

SOZIALARBEIT UND DISKURSETHIK Kommunikation als Quelle ethischer Normen¹

Hans-Ulrich Pfeifer-Schaupp und Wilhelm Schwendemann, Freiburg i. Br.

Einleitung – „Warum Ethik – wir haben mit der Praxis genug Ärger?“

„Ethik? Nein, das interessiert mich nicht, das ist mir viel zu weit weg. Damit kann ich überhaupt nichts verbinden. Da fehlt mir jeder praktische Bezug.“ In der öffentlichen Diskussion ist zwar ein „spektakulärer Boom der ‚angewandten‘ oder ‚praktischen‘ Ethik“ (Kettner 1992, 9) zu verzeichnen, keine andere philosophische Teildisziplin erlebt derzeit eine solche „Hochkonjunktur“ (ebd.), auch in der Theoriediskussion um Sozialarbeit/Sozialpädagogik ist das Thema „en vogue“ – in der Praxis der Sozialarbeit löst es aber eher Gähnen, Desinteresse oder Abwehr aus (Wegener 1992) beziehungsweise wird schlichtweg ausgegrenzt (Rhodes 1992). Residuen aus einer Zeit, als Debatten um Moral und Sittlichkeit noch überwiegend konservatives Terrain markierten, als Ethikdiskussionen noch überflüssig schienen, weil die Utopien einer gerechten Gesellschaft sie von vornherein dem Ideologieverdacht aussetzten? Das hat sich gründlich geändert. Spätestens seit dem Zusammenbruch des (nie so ganz) realen Sozialismus hat – nach der von Habermas treffend diagnostizierten „Krise des Wohlfahrtsstaates und der Erschöpfung utopischer Energien“² – bereits das Nachdenken über Gerechtigkeit ein „G’schmäcke“.

Postmoderne Beliebigkeit und Relativismus scheinen da schon eher den Zeichen der Zeit zu entsprechen. Das Nachdenken über Gerechtigkeit, ihre normative und rationale Begründung und die Bedingungen ihrer Realisierung aufzugeben, heißt jedoch unseres Erachtens auch: die Sache der Sozialarbeit aufzugeben, denn soziale Arbeit ist „gerechte Praxis“ (Brunkenhorst/Otto) – oder sie fällt zurück „auf das Niveau individualpsychologischer Rezepte“ (Brumlik 1989, 374) – und dafür sind Psychologen allemal eher und besser – wenn auch teurer – zuständig.

Der folgende Beitrag verfolgt 2 Hauptanliegen: Erstens soll das – im wesentlichen von K. O. Apel und Jürgen Habermas entwickelte – Konzept der Diskursethik erläutert und in einen historisch-philosophischen Kontext gestellt werden. Zweitens soll die Relevanz des diskursethischen Ansatzes für die soziale Arbeit skizziert werden, und zwar so, daß deutlich wird, daß ethische Reflexion für die soziale Arbeit mehr bedeuten kann, als die „Garnierung“ für Jahresberichte oder Konzeptionen, daß sie unter Umständen sogar – so zumindest die Behauptung dieses Beitrages – Wesentliches zu einer Theorie der Sozialarbeit insgesamt beizutragen vermag.³

Der Aufsatz wird sich mit folgenden Themen beschäftigen:

(1) Zunächst werden wir einige Fragen formulieren, die für ethische Reflexionen

im Bereich der Sozialarbeit besonders relevant sind und auf die das diskursethische Konzept Antworten oder zumindest Denkanstöße geben sollte.

(2) Welche Normen sind in der sozialen Arbeit handlungsleitend? – dieses Thema wird uns im zweiten Abschnitt beschäftigen und soll zeigen, daß ethische Fragestellungen der gesamten Sozialarbeit zugrunde liegen. Dabei beschränken wir uns auf den Bereich von Rechtsnormen mit allgemeinem Geltungsanspruch, wir lassen solche Normen außer acht, die aus speziellen Sozialarbeitstheorien oder Methodenkonzepten abgeleitet werden. Ebensovienig können wir hier eingehen auf Versuche der Begründung „berufsständischer“ Werte, wie sie etwa im „Berufsbild für Sozialarbeiter“ des Berufsverbandes oder im „ethical code for the british social workers“ oder der entsprechenden US-amerikanischen „Berufsverbandsethik“ zum Ausdruck kommen.

(3) Weiterführend werden wir zunächst den Bereich der praktischen Sozialarbeit verlassen (müssen), um uns mit 4 philosophiegeschichtlichen Marksteinen der Ethikbegründung kurz zu beschäftigen, die uns für ein Verständnis der Diskursethik besonders wichtig erscheinen, nämlich den Ethik-Begründungen von a) *Sokrates*, b) *Platon*, c) *Aristoteles* und d) *Kant*.

(4) Dadurch wird unseres Erachtens deutlich werden, worin sich das nachstehend in Umrissen skizzierte Begründungsprogramm der Diskursethik von traditionellen Ethikansätzen unterscheidet, in welchen Punkten es über sie hinausführt und sich explizit den Bedingungen moderner pluralistischer Gesellschaften zu stellen sucht.

(5) Im folgenden Abschnitt wollen wir kurz darauf eingehen, welche Überlegungen mit dem diskursethischen Konzept für soziales Handeln und für die Frage von gesellschaftlichen Perspektiven sozialer Gerechtigkeit verbunden sind – Themen also, die zu zentralen sozialarbeiterischen Anliegen führen.

(6) Sechstens werden die „springenden Punkte“ der Diskursethik, die sie für den Bereich der sozialen Arbeit besonders interessant machen, herausgehoben, um

(7) zu ganz praktisch-sozialarbeiterischen Fragestellungen zurückzukehren: Was vermag das Programm der Diskursethik im Alltag der Sozialarbeit zu „leisten“, aus dem ethische „Diskurse“ gegenwärtig weitgehend ausgegrenzt oder ausgeblendet werden?

1. Jenseits der Trends am Psycho- und Esoterikmarkt – Fragen an die Diskursethik

Die Zeit ist vorbei, wo die Ziele sozialer Arbeit selbstverständlich waren, wo „Erziehung zur Mündigkeit“ (*Adorno*), Emanzipation und Ideologiekritik nicht nur in der Pädagogik, sondern auch und vor allem in der sozialen Arbeit fast schon zum guten Ton gehörten. *Koring* (1990) stellt im Rückblick auf die erziehungswissenschaftliche Diskussion der 70er Jahre fest, daß der Leitbegriff der Emanzipation auf verschiedenen Ebenen zu Konflikten führte⁴ und daß die moderne Erziehungswissenschaft vor Ansprüchen steht, die sie nicht einlösen kann: Komplexitätssteigerung auf gesellschaftlicher Ebene, Individualisierung bei gleichzeitigem Verlust von

