

## **Wann ist eine Ethik kulturübergreifend gültig? Über den möglichen Beitrag der Diskursethik zu einer kulturübergreifenden Bioethik**

Niels Gottschalk-Mazouz

Erscheint in: Biller-Andorno, N.; Schaber, P.; Schulz-Baldes, A. (Hg.): <i>Zur Möglichkeit einer kulturübergreifenden Bioethik</i> , Paderborn: Mentis 2007
---

In diesem Beitrag wird „kulturübergreifende Gültigkeit“ zunächst begrifflich analysiert. Anschließend wird skizziert, welches die wesentlichen universalistischen Momente der Diskursethik sind und inwiefern sie sowohl kulturspezifische als auch kulturübergreifende Gültigkeiten modellieren kann. Dabei wird auf eine Version der Diskursethik als Rahmenkonzept Bezug genommen, die verglichen mit der herkömmlichen Habermas/Apelschen Version etwas allgemeiner gehalten ist und Berührungspunkte mit John Rawls' Politischem Liberalismus aufweist. Schließlich wird nach Bedrohungen und Grenzen der Diskursivität gefragt, sowie danach, inwiefern sich das Projekt einer „kulturübergreifenden Bioethik“ auf die Diskursethik stützen kann.

### 1. „kulturübergreifende Gültigkeit“

Eine für das vorliegende Thema wichtige Unterscheidung ist diejenige zwischen faktischer und normativer Gültigkeit. Im ersten Fall geht es darum, was de facto allgemein anerkannt ist, im zweiten darum, was (aus einer in einem weitesten Sinne normativen Perspektive) anerkennungswürdig ist. Die Frage nach einer kulturübergreifenden Bioethik umfasst beide Aspekte. Im Folgenden wird der Begriff

„Gültigkeit“, wenn nicht ausdrücklich anders gesagt, auf normativ verstandene Gültigkeit beschränkt werden.

Moderne Ethiken haben folgende interne Struktur: Sie haben zwar ein Moralprinzip, das den höchsten Punkt der normativen Beurteilung abgibt (Kategorischer Imperativ, Utilitätsprinzip usw.), jedoch dient dieses Moralprinzip nicht unmittelbar zur moralischen Beurteilung von Einzelfällen, sondern dies geschieht über eine mittlere Ebene (Maximen, Regeln, Normen usw. – semantisch gesehen sind dies alles Regeln, da sie unterschiedliche Fälle übergreifen sollen). Es gibt aber auch Ethiken, die mit mehreren Prinzipien operieren (wie z.B. Klugheitsethiken) oder ganz ohne auskommen (z.B. narrative Ethiken), und ebenso Ethiken ohne mittlere Ebene (wie z.B. den Akt-Utilitarismus) oder mit mehreren mittleren Ebenen. Wenn also von Gültigkeit in Verbindung mit einer Ethik die Rede ist, ist diese interne Struktur zu berücksichtigen: Auf der allgemeinsten Ebene geht es um die Gültigkeit der Ethik selbst (und damit des Moralprinzips), auf den zwei anderen Ebenen geht es um die Gültigkeit moralischer Inhalte, und zwar auf zwei Allgemeinstufen, nämlich um die Gültigkeit von Entitäten der mittleren Ebene und von Einzelbeurteilungen.

Habermas und Apel, und mit ihnen auch viele andere Autoren, stellen sich folgende Arbeitsteilung vor: a) Philosophen oder sonstige Experten begründen das Moralprinzip. b) Betroffene klären die Gültigkeit von Normen (im Lichte des Moralprinzips). c) Die Betroffenen klären die Beurteilung einzelner Fälle (Im Lichte von Normen). In der Diskursethik heißen die b-Bemühungen „Normenbegründungsdiskurse“ und die c-Bemühungen „Normenanwendungsdiskurse“. Während Normen und Urteile die Betroffenen nur selbst prüfen können, sind sie gemäß der herkömmlichen Diskursethik bei der Diskussion um das richtige Moralprinzip nicht beteiligt. Die Gültigkeit der Ethik

ist also unter Philosophen zu prüfen, die Gültigkeit jedweder konkreter Inhalte hingegen von den Betroffenen, wobei auch die Frage, welcher Diskurs wie genau geführt werden soll, in diesem Sinne eine inhaltliche Frage ist. Die Frage der Gültigkeit der Diskursethik selbst wird daher auch nicht in einem praktischen Diskurs geprüft. Sie wird, pointiert gesagt, *gar nicht* in einem Diskurs geprüft, jedenfalls nicht in einem der herkömmlichen Art. Sie wird nach Lektüre der entsprechenden Texte (vor allem derjenigen von Habermas und Apel) *eingesehen*, bzw. gemäß der Idee des sokratischen Dialogs, die von Kuhlmann für die Begründung der Diskursethik angepasst wurde,<sup>1</sup> bei Bedarf *aufgewiesen* (insofern sich die Unausweichlichkeit der Unterstellungen, die sich als Moralprinzip ausführen lassen, in jedem Einzelfall ernsthafter moralischer Diskussion demonstrieren lassen sollen).

