: 200) in Erscheinung<sup>41</sup>. Im Gegensatz zu Philosophen wie Habermas, Foucault, Derrida oder Lyotard interessiert ihn die Frage der Moral nicht substantiell, sondern aus der Sicht eines Soziologen, der die moralische Kommunikation im Hinblick auf ihre Funktion in der Gesellschaft untersucht<sup>42</sup>. Sieht man einmal von dieser unterschiedlichen Perspektive und Motivation ab, fällt allerdings auf, dass auch Luhmanns Interesse für Moral und Ethik etwa mit Beginn der achtziger Jahre aufkommt und er sich seit dieser Zeit gerade auch in Auseinandersetzung mit der Diskursethik immer wieder mit dem Thema Moral befasst. So gesehen hat der Systemtheoretiker zwar nicht selbst eine ethische Wende vollzogen, aber sich in Reaktion auf das zunehmende Interesse an diesem Thema mit dem Phänomen der Moral und den hierbei entwickelten theoretischen Positionen in einer Reihe von Publikationen auseinandergesetzt<sup>43</sup>.

Führt man sich diese Parallelen in der Theorieentwicklung der hier behandelten Denker vor Augen, wird deutlich, dass nicht nur die Debatte um Moderne und Postmoderne, sondern auch die Kontroverse zwischen Habermas und Luhmann, insbesondere soweit sich diese in die achtziger und neunziger Jahre erstreckt, neben ihrer gesellschaftsphilosophischen auch eine moraltheoretische Ausrichtung haben. Aufgabe der vorliegenden Untersuchung ist es, diese moraltheoretische Seite der beiden Debatten genauer in Augenschein zu nehmen und dabei insbesondere die Einwände herauszugreifen und zu diskutieren, die sich auf dieser Grundlage gegen die Diskursethik formulieren lassen. Die Positionen von Luhmann und

---

41 Die regelmäßige Wiederkehr dieses Themas könnte man allerdings auch dahingehend deuten, dass das philosophische Nachdenken über Moral nicht nur eine einmalige und vorübergehende Modeerscheinung, sondern ein Grundanliegen der Philosophie ist. Tugendhat spricht deshalb auch nur davon, dass Ethik heute eine Modeerscheinung zu sein „scheint“ (1993: 11).

42 Horster 2008: 375.

43 Dokumentiert ist diese Auseinandersetzung Luhmanns mit dem Thema Moral nunmehr in dem von Detlef Horster im Jahre 2008 herausgegebenen Band *Die Moral der Gesellschaft* (MdG), in dem er 12 Aufsätze Luhmanns zu moraltheoretischen Fragen aus der Zeit von 1978 (SdM) bis 1997 (PDM) zusammenstellt.

Lyotard sollen mithin als Anknüpfungspunkte dafür herangezogen werden, die Diskursethik einer Kritik zu unterziehen, die sich gerade aus systemtheoretischer und postmoderner Perspektive ergibt. Das Anliegen des Theorienvergleichs besteht hierbei nicht oder jedenfalls nicht vorrangig in einer Verteidigung der Systemtheorie oder der postmodernen Differenzphilosophie<sup>44</sup>, sondern in einer Zusammenstellung und Überprüfung der Einwände, die aus der Blickrichtung dieser konkurrierenden Positionen gegen die Diskursethik und ihre Grundannahmen erhoben werden können. Die in diesem Sinne externe Kritik kann und will die immanente Kritik, die sich bei einer Analyse der Diskursethik selbst ergibt, nicht ersetzen. Die erheblichen Schwächen dieser Moralthorie ergeben sich bereits aus einer immanenten Überprüfung ihres Begründungsprogramms und ihrer Grundannahmen. Dies wurde bereits in einer Reihe von Abhandlungen überzeugend dargelegt<sup>45</sup>. Vor diesem Hintergrund will der vorliegende Theorienvergleich die immanente Kritik nicht im Einzelnen wiederholen, sondern sich darauf konzentrieren, ihren negativen Befund weiter zu untermauern und nach Möglichkeit durch das Aufzeigen zusätzlicher Mängel zu ergänzen. Ziel der Arbeit ist es deshalb, die Diskursethik von den hier berücksichtigten Konkurrenzkonzepten aus im Hinblick auf einige spezielle Gesichtspunkte, unter anderem die Ideen des Diskurses und des Konsenses, stärker zu beleuchten und hierbei daraufhin zu untersuchen, wie sie im Vergleich mit der Systemtheorie und der postmodernen Differenzphilosophie abschneidet.