traditionellen Bindungen ergeben Forderungen an die Erziehungswissenschaft, Sinn, Einheit und Ziele zu geben, die eine kritische Neubesinnung notwendig machen – auch unter dem Gesichtspunkt der ethischen Zielbestimmung. Postmoderne Beliebigkeit hält auch in der Sozialarbeit Einzug, „anything goes“ (*Feyerabend*) – nicht nur wissenschaftstheoretisch, sondern auch methodisch-praktisch. Die Frage bleibt beziehungsweise stellt sich neu: was soll gehen beziehungsweise wohin soll's gehen? Die Studie der Prognos AG zur Arbeit der „freien Wohlfahrts-pflege im vereinten Europa“ (Prognos AG 1991) konstatiert eine zunehmende Vermarktung der Sozialarbeit. „Über die Arbeitswelt und Güterversorgung hinaus sind längst auch Bereiche wie Freizeit, Bildung, Kultur und eben auch soziale Dienste wie Pflege und Betreuung immer mehr zu ‚Märkten‘ geworden, auf denen Angebot und Nachfrage über Preise geregelt werden. Diese Entwicklung führt dazu, daß soziale Aktivitäten und Leistungen immer weniger durch Überzeugung, Motivation, Neigung oder Interesse bestimmt und immer stärker an Kriterien der Effizienz und Marktfähigkeit gemessen werden“ (Prognos AG 1991, 16). Konstatiert wird ein zunehmender Bedeutungsverlust von religiösen Maßstäben für kollektives oder individuelles Handeln, der sich auch im Bereich professioneller Sozialarbeit widerspiegelt. An die Stelle religiöser Normen treten „weltliche“ Werte wie Humanität, Hilfsbereitschaft oder soziale Gerechtigkeit (ebd.) – oder eben gar keine beziehungsweise beliebige. Der „Mega-Trend“ einer zunehmenden Säkularisierung und Ökonomisierung von immer mehr Lebensbereichen (ebd.) ist verbunden mit einer „Ökonomisierung der freien Wohlfahrtspflege“ und dem Entstehen „sozialer Multis“ (ebd. 34). Waren- und Tauschwertorientierung tritt – folgt man diesen Prognosen – zunehmend an die Stelle von „Gerechtigkeitsorientierung“.

Der sozialen Arbeit liegt eine Vielzahl von theoretischen, methodisch-therapeutischen Modellen und Techniken zugrunde: psychoanalytische, gruppodynamische, systemisch-familientherapeutische, ökologische, feministische, behavioristische und New-Age-Ansätze – um nur einige zu nennen – haben oft verschiedene ethische Implikationen für die Alltagsarbeit (*Rhodes* 1992, 42) und stehen mehr oder weniger beliebig und unvermittelt nebeneinander. Eine explizite Reflexion über ethische Grundlagen findet in der Ausbildung kaum, in der Praxis so gut wie gar nicht statt. *Seibert* (1992) beschreibt treffend, wie auch im Bereich kirchlich-diakonischer Sozialarbeit theologisch-ethische Begründungen typischerweise Konzeptionspapieren vorangestellt werden, denen dann – in völlig anderer Sprache – unvermittelt und unzusammenhängend methodisch-sozialwissenschaftliche Konzepte folgen. Ethische Reflexion ist weitestgehend nicht integraler Bestandteil von Sozialarbeitstheorie und -praxis, sondern Selbstlegitimation Trägern und Geldgebern gegenüber. In der Ausbildung wird Sozialethik – wenn überhaupt – rein additiv zu anderen Fächern hinzugefügt – nach dem Steinbruchprinzip: Schau, ob was Brauchbares für dich beziehungsweise für die Sozialarbeit dabei ist. Es findet auch dort kaum eine problem- oder sachbezogene Diskussion ethischer Fragestellungen statt. Ethik ist etwas, was jeder für sich entwickelt – oder auch nicht, was implizit bei verschiedenen Methoden mittransportiert wird, was aber keinem rationalen Diskurs zugänglich ist beziehungsweise zugänglich gemacht wird.

Wenn das Diskursethikkonzept in dieser Situation einen sinnvollen Beitrag zum eigentlichen sozialarbeiterischen Anliegen (siehe unten) leisten soll, dann geht es

nicht darum, der Methodik oder technischem Wissen additiv ethische Überlegungen hinzuzufügen oder methodisch-praktische Konzepte mit „ein bißchen Ethik“ zu garnieren, sondern – im Sinne von *Brunkenhorst/Otto* (1989) – die Diskursethik als „unausgeschöpftes Erklärungspotential“ aufzuweisen und ansatzweise zu nutzen.

Ausgangsfrage für die „Anwendung“ des Diskursethikkonzepts ist also nicht die Frage: Was gibt der Ansatz für die Sozialarbeit her? – Ausgangspunkt sind vielmehr spezifisch sozialarbeiterische Fragestellungen, die wir im Rahmen dieses Aufsatzes nicht beantworten, aber anreißen werden – denn Ethik heißt nach unserem Verständnis auch, Gewohntes und Selbstverständliches in Frage zu stellen. Erstens geht es um die Frage: Gibt es einen gemeinsamen sozialetischen Ansatz, der als „Klammer“ geeignet ist, das „Wertewissen“ (*Staub-Bernasconi*) in der sozialen Arbeit auf einen gemeinsamen Ausgangspunkt – sozusagen den „kategorischen Imperativ der Sozialarbeit“ – zurückzuführen? Gibt es je verschiedene „Ethiken“ für die verschiedenen methodischen oder therapeutischen Zugänge – also zum Beispiel die Ethik des personenzentrierten Ansatzes in der Sozialarbeit, die systemisch-konstruktivistische Ethik – etwa ausgehend vom „ethischen Imperativ“ *Heinz von Foersters* (1981) usw.? Welche ethischen Grundlagen sind geeignet, die verschiedenen Interventionsebenen der Sozialarbeit – Einzelhilfe, familienbezogene Arbeit, Gruppenarbeit, Gemeinwesenarbeit, sozialplanerische und sozialpolitische Interventionsbereiche – „zusammenzubinden“ und das gemeinsame Anliegen deutlich zu machen, das, was die Arbeit in den verschiedenen Interventionsbereichen verbindet, was ihr eine gemeinsame Zielsetzung und einen einheitlichen methodisch-normativen Rahmen geben kann? (vgl. *Staub-Bernasconi* 1983, 1986, 1989). Ein zweiter Fragenkomplex – und ein weiterer Bereich, in dem die Diskursethik ihre Relevanz unseres Erachtens erweisen kann – besteht darin, die erwähnten ethischen Implikationen, die jeder Methodik, jedem Handeln, jeder Praxis zugrunde liegen und die leider häufig diffus, unreflektiert und deshalb auch nicht kritisierbar bleiben, explizit und damit überprüfbar und hinterfragbar zu machen. Ein dritter Fragenbereich bezieht sich darauf, ob sich etwa aus einer ethischen Grundlegung eine Orientierungshilfe für die Auswahl von Methoden und Interventionsformen ergeben könnte, Kriterien, die geeignet sind, von der Beliebigkeit und Zufälligkeit – von den Trends des Psycho- und Esoterik-Marktes etwa – wegzukommen und sich in Richtung auf rationales, wissenschaftlich fundiertes Handeln zu bewegen.