Die Diskursethik tritt, wie viele andere Ethiken, mit dem Anspruch auf, universell gültig zu sein, d.h. nicht auf bestimmte Personenkreise oder Kulturen *x* eingeschränkt.. *Logisch* sind die drei soeben genannten Ebenen a) bis c) (d.h. Ethik, Beurteilungsregel, Einzelfallbeurteilung) und ihre Universalität auseinanderzuhalten. Zwar wird meist (und so auch im Rahmen der Diskursethik) davon ausgegangen, dass die Gültigkeit der Ethik die Gültigkeit des Moralprinzips umfasst, dass die Inanspruchnahme des (gültigen) Moralprinzips Normen gültig macht oder als gültig erweist und dass der Einsatz von gültigen Normen dort, wo sie anwendbar sind, zu gültigen moralischen Urteilen führt. Doch sind prinzipiell auch andere Konstellationen denkbar. Zudem ist eine landläufige Doppelung im Begriff der Universalität zu klären. Darauf wird nun näher eingegangen.

---

<sup>1</sup> Vgl. Kuhlmann 1985.

## 2. Diskursethik, Universalität und kultureller Pluralismus

Die Grundidee der herkömmlichen Diskursethik ist, dass nur diejenigen moralischen Urteile gültig genannt werden können, die in praktischen Diskursen die Zustimmung aller Betroffenen finden oder finden könnten. Mir scheint, dass das auch für diejenigen, die mit den Details der Diskursethik nicht einverstanden sind, eine Reihe von im Prinzip attraktiven Vorstellungen zum Ausdruck bringt, und zwar insbesondere:

- den Respekt vor dem Einzelnen und dessen individuell disponibler Anerkennung (oder Nicht-Anerkennung) moralischer Urteile,
- die an Gründe gebundene Selbstbestimmung und Autonomie von Personen,
- die Akzentuierung des „Wie“ der moralischen Urteilsbildung.

Gleichzeitig werden eine Reihe von Gegensätzen gerade nicht einseitig aufgelöst:

- Einsicht/Erkennen vs. Entscheidung/Konstitution,
- Individuelle vs. gemeinsame Selbstbestimmung,
- Idealität vs. Realität praktischer Diskurse und der Zustimmung („finden könnten“ / finden) in ihnen,
- Wollen (als Ausdruck individueller oder kollektiver Wahl) vs. Sollen (als Ausdruck universeller Verpflichtungen unabhängig von der je eigenen solchen Wahl).

Einfache Auflösungen dieser Gegensätze scheinen nämlich nicht überzeugend (z.B. eine Fundierung moralischer Gültigkeit in realen, individuellen Wollensentscheidungen), ebenso wenig wie es überzeugend wäre, wenn Philosophen oder andere Experten, aus dem Lehnstuhl heraus, irgendwelche moralischen Inhalte als allgemeinverbindlich dekretieren, ohne sich dem Urteil der Allgemeinheit und (vor allem) der Betroffenen auszusetzen. Jedoch ist die Frage legitim, ob die Akzentuierungen, die die Diskursethik

vornimmt, selbst nicht wieder auf eine Weise kulturspezifisch geprägt sind, die eine kulturübergreifende Gültigkeit von vornherein unmöglich machen.

## 2.1 Eine verallgemeinerte Fassung der Diskursethik

An einer anderen Stelle habe ich ausführlich dafür argumentiert, dass die herkömmlichen diskursethischen Prinzipien<sup>2</sup> spezifische Festlegungen enthalten, die es (jedenfalls bisher) nicht gelingen ließen, sie aus den Voraussetzungen der Argumentation zu begründen oder auch nur plausibel zu machen, und dass auch die typischen „Anwendungsprobleme“ der Diskursethik (Erfordernis separater Anwendungsdiskurse, fallweise Unzumutbarkeit des moralisch Richtigen, mangelnder Schutz nicht diskursfähiger Wesen) aus diesen Festlegungen resultieren.<sup>3</sup> Einige Autoren haben einige der Festlegungen der herkömmlichen Diskursethik so interpretiert (und sie teilweise auch offensiv in diesem Sinne vertreten), dass in der Begründung der Diskursethik spezifisch moderne Prämissen bzw. äquivalente Erfahrungen vorauszusetzen seien,<sup>4</sup> z.B. einen zugrundeliegenden Egalitarismus, Säkularismus usw. Die Reformulierung der Diskursethik als kognitivistisches bzw. rationalistisches Rahmenkonzept hingegen versucht, von diesen Festlegungen möglichst weitgehend abzusehen.<sup>5</sup> Ein Diskurs ist demnach, möglichst allgemein gesprochen, ein Prozess der argumentativen Prüfung der Richtigkeit von Behauptungen. „Richtig“ können nur die

---

<sup>2</sup> „Jede gültige Norm muß der Bedingung genügen, daß die Folgen und Nebenfolgen, die sich aus der allgemeinen Befolgung der strittigen Norm für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen zwanglos akzeptiert werden können“, so Habermas' Formulierung des „Moralprinzips“ ›U‹ in seinem kanonischen Text (1983, S. 103). Der „diskursethische Grundsatz“ ›D‹ sagt etwas allgemeiner, „daß nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten)“ (ebd.).

<sup>3</sup> Gottschalk-Mazouz 2000, S. 27-237; Zusammenfassend auch Gottschalk-Mazouz 2002, S. 87-100. Vgl. zu dieser Frage auch die Beiträge in Gottschalk-Mazouz 2004.

<sup>4</sup> Ott 1998, S. 9; Benhabib 1995, S. 42; Schelkshorn 2004, S. 218-221.

Behauptungen genannt werden, gegen die es keine triftigen Einwände gibt. Der zeitliche Horizont des „gibt“ ist dabei offen gelassen. Wenn wir eine Behauptung ohne Vorbehalte als „richtig“ bezeichnen, *unterstellen* wir – ähnlich wie bei veridischen Behauptungen, so die zentrale These –, dass es auch in Zukunft keine durchschlagenden Einwände geben wird. Ansonsten würden wir eine schwächere Formulierung wählen.