In methodischer Hinsicht wird die Diskurstheorie mit den beiden mit ihr konkurrierenden Positionen jeweils in der Art eines fingierten Streitgesprächs in Beziehung gesetzt. Fingiert oder konstruiert werden muss das Rededuell deshalb, weil sich der Konsentheoretiker in moraltheoretischen Fragen mit keinem dieser beiden Ansätze näher auseinandergesetzt hat. Seine in den siebziger Jahren ausgetragene Kontroverse mit Luhmann bewegt sich mit ihrer gesellschaftstheoretischen Ausrichtung nicht nur in einem anderen thematischen Umfeld, sondern fand auch zu einer Zeit statt, zu der er noch keine eigene diskursethische Konzeption entworfen hatte. Dies geschah erst in seinem 1983 veröffentlichten Begründungsprogramm-Aufsatz (DE). Allerdings hat er bereits in den siebziger Jahren Gedanken entwickelt, die für seine Moralthorie von grundlegender Bedeutung sind und die er bereits damals in seine Diskussion mit der Systemtheorie einbezog. Zu nennen sind insoweit vor allem das Modell einer idealen Sprechsituation und die Idee des diskursiven Konsenses als

---

44 Wenn auch nicht verschwiegen werden soll, dass der Verfasser diese Ansätze, insbesondere die Systemtheorie, für überzeugender hält als die Diskursethik.

45 Vgl. zum Beispiel Simon 1978: 354–359 und 1986; Wellmer 1986: 51–113; Brumlik 1986: 265–300; Spaemann 1989: 172–185; Tugendhat 1993: 161–176; Gebauer 1993; Lumer 1997 a und 1997 b; Biebricher 2005: 165–207; Steinhoff 2006.

Wahrheitskriterium<sup>46</sup>. Zudem hat sich Luhmann – wie bereits erwähnt – seit Ende der siebziger Jahre und bis zu seinem Tod im Jahre 1998, das übrigens mit dem Todesjahr Lyotards zusammenfällt, in einer Reihe von Beiträgen immer wieder auch zu moraltheoretischen Fragen geäußert und darüber hinaus ein differenziertes Moralkonzept entwickelt, das man als soziologische Theorie der Moral bezeichnen kann. Hierbei hat er sich auch immer wieder und zum Teil sehr deutlich auf die Diskursethik bezogen<sup>47</sup>. Diese Kritik ist aber einseitig geblieben, weil sich umgekehrt Habermas nicht oder jedenfalls nicht in einer entsprechenden Detailliertheit mit diesen Einwänden auseinandergesetzt hat, sondern den systemtheoretischen Ansatz auch in moraltheoretischer Hinsicht lediglich in pauschaler Weise für unhaltbar erklärte. So hält er in seinem 1996 veröffentlichten Aufsatz *Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral* eine Auseinandersetzung mit dem „moralischen Funktionalismus“ (EgB: 22) allein deshalb für entbehrlich, weil es sich insoweit um eine „unplausible“ Position handle (EgB: 20). Ähnlich liegen die Dinge im Verhältnis zu Lyotard. Ein direkter Meinungs austausch zwischen dem deutschen und dem französischen Philosoph hat weder in moraltheoretischen noch in sonstigen Fragen stattgefunden. Dieser Mangel kann zwar wiederum nicht dem Habermas-Kontrahenten angelastet werden. Denn auch dieser hat sich in etlichen Veröffentlichungen immer wieder gegen das Konzept des diskursiven Konsenses gewandt<sup>48</sup>. Dessen Urheber blieb aber auch eine Auseinandersetzung mit den hierbei angeführten Gründen schuldig. Zwar hat er Lyotard gelegentlich

---

46 Vgl. insbesondere seinen Aufsatz *Wahrheitstheorien* von 1973 (Wt).

47 Namentlich mit Habermas und seiner Idee des diskursiven Konsenses setzt sich Luhmann zum Beispiel auseinander in SdM: 71 f., 72 Fn. 27, 91; VüR: 359; MdR: 369; EinfS: 301 f.; EinfG: 83 f. und 103 ff.; zwar nicht ausdrücklich mit Habermas, aber mit Grundbegriffen der Diskursethik z.B in: SdM: 109–115 (Normativität, Konsens, Gleichheit), in VüR: 348 f. (Verständigung), in MdR: 365 (Konsens); namentlich mit der Diskursethik z.B. in ERM: 329. Die Vielzahl dieser Bezugnahmen ist ein Indiz dafür, dass sich die ursprünglich gesellschaftstheoretisch ausgerichtete Habermas/Luhmann-Kontroverse in den 1980er und 90er Jahren auf das Gebiet der Moraltheorie verlagerte. In gesellschaftstheoretischer Hinsicht hielt Luhmann die Polarisierung der Systemtheorie zur Theorie des kommunikativen Handelns indessen laut einer Interview-Äußerung von 1986 jedenfalls im Hinblick auf seine eigene Theorieentwicklung nicht mehr für besonders gewinnbringend: „Ich gewinne, was man bei einer guten Kontroverse müsste, eigentlich nicht viel bei der Lektüre von Habermas. Es interessiert mich natürlich, ich lese, was er schreibt, aber wenn ich nur strikt das lesen würde, was mich an einem bestimmten Punkt, und sei er noch so abstrakt, in meiner Theorieentwicklung weiterführen würde, würde ich gar nicht auf Habermas kommen“ (AW: 119).