2. „Menschenwürde“ und „soziale Gerechtigkeit“ – die normativen Grundlagen des Sozialrechts

Sylvia Staub-Bernasconi geht in ihrem Aufsatz einer Meta- oder Verknüpfungstheorie für die verschiedenen in der sozialen Arbeit relevanten „Wissensvorräte“ aus vom Begriff des „Wertewissens“, der im Rahmen einer komplexen Handlungstheorie und eines „integriert-pluralistischen Methodenkonzepts“ (*Staub-Bernasconi* 1986, 49) verknüpft wird mit – unter anderem – Problemerkklärungs- und Handlungs- beziehungsweise Interventionswissen. Der Begriff des Wertewissens impliziert aber bereits eine Antwort auf die in der philosophischen Ethikdiskussion durchaus kontrovers beurteilte Frage, ob man über Ethik überhaupt etwas wissen

kann, oder ob der Bereich von Werten, Moral und Sittlichkeit nicht vielmehr eine Sache weitgehend irrationaler, lediglich persönlich begründeter Entscheidung ist, der rationalen und gar der wissenschaftlichen Erwägung grundsätzlich entzogen.

Wäre diese letzte These stimmig – wären also Fragen nach gutem und vor allem nach gerechtem Leben lediglich subjektiv-willkürlich beantwortbar – ginge es allerdings für die Sozialarbeit „ans Eingemachte“, würde man diese Position konsequent zu Ende denken. Und nicht nur die Sozialarbeit wäre vor ganz entscheidende Fragen gestellt, die Frage der Gerechtigkeit würde sich auch gesamtgesellschaftlich neu und anders stellen als bisher. K. O. Apel faßt die „ethische Frage der Zeit“ so zusammen: „In der Tat, es geht um die Beantwortung der radikalen Post-Aufklärungsfrage: warum soll überhaupt eine politische Ordnung gerecht sein“ (Apel 1992, 52), oder – auf der personalen Ebene: „Warum – d. h. aufgrund welcher rational einsehbaren Gründe – soll ich überhaupt gerecht sein – selbst dann, wenn es meinem persönlichen Interesse widerspricht?“ (ebd. 52, Anm. 7). Gerechtigkeit gehört nun – wie eingangs erwähnt – zum Wesen der Sozialarbeit. Die „gerechte Praxis“ beziehungsweise die Praxis für etwas mehr Gerechtigkeit macht soziale Arbeit eigentlich aus – sowohl von den historischen Wurzeln (Staub-Bernasconi 1986) als auch von der gesellschaftlichen Funktionsbestimmung her. Auch das professionelle Selbstverständnis entspricht (noch) weitgehend dieser Orientierung, wobei *Wendt* darauf hinweist, daß „nicht einfach gesagt und festgelegt werden (kann), was soziale Arbeit sei – mag eine Aussage und Festlegung auch ihrerseits zu dem Vorgang beitragen, in dem jene sich selbst qualifiziert, sich theoretisch und praktisch hervorbringt und ihre Institutionen verändert“ (Wendt 1982, 211). „Wir finden einen von Interessen unterhaltenen, sich aber auch selbst steuernden und sich auslegenden (legitimierenden) Prozeß als gesellschaftliche Praxis vor“ (ebd.). In diesem Prozeß ist die normative Grundlage unseres „gesetzten Rechts“ ein entscheidender Faktor.

Beim ständig zunehmenden „Pluralismus letzter Wertorientierungen“ (Habermas 1983, 87), einer gesellschaftlich-historischen Situation, in der „die religiösen und metaphysischen Weltbilder ihre Überzeugungskraft verloren haben und als subjektive Glaubensmächte miteinander konkurrieren“ (ebd. 83) stehen wir auch in der Sozialarbeit vor Begründungsaufgaben und nicht nur vor der Frage, wie bekannte und allgemein konsensfähige Werte in der alltäglichen Handlungspraxis umgesetzt werden können (Ebene des „Verfahrens- bzw. Handlungswissens“⁴⁵).

Ethische Fragestellungen liegen der gesamten Sozialarbeit zugrunde, die Normen unseres Sozialrechts bilden einen (noch) nicht hintergehbaren Kontext der Sozialarbeit. Böseartig könnte man allerdings die Frage stellen, wann diese Grundsätze fiskalischen Überlegungen zum Opfer fallen, wie es im Moment bereits in der Diskussion um die De-facto-Abschaffung des Asylrechts in Ansätzen deutlich wird.

Der Grundsatz der Menschenwürde liegt der gesamten sozialen Arbeit als Leit- und Zielvorstellung zugrunde (Deutscher Verein 1986, 576). „Obwohl es nicht möglich ist, das vielfältig verwendbare Wort Menschenwürde für alle akzeptabel zu definieren und daraus konkrete Rechtsfolgen abzuleiten, ist es von großer praktischer Bedeutung. Es vermittelt die in unserem Kulturkreis gewachsenen und mehr oder weniger stillschweigend vermittelten Überzeugungen vor allem darüber, was

mit dem Menschen nicht geschehen dürfte, ohne ihn in unerträglicher Weise zu erniedrigen“ (ebd.). Bei diesen Ausführungen im renommierten Fachlexikon der sozialen Arbeit vom Deutschen Verein für öffentliche und private Fürsorge fällt dreierlei auf:

- Dem Grundsatz der Menschenwürde kommt zwar zentrale Bedeutung zu, er ist aber inhaltlich nicht bestimmbar;
- es handelt sich um einen „gewachsenen“ Grundsatz, der also auch ganz anders sein könnte;
- bestimmbar sind negative Merkmale – was mit Menschen nicht geschehen darf – keine positiven.

Lässt sich die normative Zielbestimmung anhand der konkreten Gesetzestexte und der einschlägigen Kommentare eher präzisieren? Im Sozialgesetzbuch soll das gesamte deutsche Sozialrecht (Sozialversicherung, Bildungs- und Arbeitsförderung bis hin zur Sicherung bei Arbeitslosigkeit, Eingliederung Behinderter, soziale Entschädigung bei gesundheitlichen Schäden, Sozial- und Jugendhilfe, Kindergeld und Wohngeld) kodifiziert werden, das bislang aus einer Vielzahl unterschiedlicher Rechtsquellen mit verschiedener Geschichte, Konzeption, Zielsetzung und verschiedenen Grundprinzipien bestand (Wannagat 1991, 1). In § 1 Abs. 1 SGB I heißt es: „Das Recht des Sozialgesetzbuches soll zur Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit und sozialer Sicherheit Sozialleistungen einschließlich sozialer und erzieherischer Hilfen gestalten. Es soll dazu beitragen, ein menschenwürdiges Dasein zu sichern, gleiche Voraussetzungen für die freie Entfaltung der Persönlichkeit, insbesondere auch für junge Menschen, zu schaffen . . .“ Im Kommentar von Wannagat heißt es dazu: „§ 1 enthält die wichtigsten Leitvorstellungen, welche die Integration des gesamten Sozialrechts bestimmen sollen“ (ebd.). Unmittelbare Rechtswirkungen nach außen – also konkrete Ansprüche der Hilfeempfänger – sind jedoch nicht intendiert, es handelt sich vielmehr lediglich um ein Programm, „das bisher nicht vollkommen verwirklicht ist und als Idealvorstellung auch nie vollständig verwirklicht werden kann“ (ebd.). § 1 SGB I konkretisiert das Sozialstaatsprinzip des Grundgesetzes (Art. 20 Abs. 1 S. 1, Art. 28 Abs. 1 S. 1) als elementaren Verfassungsgrundsatz: „Soziale Gerechtigkeit und soziale Sicherheit sind wesentliche Postulate des Sozialstaates und der Endzweck aller sozialen Leistungen. Dabei ist unter sozialer Gerechtigkeit zwar nicht die größtmögliche Gleichheit aller in der Gesellschaft zu verstehen, aber doch ein Zustand, in dem übermäßig große Unterschiede vermieden sind . . . Eine Politik sozialer Gerechtigkeit, wie sie dem Sozialstaat aufgegeben ist, wird also auf einen Ausgleich und auf einen Abbau übermäßig großer Unterschiede hinwirken müssen und insoweit gesellschaftliche Strukturen nicht als unabänderlich hinnehmen können“ (Wannagat 1989, 2). Zur Wertungsfrage, wann Unterschiede übermäßig groß sind, enthält § 1 SGB I nur eine Leerformel, die durch die Einzelgesetzgebung in den besonderen Teilen des SGB auszufüllen ist (ebd.). Nach § 1 Abs. 2 Bundessozialhilfegesetz ist es die Aufgabe der Sozialhilfe, „dem Empfänger der Hilfe die Führung eines Lebens zu ermöglichen, das der Würde des Menschen entspricht“. Der Standardkommentar zum BSHG von Schellhorn/Jirasek/Seipp stellt dazu fest: „§ 1 Abs. 2 legt die Aufgaben der Sozialhilfe fest, wobei die Verpflichtung des Sozialhilfeträgers, dem Hilfeempfänger die