In der herkömmlichen Diskursethik wird vorausgesetzt, dass sich moralische Normen an jedes sprach- und handlungsfähige (oder besser: vernünftige) Subjekt gleichermaßen richten (bzw. so allgemein zu formulieren sind, dass das gegeben ist) und deshalb ist die im Moralprinzip der herkömmlichen Diskursethik geforderte Zustimmung *gerade* der Betroffenen *keine* Einschränkung des Universalismus. In einer Diskursethik als Rahmenkonzept hingegen ist eine Einschränkung des Kreises von Normadressaten auch in moralischen Fragen nicht ausgeschlossen, dabei aber zu klären, ob Überlegungen zur Richtigkeit einer solchen Norm evtl. auch nur einen eingeschränkten Kreis angehen. Im Folgenden wird dafür argumentiert, dass das im wesentlichen nicht der Fall ist, d.h. dass auch adressatenspezifische Normen von jedem vernünftigen Subjekt geprüft werden können und dass dies als Kern universeller ethischer Gültigkeit angesehen werden sollte.

## 2.2 Kulturspezifität, Relativismus, Universalismus

Wenn etwas nicht kulturübergreifend gültig ist, dann gilt es nur für eine bestimmte Kultur, gilt es anders gesagt nur „kulturrelativ“, „kulturspezifisch“ oder „partikulär“. Erstens kann das heißen, dass die Eingangsbedingungen einer Beurteilung(sregel)

---

<sup>5</sup> Gottschalk-Mazouz 2000, S. 243 ff.

zwischen Kulturen diskriminieren („kulturspezifische Adressierung“). Zweitens kann das heißen, dass die Prüfung der Gültigkeit auf bestimmte Kulturen eingeschränkt ist („kulturspezifische Validierung“). In gängigen Kulturrelativismen fällt beides genau zusammen: Jede Kultur ist für bezüglich ihres Handelns selbst allein kompetent.

Die *Adressierung* liegt auf der Ebene der Handlungsgegenüber (derjenigen, die man so oder anders behandelt). Kulturrelative Adressierung würde bedeuten, Angehörige einer Kultur legitimerweise anders zu behandeln als Angehörige anderer Kulturen. Die *Validierung* liegt auf Ebene der Diskursgegenüber (derjenigen, mit denen man meint besprechen zu müssen, wen man wie behandeln soll). Kulturrelative Validierung würde bedeuten, Angehörigen hinreichend anderer („fremder“) Kulturen gegenüber nicht Rede und Antwort stehen zu müssen oder gar zu können. Um beides klar auseinanderhalten zu können, hier ein begrifflicher Vorschlag: Eine eingeschränkte Adressierung führt zu nicht mehr generellen, sondern speziellen Normen. Eine eingeschränkte Validierung führt zu nicht mehr universellen (genauer: universell normativ gültigen), sondern partikulären Normen. Kulturübergreifend gültige (weil universell validierte) Normen können dann gleichwohl sehr speziell adressiert sein, z.B. die Form „Alle Ärzte, die eine humangenetische Diagnostik anbieten, sollen ...“ haben.

Ein Relativismus wäre dann als die extreme Auffassung zu verstehen, dass sich ausschließlich relative Adressierungen bzw. Validierungen rechtfertigen lassen. Eine kulturrelativistische Adressierung kann eine Diskursethik als Rahmenkonzept problemlos zulassen, eine kulturrelativistische Validierung hingegen führt in einen Gültigkeits-Relativismus, der nur eine zufällige und irreflexive kulturübergreifende Gültigkeit (im normativen Sinne) zulässt, nämlich dann, wenn verschiedene Kulturen zufällig je von den gleichen Inhalten als gültig überzeugt sind (wobei sie sich die

kulturübergreifende normative Gültigkeit nicht reflexiv klarmachen können, da ihnen hierfür die Validierungsmöglichkeit fehlt).

In der herkömmlichen Diskursethik wird den generellen Geltungsansprüchen eine universelle Gültigkeit und den speziellen Geltungsansprüchen eine partikuläre Gültigkeit fest zugeordnet, mit einem, teils „liberal“ genannten, Schnitt zwischen dem Gerechten (d.h. der Moral) auf der einen und dem Guten auf der anderen Seite, was eine problematische Konstruktion ist.<sup>6</sup> Jedenfalls aber lässt sich festhalten, dass die herkömmliche Diskursethik zwei Modelle normativer Diskurse bereithält, eines für partikuläre Geltungsansprüche (passend für subjektivistische oder kulturrelativistische Ethik-Auffassungen) und eines für universelle Geltungsansprüche (passend für universelle Ethik-Auffassungen).

### 2.3 Universalismus

Manchen Autoren scheinen universelle Geltungsansprüche a priori unmöglich zu sein, weil es sich immer nur im Rahmen bestimmter kultureller Hintergründe argumentieren, interpretieren und validieren lasse (s.o.). Dies ist aber kein Gegenargument gegen einen Universalismus, denn der Geltungsanspruch einer Behauptung kann durchaus über den gegebenen kulturellen Hintergrund hinausweisen („Kontexttranszendenz“), wie man schon bei veridischen Behauptungen sehen kann.<sup>7</sup> Einlösen lässt sich ein solcher Anspruch jeweils nur iterativ, im Durchgang durch verschiedene Kontexte und in argumentativer Auseinandersetzung mit Personen aus diesen Kontexten, d.h. immer nur

---

<sup>6</sup> Vgl. die eingehende Kritik von Mazouz 2003.