48 Zum Beispiel in DpW: 154, AaF: 14 f. u. 27; MüL: 72 f.; SZA: 37 f.

erwähnt<sup>49</sup>. Auf seine Argumente ist er hierbei aber nicht eingegangen<sup>50</sup>. Angesichts dieser jeweils asymmetrischen Gesprächssituation kann von einem Dialog zwischen dem Konsensethiker und seinen beiden Kontrahenten keine Rede sein. Mit Bezug auf den Verfasser des Heterogenitätstheorems hat Manfred Frank das Fehlen eines solchen gegenseitigen Disputs zum Anlass genommen, in seinem 1988 veröffentlichten Essay *Die Grenzen der Verständigung* ein „Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas“ über Dissens und Konsens zu konstruieren<sup>51</sup>. Während Franks Ausführungen jedoch auf eine polemische Kritik an dem Franzosen<sup>52</sup> und eine Verteidigung des diskursethischen Ansatzes hinauslaufen, soll hier aufgezeigt werden, dass die poststrukturalistische Kritik in ähnlicher Weise wie diejenige der Systemtheorie durchaus geeignet ist, Schwächen der Diskursethik offenzulegen oder diese Moralthorie sogar insgesamt in Frage zu stellen.

Eine Kritik der Diskursethik aus den Blickwinkeln der Systemtheorie und der postmodernen Differenzphilosophie erscheint aber nicht nur wegen ihrer Bedeutung als wichtige fundamentalkritische Gegenpositionen<sup>53</sup>, sondern auch deshalb angebracht, weil es bislang an einer entsprechenden Untersuchung fehlt. Die auch in jüngerer Zeit veröffentlichten Beiträge zur Diskursethik unterscheiden sich von der vorliegenden Untersuchung sowohl in inhaltlicher wie methodischer Hinsicht. Zum Teil handelt es sich um Arbeiten, die das eigene Begründungsprogramm und die Aussagen der Diskursethik im Sinne einer immanenten Kritik, das heißt aus einer Innenperspektive, untersuchen<sup>54</sup>. Hier wird dagegen eine Kritik geübt, die von der Außenperspektive zweier konkurrierender Positionen ausgeht und von dieser

---

49 Zum Beispiel im Vorwort von *Der philosophische Diskurs der Moderne* (PDM: 7) sowie in dem Aufsatz *Konzeptionen der Moderne – Ein Rückblick auf zwei Traditionen* (DpK: 222).

50 Dies ist vor allem bei *Der philosophische Diskurs der Moderne* erstaunlich, weil Habermas mit diesem Werk gerade das Ziel verfolgt, seine Konzeption der Moderne gegen postmoderne Positionen zu verteidigen. Dabei hätte es nahegelegen, sich mit Lyotard als dem Hauptvertreter der Postmoderne auseinanderzusetzen. Habermas beschränkt sich stattdessen auf Derrida (PDM: 191 ff.), Bataille (PDM: 248 ff.) und Foucault (PDM: 279 ff.). Welsch merkt hierzu kritisch an, es sei „nicht bloß dubios, sondern fast ruinös“, dass sich Habermas in einem Buch über Moderne und Postmoderne zwar mit Philosophen wie Bataille, Foucault und Derrida und demnach mit Autoren auseinandersetzt, die sich selbst nicht als postmodern bezeichnen, aber ausgerechnet Lyotard und damit den Hauptvertreter der Postmoderne außer Acht lässt (Welsch 1987: 164).

51 So der Untertitel von Frank 1988. Eine vergleichende Gegenüberstellung von Habermas und Lyotard findet sich auch bei Watson 1984: 1–24.

52 Vgl. zu dieser Einschätzung auch Gehring 1994: 225 Anm. 35.

53 Müller-Doohm 2014: 560–562.

54 Gebauer 1993, Gottschalk-Mazouz 2000, Steinhoff 2006.