Führung eines Lebens zu ermöglichen, das der Würde des Menschen entspricht, überragende Bedeutung zukommt. Es gibt keine Auslegung und Handhabung von Einzelvorschriften des BSHG, die an diesem Grundsatz vorbeigehen können“ (Schellhorn und andere 1988, 30). Diese Stärkung der Rechtsstellung des Hilfeempfängers „entspricht den Vorstellungen von sozialer Gerechtigkeit für alle Bürger unserer Gesellschaft“ (ebd.), aber „der Begriff des menschenwürdigen Lebens läßt sich nicht allein als eine Formel für das physiologisch Notwendige umschreiben; zugleich wird auf die jeweils herrschenden Lebensgewohnheiten und Erfahrungen verwiesen (BVerwG 80) . . . Die Würde des Menschen läßt sich nicht abstrakt bestimmen. Es kann nur einzelfallbezogen entschieden werden, ob bei einer bestimmten Auslegung der in Betracht kommenden Norm . . . die Menschenwürde des Hilfesuchenden Schaden nehmen würde (BVerwG 237)“ (ebd. 31). Festgehalten wird aber auch: „Es geht bei der Fürsorge nicht um die ausgleichende Gerechtigkeit, sondern darum, daß der Staat, der zum Schutz der Menschenwürde verpflichtet ist, nicht dulden kann, daß der einzelne . . . menschenunwürdig lebt (BVerwG 20)“ (ebd. 32). Nach Auffassung des Bundesverwaltungsgerichtes ist das Menschenwürdeprinzip des Bundessozialhilfegesetzes also als Interventionspunkt zu sehen, das heißt als zu bestimmendes Niveau von (Un-)Gerechtigkeit, unter das der Mensch nicht absinken darf, ohne daß Sozialhilfe einsetzt (ebd. 32).

Schon dieser kurze Blick auf die Grundlagen unseres Sozialrechts mag verdeutlichen, daß es bei der Bestimmung der Sache der sozialen Arbeit als Sache der Gerechtigkeit um mehr geht, als um die Behauptung einzelner SozialarbeitstheoretikerInnen, daß Gerechtigkeit und Menschenwürde zum integralen – wenn auch schwer bestimmbar und präzisierbar – normativen Kerngehalt der Sozialarbeit gehören. Ethik, also die Frage: Was soll ich beziehungsweise was sollen wir tun? ist also nicht etwas, was der Sache der Sozialarbeit nach Belieben hinzugefügt – oder auch weggelassen werden kann. Sozialarbeit als gerechte Praxis ist ohne ethische Reflexion ihres eigentlichen Kerns beraubt. Diskursethik beschäftigt sich – wie wir im folgenden zeigen werden – mit der Frage, wie problematisch gewordene Normen begründet und wie Normen angewendet werden können. Dabei geht es nicht um juristische Fragen, also die Thematik der Rechtsauslegung, sondern um moralphilosophische, das heißt Fragen der praktischen Philosophie nach dem guten und gerechten Leben.

3. Vier philosophische Ethikbegründungen in ihrem Bezug zur Diskursethik

Die Fragen nach den Bedingungen von Menschenwürde und sozialer Gerechtigkeit sind nicht erst von der modernen Sozialarbeit gestellt worden, sondern gehören zu den ältesten Fragen der Ethik beziehungsweise der Menschheit überhaupt. Welche Ansätze deontologischer Ethik, das heißt Ethik, die sich aus einem „Letzten“ heraus begründen kann, sind nun in Fragen der Menschenwürde und sozialer Gerechtigkeit für die Theorie, aber auch für die Praxis der institutionalisierten Sozialarbeit fruchtbar und erkenntnistreibend? Unser Nachdenken und unsere Antwortversuche auf diese Fragen sind nicht einfach praktikabel oder direkt nutzbar, weil eine der sozialen Arbeit angemessene Ethik unseres Erachtens nicht nur nützlich und instrumentalisierbar sein sollte, sondern in erster Linie Strukturen

aufklären soll. Wir bieten also nicht ein fertiges Sozialarbeitskonzept oder eine „Betriebsethik“ innerhalb von sozialstaatlich organisierter und institutionalisierter Sozialarbeit an, sondern tasten uns in ein uns bisher unbekanntes Problemfeld vor: (Wie) ist soziale Arbeit ethisch aus sich heraus begründbar? Unser schrittweises Vorgehen hat das Interesse, sozialarbeiterische Praxis nicht nur von der jeweiligen „Betriebsideologie“ her zu beleuchten, sondern sich dem Theorie-Praxis-Problem insgesamt zu stellen und soziales Handeln als kommunikatives zu verantworten. Soweit unser Anspruch, von dem wir in diesem Aufsatz ein paar Mosaiksteinchen klären wollen. Wir befragen nun nacheinander die Ethiken von *Sokrates*, *Platon*, *Aristoteles*, *Kant* und die moderne Diskursethik nach *Apel* und *Habermas*, um einige Kriterien einer Ethik von Sozialarbeit herauszuarbeiten. Wir haben uns für die oben genannten Ansätze entschieden, weil in der Ethik von *Sokrates* das Dialogische als Zentralprinzip vorherrscht; *Platon* sich die Frage nach der Letztbegründung von Ethik – unabhängig vom Erfahrbaren – als denkerisches Problem stellt; *Aristoteles* die Ethik in den Bereich der erfahrbaren Lebenswelt und Lebensordnung ansiedelt und *Kant* über die moralische Beurteilung einer Handlung nachdenkt. Die Diskursethik unserer Zeit nimmt von *Sokrates* die dialogische Methode und das Motiv des vernünftigen Argumentierens an, von *Platon* die Frage nach der Bestimmung und Begründung der Vernunft als grundlegendes sittliches Moment, von *Aristoteles* die Bedingtheit und Kontextualität jeder Ethik im Bereich der menschlichen Erfahrungswelt und von *Kant* die Apriori-Bestimmung ethischer Imperative.