<sup>7</sup> Vgl. Habermas 1999.



vorläufig, da sich zukünftige Kontexte nicht vorwegnehmen lassen. Dennoch ist der Geltungsunterschied eindeutig markiert.

Auch das einer solchen Auffassung z.T. zugrundeliegende semantisch-pragmatische Argument, dass die Menschen, um sich verstehen zu können, zuerst in ihren Handlungen und Praxen übereinstimmen müssten,<sup>8</sup> halte ich für nicht zugkräftig: Zwar wird eine gewisse Übereinstimmung vorhanden sein müssen, doch keine absolute (die sich schon innerkulturell nicht nachweisen lässt) – und man weiß vorher eben gerade nicht, ob sie ausreicht oder nicht, sich zu verständigen. Zudem würde so jeder inhaltliche Dissens letztlich als ein Missverstehen erklärt werden müssen, was mir phänomenologisch inadäquat erscheint.

Bisher wurde nur dafür argumentiert, dass universelle Geltungsansprüche nicht von vornherein ein Ding der Unmöglichkeit sind. Die positive Argumentation, d.h. dass man moralische Fragen unter universellen Geltungsansprüchen diskutieren sollte, kann hier aus Platzgründen nicht vorgetragen werden.<sup>9</sup> Eine Diskursethik als Rahmenkonzept lässt selbst einen großen Spielraum für verschiedene Auffassungen dazu, was moralisch richtig ist, und klärt gewissermaßen nur den Rahmen, in dem solche Differenzen dann ausgetragen werden sollten, wenn man an einer nicht-relativistischen Gültigkeitsvorstellung festhält.

Diese Vorstellung ist damit etwas, das einer kulturübergreifenden Bioethik nicht im Wege steht, sondern sie in einem anspruchsvollen Sinn allererst ermöglicht. Sie ist weiterhin etwas, das auch einer kulturübergreifenden faktischen Akzeptanz nicht im Wege stehen muss, denn diese hängt davon ab, ob in der fraglichen Kultur universelle Geltungsansprüche Fremdkörper sind oder nicht. Sind sie Fremdkörper, dann stellt sich

---

<sup>8</sup> Vgl. Kambartel 1989.

<sup>9</sup> Vgl. dazu Gottschalk-Mazouz 2000, S. 97-107, 260-266 und 285 ff..

immer noch die Frage, ob eine Kultur diese nicht doch integrieren könnte, ohne sich selbst ganz zu verlieren. Und sind sie keine Fremdkörper, gibt es also universal-moralische Vorstellungen in nicht-westlichen Kulturen (wofür es gute Argumente gibt), dann wäre eine metaethische Position, die universelle Geltungsansprüche zur *Unmöglichkeit* erklärt, diejenige Position, die interkulturell nicht akzeptabel, d.h. kulturübergreifend nicht konsensfähig wäre.

#### 2.4 Höherstufiger Konsens als Spielraum für kulturelle Differenzen

Allerdings sollte ein solcher Universalismus eines diskursethischen Rahmenkonzepts nicht falsch verstanden werden. Aus meiner Sicht ist es z.B. selbstverständlich, dass es in vielen Fällen gar nicht möglich ist, eine Handlung als eindeutig moralisch richtig oder falsch zu beurteilen, wie es die herkömmliche Diskursethik postuliert; zu recht beurteilen wir Handlungen häufig differenzierter, etwa in moralischen Dilemma-Situationen. Die angemessene Version eines „praktischen Kognitivismus“ oder „praktischen Rationalismus“ lautet m. E. daher: Nicht die Handlungen, sondern die *Handlungsbeurteilungen* (gleich welcher Art) müssen sich im Rahmen einer Diskursethik als richtig oder falsch rechtfertigen lassen (und womöglich nicht nur die Beurteilungen von Handlungen, sondern auch die von Weltzuständen, Institutionen, Personen, Intentionen, Haltungen, Gefühlen u.ä.).<sup>10</sup> Man tritt so gewissermaßen einen Schritt zurück, indem man das ganze Spektrum von Handlungsprädikaten zulässt. Es ist damit natürlich nicht ausgeschlossen, dass gerade über „richtig“ und „falsch“ ein

---

<sup>10</sup> Vgl. Gottschalk-Mazouz 2000, S. 294.

Konsens gesucht und erzielt wird, nur stellt es den Universalismus, wie er hier skizziert wurde, noch nicht in Frage, wenn eine komplexere Beurteilung gewählt wird.