a. Ethik im Dialog: *Sokrates*

Von *Platon* zu unterscheiden ist der Ethikansatz des *Sokrates*, wobei uns der historische *Sokrates* nur mittels der *Platonischen* Rezeption und Überlieferung entgegentritt. Die Ethik des *Sokrates* nimmt eine Sonderstellung zwischen der platonischen und der aristotelischen Ethik aufgrund ihrer dialogischen Methode ein. Mit seiner kritisch-reflexiven Gesprächsführung stellt *Sokrates* die überkommenen Geltungsansprüche der griechischen Polisbürger, zu wissen, was Tugend, Tapferkeit und Besonnenheit (als Haupttugenden der Polis) seien, in Frage und „führt exemplarisch ein kritisches Argumentationsverfahren ein: den kritischen Dialog oder ‚Diskurs‘ zur Prüfung von Wissensansprüchen und damit von Geltungsansprüchen“ (*Böhler*, 1980, 123). Seine reflexiv-dialogische Argumentationsweise und der darin implizierte Grundsatz der dialogischen Verantwortung vor allen möglichen (kompetenten und dialogbereiten) Kritikern erscheinen als erläuterungsfähiges Paradigma einer nachkonventionellen Moral und diskursiven Ethik (*Böhler* 1980, 123). Wer an einem solchen kritischen Dialog teilnimmt, unterstellt damit, daß sich die in dem Dialog untersuchten und etablierten Lebensformen, die sich an bestimmten Normen orientieren und in Gestalt bestimmter Tugenden verwirklichen, als bloße Konventionen und daher als unvernünftig herausstellen können (*Böhler* 1980, 123 ff.). Bei *Sokrates* tritt zum erstenmal der Gedanke der menschlichen Subjektivität und des eigenverantwortlichen menschlichen Willens auf, der nach vernünftigen Gründen und Bedingungen sucht. Der denkende Mensch als Subjekt der Erkenntnis ist auf der Suche nach Orientierung. Der Mensch bei *Sokrates* versteht sich als offen und ist nicht begrenzt durch selbstverständliche und

vorgegebene Ordnungen seiner Lebenswelt. Er versteht sich auch nicht als bestimmt durch Ideen, das heißt durch göttlich offenbarte und nicht hinterfragbare Wahrheiten. Das Streben nach kommunikativer und überzeugender Wahrheit ist ein kontinuierlicher Prozeß, wobei das Fragen und nicht eine erreichte oder erreichbare Antwort das Wesentliche ist, und das Streben geht auch nicht auf in seinem Ziel. Der Mensch denkt über sich als einen, der das Ewige erkennen will und gleichzeitig das Ewige nicht erreichen kann, weil er endlich ist. Daß der Mensch sich irren darf, gehört unseres Erachtens zu den wesentlichen Aussagen der sokratischen Ethik, denn sonst wäre ein kontinuierliches Fragen nach Wahrheit in dialogischer Form unsinnig. Gleichzeitig drückt sich im Irrtum die Begrenztheit und Endlichkeit des menschlichen Weltbezuges aus.⁶

b. *Platon*: Sehnsucht nach vollkommener Wahrheit

Im Unterschied zu *Aristoteles*, der Ethik als Lernaufgabe des Bürgers in der Polis und ihrer Ordnung begreift, setzt *Platon* auf die Möglichkeit der Wiederherstellung legitimer Ordnungen durch Teilhabe an der Idee des Guten durch Einsicht.⁷ Legitime Ordnungen sind durch göttliche Ideen bestimmt und begrenzt und können nur durch die „Seele“ (das ist die Vernunft = das Gute im Menschen) erkannt werden.

Platon begründet eine metaphysisch ausgerichtete Ethik, in der die Seele des Menschen sich immer höheren und komplexeren Ideen zuwendet und die Empfindungen und Wahrnehmungen des Leibes hinter sich läßt. Die Ideen sind nach *Platon* hierarchisch geordnet und an ihrer Spitze steht die allumfassende, göttliche Idee. Die „wahre Ordnung“ der Welt ist nur für die Seele und nicht für den Leib im Bereich außerhalb sinnlicher Wahrnehmung anzufinden. Die Rechenschaftsabgabe und das Belehrenkönnen sind nach *Platon* Kennzeichen wirklichen Wissens. *Platon* unterscheidet sinnliche Wahrnehmung, die er als Meinung qualifiziert, von der nicht-sinnlichen Erkenntnis des Guten. Die sinnliche Wahrnehmung selbst wird im erkenntnistheoretischen Horizont reflektiert. Das bedeutet die Aufteilung der Wirklichkeit in 2 Bereiche, eine relative, scheinbare, trügerische und vergehende Wirklichkeit und eine ewige, unveränderliche, wahre Wirklichkeit der Ideen.

Die Wahrnehmung der Sinne erkennt lediglich die sich verändernde Wirklichkeit, das Erkennen als Denken aber die bleibende Wirklichkeit. Die beiden Erkenntnisweisen stehen wie die beiden Welten und wie Leib und Seele zueinander in einem hierarchischen Verhältnis. Beide Weisen treffen jedoch nicht nur in der Metaphysik, sondern auch in der Ethik aufeinander. *Platon* geht dabei von einem spezifischen Tugendbegriff aus: Tugend, *arete*, ist nur durch richtiges Erkennen – im Wissen um das Gute – möglich, das heißt in der Erkenntnis des wahren Seins. Tugenden sind bei *Platon* keine empirisch (wie bei *Aristoteles*) feststellbaren Eigenschaften, sondern Bezugspunkte oder ideelle Leitfunktionen für das Wesen des Menschen. Gegenüber der Erkenntnis des Scheins dringt die Erkenntnis des wahren Seins auf den Grund der Dinge. Die Erkenntnis des wahren Wirklichen ist für *Platon* bereits ethischer Selbstzweck. Der Mensch muß sich darum bemühen, daß seine Seele immer mehr den ewigen Ideen ähnlich wird, daß die Seele dem Besten immer ähnlicher wird, werden wird. Die Inhalte des durch wahre Erkenntnis erreichten

Status sind die Begriffe des höchsten Seins. Erkenntnis ist nach *Platon* nicht nur ein Begriff des Denkens, sondern vor allem ein ethisch besetzter Begriff. Dieser ethische Begriff der Tugend ist das bleibende Sein des Menschen im Wechsel der Erscheinungen und deswegen auch das Ziel der Erkenntnis und der Zweck menschlichen Handelns. Alles in der vergänglichen Welt hängt von der jenseitigen Ideenwelt ab und in letzter Instanz von der Idee des Guten und ist gleichzeitig nicht das Gute selbst.

Mit dieser Unterscheidung gewinnt *Platon* ein Motiv für die Dynamik menschlichen Strebens auf das Gute hin. Alles, was menschliches Erkennen hindert, wie zum Beispiel das Gefängnis des Leibes, ist auf dem Weg hin zum Guten abzulegen. Gut ist nach *Platon* derjenige Mensch, der dem Leib und der Schein- beziehungsweise Wahrnehmungswelt abstirbt und sich in der Vernunft betätigt. Der Weg ist das Ziel.

Kritisch zu *Platon* muß angemerkt werden, daß einerseits diese Welt verlassen werden muß, um zur geistigen Welt zu gelangen, andererseits soll aber diese Welt als solche ein Abbild der anderen sein. Die platonische Ethik denkt konsequent die radikale Unterscheidung und Trennung der beiden Welten und gerät in die Gefahr, diese Welt – die Welt der Erscheinungen – zu entwerten und, damit übertragen auf das Wesen des Menschen, die Seele höher als den Leib zu bewerten. Unserer Meinung nach besteht hier die Gefahr einer „Jenseitsethik“, die nichts mehr verändern will, weil sie meint, nichts mehr ändern zu können. Von einer wirklich solidarisch miteinander umgehenden Welt ist nur noch wenig zu spüren.

c. *Aristoteles* – das Kleingeld der Vernunft

Ethik als eine philosophische Disziplin ist die Lehre vom richtigen, guten und angemessenen Sich-Verhalten des Menschen und geht auf den griechischen Philosophen *Aristoteles* zurück. *Aristoteles* unterschied 3 Grundfunktionen des Menschseins, nämlich das Handeln, das Erkennen und das Machen.⁸

Ethik ist das Nachdenken und Anleiten zum richtigen Handeln, das heißt des auf Entscheidung gründenden Handelns. Ethik grenzt sich so von der Metaphysik ab, die auf das Ewige, die Kategorien und Prinzipien gerichtet ist. *Aristoteles* untersucht die Fragen des Zusammenlebens in einer Gemeinschaft unter dem Aspekt der Lebenswelt. Das, was für den Menschen gut ist, sieht *Aristoteles* in der Tätigkeit der Seele, entsprechend der in ihr wohnenden Vernunft.

Im Erreichen der Vernunft liegt die Glückseligkeit des Menschen, das heißt das Ziel seines Strebens. Das menschliche Wesen ist also auf Erfüllung dieses Strebens nach Glücklichkeit (Entelechie) ausgerichtet. Aber der Mensch muß diese Erfüllung selbst, und zwar mittels seiner Vernunft, erwirken. Von der Vernunft speisen sich die Klugheit, die ethische Tugend und der gute Charakter. Ethische Tugenden sind nach *Aristoteles* dem Individuum vorgegeben durch Gesellschaft und Polis und durch diese auch vermittelt, was *Habermas* im Begriff der „Lebenswelt“ definiert. Durch übende Aneignung übernimmt das Individuum die für die Ordnung einer Gesellschaft wichtigen Werte und Normen. Wenn Klugheit und ethische Tugenden wie Tapferkeit, Mäßigung und Großzügigkeit zusammenspielen, entsteht so etwas wie eine ethische Haltung.

Die Klugheit als „Kleingeld der Vernunft“ muß über die theoretische und praktische Vernunft die Medien und Wege erkennen, die zum Ziel des Guten führen, das durch die ethische Tugend vorgegeben ist. Aus der Erkenntnis der Mittel und Wege und der Zielvorgabe des Willens erwächst der ethische Wille auf das Gute hin. Hierbei werden Leidenschaften und natürliche Anlagen korrigiert oder geformt. Ohne die Freiheit des Willens wird die ethische Position zu einer Negation.

Für *Aristoteles* entscheidend ist, daß der gute Charakter dem Menschen nicht vorgegeben ist, sondern durch Übung gegen die Natur des Menschen erlangt werden muß und kann, also bestimmten Lernprozessen unterliegt. Nach *Aristoteles* ist der Mensch also wesentlich ein ethisch faßbares Wesen. Das Menschsein des Menschen hängt von der Ethik ab. Ausgangspunkt ist die menschliche Vernunftnatur des Bürgers einer Polis im Stand der Freiheit. Ethik versucht nach *Aristoteles*, die vorgegebene Naturhaftigkeit des Menschen zu korrigieren und Institutionen kritisch zu beleuchten. Hierbei wird versucht, die ethische Haltung des Menschen zu reflektieren und kommunikabel zu machen.

Die Kritik an diesem Ansatz muß nach den Vorstellungen der Diskursethiker so aussehen, daß die Frage „Was soll ich tun?“ in die Gefahr geraten kann, in die Frage nach dem guten Leben umzuschlagen, wobei dann das gute Leben als Gut einer Güterethik vorausgesetzt werden muß, was aber nach der Zielrichtung von *Habermas* und *Apel* nicht sein darf. Eine reine Güterethik als Vorbedingung von demokratischen Diskursen ist in einer pluralistischen Gesellschaft nicht denkbar, da sie nichthinterfragbare Voraussetzungen hat. Denkbar ist sie höchstens als Ergebnis von Diskursen. Die Was-soll-ich-tun?-Frage gerät sofort in den Zug von Fragen nach der Gerechtigkeit oder Selbstbestimmung des Menschen, und die Vernunft verliert ihre nicht-instrumentalisierbare Spitze. Vernunft wird zur technischen, das heißt instrumentellen Vernunft. Herrschaftsinteressen können ungehindert eine bestimmte Erkenntnis einfordern. Der Umschlag gerät zur Skepsis: Warum soll man überhaupt noch moralisch handeln? Es liegt aber in unserem Interesse, einerseits die Vernunft als wesentliche Voraussetzung der Kommunikation in einer Lebenswelt zu bewahren und andererseits nicht der utilitaristischen Versuchung nach dem, was einem nützt, zu erliegen.

d. Was *Kant* an den antiken Ethiken kritisiert

Die Schwachstelle der Ethiken von *Aristoteles* und *Platon* ist nach *Kant* der menschliche Wille, der beeinflussbar ist. Der Wille des Menschen soll sich aber zum Sittlichen hin ausrichten. Die Handlungen der Menschen sollen sich, wenn sie als sittlich qualifiziert gelten wollen, auf das Gute beziehen. *Platon* spricht dabei von der *Idee* des Guten, *Aristoteles* vom *Glück*. *Kant* bestärkt mit *Platon* und *Aristoteles* die Auffassung, daß der menschliche Wille jede Handlung beeinflusst. Wie und durch was aber wird der menschliche Wille bestimmt? Einmal, das ist der Schwerpunkt antiker Philosophie, durch einen Beweggrund oder ein äußeres Objekt oder ein Motiv. Aber erst im Erkennen dessen, was nötig ist, wird der Wille zum bestimmten Willen, denn sein erster Sinn liegt darin, auf bestimmtes Handeln hin zu motivieren. Von den antiken Philosophen übernimmt *Kant* diese Bestimmung des