Es ist eventuell hilfreich, eine solche Konzeption mit der Rawlsschen Spätphilosophie zu kontrastieren.<sup>11</sup> Nach letzterer würde ein Dissens über umfassende Lehren („comprehensive doctrines“) zugestanden werden können, solange bestimmte übergeordnete (politische) Gemeinsamkeiten im Umgang miteinander zugestanden werden. Diese Gemeinsamkeiten könnten selbst je durchaus im Lichte unterschiedlicher umfassender Lehren als begründet erscheinen, z.B. im Zuge einer Theorie der Moderne oder einer Theorie des verständigungsorientierten Sprechens usw. Ein diskursethisches Rahmenkonzept versucht etwas Ähnliches, aber nicht Identisches: Einerseits wird zwar ein diskursethischer Rahmen vorgeschlagen, in dem Raum für verschiedene moralische Konzeptionen ist, auch für partikulare, sofern sie einen Universalismus nicht zur Unmöglichkeit erklären, d.h. eine umfassende Lehre vorgetragen. Andererseits wird aber auch (in Rawls' Worten: politisch) damit aber auch ein Rahmen gewaltfreier Konfliktlösung unter Anerkennung eines Pluralismus umfassender Lehren gesetzt, der gegenüber den herkömmlichen umfassenden Lehren freistehend ist. Eine Diskursethik als Rahmenkonzept, wie ich sie hier darlege, lässt sich also nicht eindeutig zuordnen, sondern bietet zwei Beurteilungsaspekte gleichzeitig auf sich an: Einerseits kann sie, aus einer oder mehreren (wie Rawls sagen würde) umfassenden Lehren im herkömmlichen Sinn heraus für richtig oder gut befunden werden, und diese Lehre kann für verschiedene Gruppen variieren. Andererseits kann sie auch als eine Art politischer Kompromiss zwischen all denen angesehen werden, die einen Universalismus nicht von vornherein zur Unmöglichkeit erklären wollen.

---

<sup>11</sup> Vgl. Rawls 2003.

Mit dem diskursethischen Rahmenkonzept ist ein inhaltlicher Freiraum eröffnet, der auch höherstufige Konsense zulässt, d.h. dass dann, wenn Diskursbeteiligte eine konkrete Frage nicht hinreichend klären können, sie aber verschiedenen Antworten zuneigen, sie diese Frage gemeinsam als ungeklärt beurteilen und nach einem gemeinsamen Umgang mit Dissens suchen können, ohne dass dies einer diskursethischen Konsensverpflichtung zuwiderlaufen würde. Individuelle Wertentscheidungen, Gewissensentscheidungen usw., aber auch eine weitgehende Ausklammerung von Bereichen unternehmerischen Handelns und eine Verlagerung der ethischen Qualifizierung auf die Rahmenordnung, wie sie Homann/Pies vertreten,<sup>12</sup> lassen sich mit der Diskursethik prinzipiell dann vereinbaren, wenn die Randbedingungen des je ausgeklammerten, d.h. die Auswirkungen auf Dritte, das individuelle Käuferhandeln und die Rahmensetzungshandlungen von Unternehmen der diskursiven Urteilsbildung zugänglich bleiben. Der Punkt hierbei ist nicht, dass in diesen Bereichen keine intersubjektiven Urteile darüber *möglich* wären, was für gegebene Individuen in gegebenen Situationen am besten wäre: Soweit sich das überhaupt mit Gründen entscheiden lässt, ist es intersubjektiv nachvollziehbar. Sondern wir entziehen diese Bereiche einer allgemeinen Beurteilungspraxis *gerade* angesichts dessen, dass eine solche Beurteilung *möglich* wäre.

### 3. Diskursethik und kulturübergreifende Bioethik

Grundlagen diskursiver Urteilsbildung und Handlungsorientierung sind auch Grundlagen dafür, dass eine Diskursethik als kognitivistisches Rahmenkonzept

---

<sup>12</sup> Vgl. Homann und Pies 1994.

funktioniert. Die Rede von ihrer Bedrohung suggeriert hier möglicherweise ein inadäquates binäres Bild, jeder reale Kommunikationsprozess weist jedoch strategische Aspekte auf. Und kein einzelnes Gespräch oder organisiertes Verfahren kann den Anspruch der Diskursethik abtragen. Sondern dies kann nur ein Netzwerk von diskursiven Instanzen, welche selbst in unterschiedlicher Weise institutionell getragen sind (in der Bioethik z.B. durch Alltagsgespräche, Informed-Consent-Verfahren, klinische Ethik-Kommissionen, Standeskommissionen, Regulierungsbehörden, parlamentarische Debatten, Urteilsbegründungen bei Rechtsentscheidungen usw.)<sup>13</sup> und welche in einen funktionierenden öffentlichen Mediendiskurs und einen akademischen Reflexionsdiskurs eingebettet sind.

Keine mir bekannte Variante der Diskursethik fordert die sofortige diskursive Lösung sämtlicher Konflikte, dass sämtliche Institutionen der Gesellschaft zu Diskursverfahren umgestaltet werden, dass man so tun sollte, als würden alle Konflikte diskursiv geregelt, o.ä.. Was sie genau prozedural fordert, ist unter ihren Vertretern umstritten. Die Diskursethik als Rahmenkonzept zu verstehen würde bedeuten zu fordern, dass die jeweilige Art und Weise der Konfliktlösung bzw. des Institutionendesigns *gut begründet* werden kann, und zwar insbesondere dann, wenn es um Einschränkungen oder Bedrohungen von Diskursivität geht.<sup>14</sup>

### 3.1 Bedrohungen von Diskursivität

Bedrohungen von Diskursivität lassen sich dabei auf dreierlei Weise vorstellen: Erstens dadurch, dass zuwenig inhaltliche Gemeinsamkeit in den Urteilen insgesamt besteht.

---

<sup>13</sup> Vgl. Gottschalk 1998; Gill 2001; AG Bioethik und Wissenschaftskommunikation o.J.

<sup>14</sup> Vgl. Gottschalk 2000.

Zweitens dadurch, dass äußere Einschränkungen die individuelle oder öffentliche Urteilsbildung blockieren (Zensur oder Gewaltandrohung bei unerwünschten Meinungen, Selektive oder insgesamt geringe Bildungsstandards, usw.). Drittens dadurch, dass sich eine Kultur als solche gegen Diskussion und Argumentation sperrt.