menschlichen Willens, wobei er die Bestimmung in den Kontext der Freiheit stellt. Die Ethik soll von den „Gesetzen der Freiheit“ geprägt sein.⁹ Die antike Tugendlehre wird von ihm in den Rahmen einer spezifischen Pflichtenlehre gestellt, wobei die menschliche Pflicht, eine moralisch gute Handlung zu begehen, der Selbstbestimmung des Menschen in Freiheit durch die Vernunft entspricht. Vernunft und Freiheit stehen in einem korrespondierenden Verhältnis zueinander. Der Pflicht beigeordnet ist der Wille, dem als letztem Bestimmungsgrund die Vernunft vorgeordnet bleibt. Die Freiheit ist die Begründung der Vernunft und die Vernunft kann nur als freie vernünftig sein. Freiheit ist aber jenseits der transzendentalen Differenz zwischen dem Empirischen und dem transzendentalen Subjekt die wesentliche Bedingung des sinnlich Erfahrbaren. Die Grundlegung der Ethik vollzieht sich also nicht im Bereich des Empirischen, des sinnlich Wahrnehmbaren, sondern im Bereich der praktischen Vernunft. *Kant* bewertet eine Handlung also nicht primär nach ihrer Erscheinung oder das Phänomen selbst, sondern die Motivation, die einer Handlung zugrunde liegt. Alle sittlichen Begriffe, vergleichbar den aristotelischen Kategorien oder den Gattungsbegriffen *Platons*, haben ihren Sitz a priori in der Vernunft.

Vernunft, so die Voraussetzung, kann ihrerseits nur als freie, autonome Anlage zur Selbstbestimmung des Menschen angesehen werden. Freiheit, begründet in einer Transzendentalität des Willens, als Autonomie und Gesetzgebung des sittlichen Willens, wird zur Bestimmung des Humanum schlechthin.

Die von *Kant* angenommene Freiheit des Willens ist etwas Transzendentales, also dem empirischen Bereich völlig entzogen und somit weder beweisbar noch widerlegbar. Die menschliche Selbstbestimmung, auch im Bereich der Moralität, übersteigt jede natürliche Kausalität und „wirkt“ in sich selbst moralisch und gesetzgebend im Bereich a priori, den man als Motivationshorizont der Praxis verstehen könnte. Freiheit im *Kantischen* Sinn kann also weder im Zusammenhang der empirisch wahrnehmbaren Natur noch aus der Natur des Menschen hergeleitet werden, weil sie Voraussetzung derselben ist. Emotionale Neigungen oder Bedürfnisse existieren zwar, dürfen aber nach *Kants* Meinung nicht zum Bestimmungsgrund einer Handlung werden. Nur in der Freiheit und Autonomie wird der Mensch sich selbst zum Zweck.

Reine Vernunft ist zureichender Bestimmungsgrund des menschlichen Willens. Die Motive des Willens können Vernunftmotive sein, dann würde *Kant* von Imperativen und Pflichten sprechen. Der Wille kann auch von Lust-Unlust-Motiven bestimmt sein; sie wären in der *Kantischen* Terminologie „Neigungen“. Pflichten sind für *Kant* reine und prinzipielle Vernunftgesetze, das heißt, sie folgen aus der Form der Vernunft. Eine Handlung, die aus dem Pflichtmotiv entspringt, ist für *Kant* prinzipiell gut; eine Handlung aus dem Unlust-Lust-Motiv kann allenfalls noch ehrenwert, niemals aber mehr gut sein.

Neigungen sind Motive des sinnlichen Strebens und können eine Handlung als moralisch schlechte qualifizieren. Sie ist dann schlecht beziehungsweise unmoralisch, wenn die Handlung aus einer Neigung heraus betrieben wurde, die zur Pflicht im Widerspruch steht. Allein das Handeln aus Pflicht birgt für *Kant* die Würde und Heiligkeit des Menschen; eine Handlung aus purer Neigung entwürdigt den Men-

schen. Also durch böses und unmoralisches Handeln wird der Mensch selbst korrupt und böse. *Kant* sagt: „Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen“ (*Kant*, KdpV, 154). Dieses Gesetz hat die Imperativform, ist also ein Soll-Satz. Als Gewissen reagiert die praktische Vernunft und bezieht ein Allgemeines auf eine bestimmte Situation. Soll ich das oder jenes tun oder nicht? Was ist in der bestimmten Situation das Gute oder das Böse? Ein sittliches Apriori wird auf eine Situation bezogen und gelangt dann zum ethischen, das heißt praktischen Urteil: „Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, sie du wohl, als durch deinen Willen möglich, ansehen könntest“ (*Kant*, KdpV, 122).

Dieser Bezug von praktischer Vernunft auf die Situation ist von *Kant* in Form von kategorischen Imperativen präsentiert worden. Moralisch von Pflicht zu reden ist also nur dann erlaubt, wenn die praktische Vernunft als Gewissen ihr sittliches Apriori auf eine bestimmte Situation bezogen hat und zu einem Urteil gelangt ist. Das Kriterium des Guten in einer Situation muß im sittlichen Apriori begründet und von dorthin aufgewiesen werden können. Seinerseits muß dem sittlichen Apriori ein Bezug zur Vernunft mitgegeben sein. *Kant* steht hierbei mit dem Normenproblem direkt vor dem Problem, wie das Wesen des Menschen zu bestimmen sei. Die Frage: Was soll ich tun? löst sich auf in die Frage: Was ist der Mensch?

4. Apel und Habermas: Vernunft als Bedingung diskursiver Spielregeln

Was heißt nun – an die dargestellten Ethikbegründungen anknüpfend – Diskursethik? Wir haben diese Frage gleichsam im Hinterkopf gehabt, als wir die verschiedenen Entwürfe der abendländlichen Geistesgeschichte beleuchteten. Wir stellen diese Frage nun direkt an die beiden Vertreter der sogenannten Diskursethik. Grundsätzlich handelt es sich bei der Diskursethik nicht um eine neue, völlig andere Ethik, sondern nur um eine bestimmte Methode, Ethik beziehungsweise ethische Fragen zu reflektieren. Ausgangspunkt ist die menschliche Sprache. Im Unterschied aber zur Bedeutung von Sprachspielen als gesellschaftliche Regelverfahren (*Wittgenstein*) steht im *Apelschen* und *Habermasschen* Ansatz der soziale Aspekt von Sprache im Vordergrund. Die Diskursethik nimmt sprachanalytische Philosophie und Hermeneutik auf, aber beachtet zuerst die Geschichte von Sprachspielen und arbeitet deren konkrete Bedeutung heraus. Zudem kritisieren *Apel* und *Habermas*, daß in der Sprachphilosophie und Hermeneutik die Probleme der Gegenwart ausgeklammert würden.¹⁰ Großen Wert legt die Diskursethik auf die Interaktionsnormen einer idealen Kommunikationsgemeinschaft (*Apel*, 1990, 9).