Erstens könnten zu wenig inhaltliche Gemeinsamkeiten zwischen den Kulturen zu Dissens und, radikaler noch, Unverständlichkeit führen. Das wäre eine spezifisch interkulturelle Bedrohung von Diskursivität jedoch nur dann, wenn dieser Mangel an Gemeinsamkeiten größer wäre als der innerhalb von Kulturen. Hinsichtlich der Akzeptanz von Risiken z.B. gibt es jedoch die plausible Hypothese, dass die Unterschiede zwischen den „großen“ Kulturen häufig *geringer* sind als die Unterschiede innerhalb von Kulturen.<sup>15</sup> Salopp gesagt unterscheiden sich zwei Ingenieure (oder Banker) aus China und aus Deutschland voneinander weniger, als sie sich von den Bauern je in ihrem eigenen Land unterscheiden. Insbesondere dann, wenn Risiken stark politisiert sind und ein hohes Mobilisierungspotential haben, finden sich extreme *innerkulturelle* Unterschiede. Die Biotechnologie scheint mir so ein Risikofeld zu sein, d.h. dass die extremen Positionen z.B. zur Keimbahntherapie als moralischer Pflicht über Laisser-faire-Positionen bis zum absoluten Tabu (die wir bei uns im Westen so gut kennen), einen Rahmen abstecken, außerhalb dessen man sich auch als Chinese nur schwer bewegen kann. Soweit sich mangelnde Verständlichkeit (wie oben ausgeführt) nicht theoretisch erweisen, sondern nur praktisch erfahren lässt, und soweit wir auf dem Gebiet der Bioethik und Biopolitik interkulturell nicht größere Verständlichkeitsprobleme haben als schon innerkulturell (z.B. angesichts christlicher Fundamentalisten, Nihilisten, Transhumanisten, Raeliten usw.), scheinen keine

---

<sup>15</sup> Vgl. Renn und Rohrman 2000 zur Diskussion dieser These.

ernsthaften Diskursivitätsbedrohungen für eine interkulturelle Bioethik aus dem Grund, dass sie eine *interkulturelle* Bioethik ist, zu bestehen.

Äußere Restriktionen scheinen mir überhaupt kein spezifisch interkulturelles Problem zu sein. Keine Kultur ist so homogen, dass nicht z.B. Zensur schon innerhalb einer Kultur (zumindest von den Betroffenen) beklagt werden würde, und die Rechtfertigungsmuster für Zensur gleichen sich weltweit (Schutz der sozialen Ordnung, Schutz vor Irreführung usw.).

Möglicherweise jedoch gibt es drittens Kulturen oder religiöse Gemeinschaften als Teil von Kulturen, die a-diskursiv oder anti-diskursiv verfasst sind, die nur Binnenkommunikation zulassen will und die durch offene Diskurse möglicherweise zerstört werden würden. Wenn sich die Betroffenen in höherstufigen Diskursen selbst darüber verständigen, diese kulturellen Bereiche aufrechtzuerhalten oder neu einzurichten, spricht diskursethisch nichts Prinzipielles dagegen. Soweit eine Kultur aber auf eine Weise anti-diskursiv verfasst ist, die auch solche Meta-Diskurse unmöglich macht, und die intern homogen genug ist, als dass keiner der Angehörigen einer solchen Kultur ein Interesse an Meta-Diskursen hat, stellt sich ein Problem. Ihre diskursive Öffnung könnte zwar langwierig sein, vielleicht auch nicht „von außen“ zu steuern, eine solche Öffnung wäre aber der langfristig einzig sinnvolle Weg. Ob so etwas bzw. was genau in einem solchen Fall zu tun wäre, ist jedoch eine *inhaltliche* moralische Frage, über die sich diejenigen, die mit einer solchen Kultur konfrontiert wären, intensiv beratschlagen müssten. Ich sehe jedoch nicht, dass eine solche Situation, wenn es sie denn überhaupt gibt, die Bioethik und Biopolitik prägen würde.

### 3.2 Unzuständigkeit oder Ergänzungsbedürftigkeit der Diskursethik in bioethischen Fragen?

Selbstverständlich ist die Frage legitim, ob und wenn ja wie sich die Diskursethik auf dem Feld der Bioethik zur Geltung bringen lässt.<sup>16</sup> Drei prinzipiellen Bedenken sollte man m. E. dabei begegnen können:

Ich sehe nicht, dass die Diskursethik für die Bioethik nicht zuständig wäre, da es sich dort um Fragen an der Grenze des (personalen) Lebens handele. Wenn man der Diskursethik vorwirft, dass sie Nicht-Personen aus der Sphäre der Moral ausschließe und so schutzlos stelle,<sup>17</sup> dann gilt das nur für eine Diskursethik, die die Handlungsgegenüber und die Diskursgegenüber (unter denen die Validierung stattfindet) unnötigerweise zusammenfallen lässt. Nur dann kann eine Diskursethik nichts Wesentliches darüber sagen, wie diejenigen behandelt werden sollen, die nicht diskursfähig sind.<sup>18</sup>

Die Diskursethik ist auch nicht unzuständig, weil in Fragen angewandter Ethik *Inhalte* gefragt sind, es hier auf das „was“ mehr als auf das „wie“ ankommen würde. Denn erstens ist das „wie“ nicht deshalb weniger interessant, weil es um konkrete Fragen geht, und zweitens lassen sich einige Inhalte aus Voraussetzungen des Diskurses ja durchaus als (gewissermaßen) Meta-Schutzgüter kennzeichnen (Meinungsfreiheit, Bildung, Informationszugang, Transparenz, Einwilligung), wenn auch ohne einen absoluten Status zu haben. Drittens schließlich lassen sich konkrete Antwortstrategien anderer Ethiken im Rahmen der Diskursethik integrieren (und in diesem Rahmen ggf. auftretende Widersprüche argumentativ bearbeiten).

---

<sup>16</sup> Vgl. Cortina 2004.

<sup>17</sup> Vgl. Krebs 1995.



Schließlich ist die Diskursethik auch nicht deshalb ergänzungsbedürftig, weil biologische Veränderungen an den Wurzeln dessen, was Menschsein ausmacht, unsere Gattungsnatur so verändern könnte, dass die Voraussetzungen für Diskursivität entfallen. Man braucht also keine Gattungsethik,<sup>19</sup> als umfassende Konzeption des Guten Lebens, in die die diskursive Praxis als solche eingebettet wäre. Ganz gleich ob wir nun unsere Natur oder unsere Kultur so verändern, dass Diskurse in ihr keinen Platz mehr haben: Stets können wir sagen, dass das unsere Moralität gefährden würde, wir diese aber nicht rational verwerfen können (s.o.) und wir es deshalb ablehnen müssen.

### 3.3 Kulturübergreifende Bioethik – quo vadis?

Schließlich noch einige Bemerkungen zum Projekt einer „kulturübergreifenden Bioethik“.<sup>20</sup> Konsens- oder Dissenslinien sollen einerseits empirisch analysiert werden, d.h. es soll die Suche nach kulturübergreifend geteilten Urteilen etwas über die Existenz einer kulturübergreifenden Bioethik im deskriptiven Sinne ergeben. Andererseits soll die Diskussion auch normativ geführt werden. Dazu könnten erstens Begründungsmuster von Urteilen und ggf. eingesetzten Normen analysiert werden. Zweitens könnten die ggf. eingesetzten Moralprinzipien und ihre Begründungsmuster untersucht werden. Wenn drittens schließlich die „Möglichkeitsbedingungen einer konstruktiven Verständigung zwischen Kulturen“ in den jeweiligen Kulturen diskutiert werden sollen, scheint mir dies auf die oben diskutierten Aspekte zu zielen, d.h. auf die noch einmal grundlegendere Ebene des kognitivistischen Rahmenkonzepts.

---

<sup>18</sup> Vgl. Gottschalk-Mazouz 2000, S. 267.

<sup>19</sup> So aber Habermas 2001, S. 115.

<sup>20</sup> Vgl. Roetz 2002, insbesondere Abschnitt 3.1.1.

Da man erstens selbst nur ein Teil eines (hoffentlich) größeren Netzwerks von Diskursen ist, das auch die Betroffenen umfassen muss, kann man die kulturübergreifende Gültigkeit *von Normen und Urteilen* nicht allein prüfen, sondern ist auf Dialoge und Diskurse in diesen Netzwerken angewiesen. Dialoge nenne ich dabei diejenigen (explikativen, hermeneutischen) verständigungsorientierten sprachlichen Modi, in denen Verständlichkeitsprobleme im Mittelpunkt stehen oder in denen Geltungsansprüche nicht als universell, sondern als partikulär behandelt werden (müssen).

Die Gültigkeit ihres *Moralprinzips* hat die herkömmliche Diskursethik zweitens nicht von der Zustimmung in Diskursen abhängig gemacht. Nach dem begründungstheoretischen Selbstverständnis der herkömmlichen Diskursethik wäre das auch zirkulär. Wie oben bereits geschrieben denke ich, eine Diskursethik hätte eine solche Abhängigkeit lieber zugestehen sollen (so dass auch hierzu das unter 1. Geschriebene gelten würde). Auch und gerade die kulturübergreifende Gültigkeit einer Ethik muss kulturübergreifend diskutierbar sein. Dabei sollte sich die Diskursethik einem Plausibilitäts- und Kompatibilitätstest angesichts von inner- und transkulturell diverser Moral- und Ethikauffassungen unterziehen, sich auch auf dialogische Kommunikationsmodi einlassen und darauf bauen, dass sie von allen Vorschlägen die größte Überzeugungskraft hat.

Wie das Projekt einer kulturübergreifenden Bioethik genau zu verstehen ist, bestimmt wesentlich, inwiefern es sich drittens auf eine Diskursethik als kognitivistisches Rahmenkonzept prinzipiell stützen kann. Das genannte Projekt der „kulturübergreifenden Bioethik“ scheint mir mit einem kognitivistischen Rahmenkonzept kompatibel zu sein. Es ist von einem argumentationsorientierten

Verständnis normativer Ethik getragen, Argumente werden als intersubjektiv verstanden und Kultur wird explizit nicht als letzte normative Größe eingeführt. Obwohl diese Vorstellungen vom Projekt genauso wie von der herkömmlichen Diskursethik vorausgesetzt werden, wäre es m. E. dennoch sinnvoll, ihre Verankerung in verschiedenen Kulturen zu diskutieren. Inwiefern haben Argumentation und Begründung in verschiedenen Kulturen unterschiedlichen Status? Inwiefern bieten sich in ihnen Ansatzpunkte für eine reflexive Diskursivierung?

Wenn von der „heuristischen Unterstellung des vernünftigen Interesses aller Beteiligten und Betroffenen an einem normativen Konsens“ ausgegangen werden soll und wenn das Projekt einen bioethischen Konsens für „dringend erforderlich“ hält, stellt sich die Frage, auf welcher dieser drei Ebenen genau dieser Konsens avisiert ist.<sup>21</sup> Auf den ersten beiden Ebenen spricht nichts gegen Dissense, solange höherstufige Konsense diese praktisch tragen. Der Verzicht auf einen inhaltlich homogenen, einstufigen Konsens (über die Richtigkeit von Handlungen) bedeutet nicht, dass „einfach das schlechthin Machbare oder die pure Bedenkenlosigkeit die Standards setzen“. Denn dort könnte die Anerkennung eines vernünftigen Pluralismus und das Erreichen von Standards einer Verständigung über einen vernünftigen Umgang mit dieser Situation genauso gut das Ergebnis oder Zwischenergebnis eines wechselseitigen Lernprozesses sein.

---

<sup>21</sup> Diese und die weiteren Zitate aus Roetz 2002.

## Literatur

- AG Bioethik und Wissenschaftskommunikation (o.J.): *Bioethik-Diskurs*.  
[http://www.bioethik-diskurs.de/documents/Aktuelle\\_Teilprojekte/Uebersicht.htm/view](http://www.bioethik-diskurs.de/documents/Aktuelle_Teilprojekte/Uebersicht.htm/view).
- Benhabib, Seyla (1995): "Im Schatten von Aristoteles und Hegel". *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*, Frankfurt, S. 33-75.
- Cortina, Adela (2004): "Virtualitäten einer erneuerten Diskursethik für die Bioethik".  
In: Niels Gottschalk-Mazouz (Hg.): *Perspektiven der Diskursethik*, Würzburg, S. 65-80.
- Gill, Bernhard (2001): *Internationaler Überblick zu Verfahren der Entscheidungsfindung bei ethischem Dissens. Gutachten im Auftrag der Enquete-Kommission "Recht und Ethik der modernen Medizin" des deutschen Bundestages*.  
[http://www.bundestag.de/Parlament/gremien/kommissionen/archiv14/medi/medi\\_gut\\_gill.pdf](http://www.bundestag.de/Parlament/gremien/kommissionen/archiv14/medi/medi_gut_gill.pdf).
- Gottschalk, Niels (1998): "Diskurse: Neue Verfahren der Bürgerbeteiligung an der Technologiepolitik in Europa". In: Ev. Akademie Loccum (Hg.): *Genes the world over. Die Bewertung von Gentechnologie an Pflanzen und Tieren in der Sicht verschiedener Kulturen. (Loccumer Protokolle 59/97)*, Loccum, S. 92-103.
- Gottschalk-Mazouz, Niels (2000): *Diskursethik. Theorien - Entwicklungen - Perspektiven*. Berlin.

- Gottschalk-Mazouz, Niels (2002): "Diskursethische Varianten". In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* **50** (1), S. 87-105.
- Habermas, Jürgen (1983): "Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm". *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M., S. 53-125.
- Habermas, Jürgen (1999): "Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität". *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt a. M., S. 102-137.
- Habermas, Jürgen (2001): *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt a. M.
- Homann, Karl / Pies, Ingo (1994): "Wirtschaftsethik in der Moderne: Zur ökonomischen Theorie der Moral". In: *Ethik und Sozialwissenschaften* **5** (1), S. 3-12.
- Kambartel, F. (1989): "Vernunft: Kriterium oder Kultur? Zur Definierbarkeit des Vernünftigen". In: ders., *Philosophie der humanen Welt*, Frankfurt a. M., S. 27-43
- Krebs, Angelika (1995): "Feministische Ethik: Eine Kritik der Diskursrationalität". In: Christoph Demmerling / Gottfried Gabriel / Thomas Rentsch (Hg.): *Vernunft und Lebenspraxis: Philosophische Studien zu den Bedingungen einer rationalen Kultur: Für Friedrich Kambartel*, Frankfurt a. M., S. 309-328
- Luckner, A. (1996): "Elemente provisorischer Moral". In: Christoph Hubig / Hans Poser (Hg.): *Cognitio humana – Dynamik des Wissens und der Werte: Workshop-Beiträge des XVII. Deutschen Kongresses für Philosophie in Leipzig. 2 Bände*, Leipzig, S. 68-77.

- Ott, Konrad (1998): "Über den Theoriekern und einige intendierte Anwendungen der Diskursethik. Eine strukturalistische Perspektive". In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* **52** (2), S. 1-24.
- Rawls, John (2003): *Politischer Liberalismus: Übersetzt von Wilfried Hinsch*. Frankfurt a. M.
- Renn, Ortwin / Rohrman, Bernd (Hg.) (2000): *Cross-Cultural Risk Perception. A Survey of Empirical Studies*. Boston.
- Roetz, Heiner (2002): *Kulturübergreifende Bioethik. Voraussetzungen, Chancen, Probleme, Erläuterungstext zum Gesamtprojekt "Kulturübergreifende Bioethik"*.  
<http://www.ruhr-uni-bochum.de/kbe/7.html>.
- Schelkshorn, Hans (2004): "Dialogische Vernunft und die Grundlagen der interkulturellen Ethik: Thesen zu einer Revision der Diskursethik". In: Niels Gottschalk-Mazouz (Hg.): *Perspektiven der Diskursethik*, Würzburg, S. 203-235.