Es geht in erster Linie also um die Frage nach den Bedingungen und Strukturen von Kommunikation, nicht um bestimmte Inhalte. Vielmehr geht es um die Frage, welche ethischen Grundnormen jede Kommunikation implizit schon voraussetzt. Jeder, der zu bestimmten Inhalten ernsthaft argumentiert, hat die ethische Grundnorm der Vernunft bereits anerkannt und sowohl bei sich als auch bei anderen Diskursteilnehmern vorausgesetzt: „Ist er bereit, auf den impliziten Sinn seiner Argumentationsakte zu reflektieren, so muß er einsehen, daß er zugleich mit der Möglichkeit von sprachlichem Sinn und Wahrheit auch schon voraussetzt, daß alle

Sinn- und Wahrheitsansprüche von Menschen im Prinzip in einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft durch Argumente – und nur durch Argumente – einlösbar sein müssen. Damit hat er aber auch bereits anerkannt, daß er als Argumentierender eine ideale Kommunikationsgemeinschaft aller Menschen als gleichberechtigten Partner voraussetzt, eine Kommunikationsgemeinschaft, in der alle Meinungsverschiedenheiten – auch solche, die praktische Normen betreffen – im Prinzip nur durch konsensfähige Argumente aufgelöst werden sollten“ (Apel, 1990, 47). Wenn man sinnvoll argumentiert, hat man die normative Bedingung sinnvollen Argumentierens überhaupt anerkannt.¹¹ Neben der Vernunft als Grundbedingung der diskursiven Kommunikation kommen noch Verständlichkeit, Wahrhaftigkeit, Wahrheit und moralische Richtigkeit als konstituierende Geltungsansprüche und Merkmale des Diskurses hinzu. Wenn der Einsatz der Vernunft auf Konsens aller im Diskurs zielt, dann können Willkürfreiheit und strategisches Selbstinteresse des einzelnen nicht mehr Grundlage von Kommunikation sein (Apel, 1990, 61).

Der Konsens unterscheidet sich von strategischen Handlungsformen dadurch, daß er für alle von einem Problem Betroffenen gilt und nicht nur auf die an einem aktuellen Konflikt Beteiligten reduziert werden kann. Strategische Kommunikation wird im Diskurs nicht gelehrt, sondern in kooperatives Verhalten aufgehoben. Klar ist, daß die Realität stark von der Zielsetzung idealer Kommunikation im Diskurs abweicht, aber der motivierende Gehalt und der Geltungsanspruch idealer Kommunikation sollte unseres Erachtens nicht aufgegeben werden, um nicht der Barbarei von Beliebigkeiten zu verfallen (Apel, 1984a, 606 und 634). Im kommunikativen Handeln kommunizieren mindestens 2 sprach- und handlungsfähige Subjekte miteinander, die entweder mit verbalen und/oder non- beziehungsweise extraverbalen Mitteln eine Beziehung zueinander eingehen. In der Kommunikation unter der Bedingung des Sich-vernünftig-Verhaltens suchen die Kommunikanten nach einer Verständigung über die jeweilige Handlungssituation. Die Verständigung selbst hat das Ziel, Handlungen überhaupt zu koordinieren. Verallgemeinerungsfähige Interessen sollen im Diskurs auf einen einheitlichen Nenner gebracht werden (Apel, 1984a, 1038). Entscheidend in einem vernünftigen Diskurs ist nicht das Bewußtsein oder der Erkenntnisstand eines Kommunikationspartners, sondern der wirkliche Konsens vernünftiger Teilnehmer am Diskurs (Apel, 1984b, 62 f.).

Als zentrale Thesen der Diskursethik könnten dann gelten: Normen haben nur dann eine Geltung, wenn alle, die von diesen Normen – auch möglicherweise – betroffen sind, in einem praktischen Diskurs sich darüber verständigt haben, daß diese Normen Geltung haben. In Entscheidungssituationen sollte wenigstens nach einer konsensfähigen Norm gehandelt werden. Ziel der diskursiven Kommunikation ist demnach die Realisierung immer besserer Kommunikationsgemeinschaften und deren Bedingungen.

Deutlich wird in diesen Bemerkungen, worum es geht. Die Bedingungen einer möglichen Verständigung werden beleuchtet und die Strukturen eines Dialogs für alle Teilnehmer durchsichtig gemacht (Apel, 1984a, 970). Formale Aufgabe des Diskurses zu x-beliebigen Inhalten ist das Erlernen rationaler und argumentativer Kompetenz. Das Gegenteil zum Diskurs wäre das tote Schweigen. Die Vernunft beziehungsweise die nichtinstrumentalisierte Rationalität spielt im Entwurf der

Diskursethik eine wesentliche Rolle (*Apel*, 1990, 45). Strategisches Handeln ist herrschaftsbesetztes, teleologisches Handeln mit dem Ziel der Bemächtigung. Kooperatives Handeln geht auf Verständigung und Einverständnis aus (*Habermas*, 1991b, 53 und 125). *Apel* und *Habermas* unterscheiden in der humanen Lebenswelt grundsätzlich zwischen Kultur – Gesellschaft und Person (*Schulz*, 1989, 241) und entsprechend zwischen Geltungsansprüchen – Grundeinstellungen und Sprechakten als Handlungsformen. Die Handlungsformen lassen sich in 3 Bereiche unterteilen:

- a) strategisches beziehungsweise instrumentelles Tun,
- b) normgeleitete Tätigkeit,
- c) dramaturgisches Handeln.

Unter strategischem Tun ist das humane Verhalten zum Beispiel gegen die Natur zu verstehen; die normgeleitete Tätigkeit will die Beziehungen unter den Menschen regeln, und im dramaturgischen Handeln hebt sich der einzelne Mensch hervor und drückt sich aus. Die Gefahr, die *Apel* und *Habermas* sehen, liegt wohl im strategischen Tun, durch welches kommunikative Alltagspraxis entweder zu sehr funktionalisiert oder gar verfremdet werden kann. Sie sprechen in diesem Zusammenhang von einer „Kolonialisierung der Lebenswelt“, was wohl Sinn- und Freiheitsverlust nach sich zöge (*Habermas*, 1981, 488).

5. Jürgen Habermas: Utopie von Kommunikation

Jürgen Habermas' Ethik läßt sich grundsätzlich in die deontologischen Traditionen, wie wir sie oben kurz skizziert haben, einordnen – im ernsten Gegensatz zu einer irgendwie empirischen oder utilitaristischen Ethik stehend. Ihre Grundfrage könnte lauten: Wie entwickelt sich eine menschliche Gesellschaft vernünftig und wie sieht eine rationale Ethik in diesem Kontext aus, und ist diese Entwicklung rational rekonstruierbar oder zumindest nachzuvollziehen? *Habermas*' Theoriefrage zielt auf Erkenntnis, die sich selbst in gesellschaftlicher Praxis reflektiert und sich in ihrer Genese aufklärt. Gleichsam muß eine derartige Erkenntnis ihre Wirkungen beachten und klären, das heißt, sie soll Strukturen sozialen Handelns klären (*Habermas*, 1968, 168), was für Sozialarbeit unseres Erachtens wesentlich sein dürfte, aber in unserem Wissenschaftsbetrieb eine Utopie darstellt. Kritische Sozialwissenschaft, wie sie *Habermas* versteht, soll Aufklärung und Kritik in einem sein, soll Selbstreflexion betroffener und agierender Subjekte auslösen (*Habermas*, 1968, 157 bis 159). Diesem Theorie-Praxis-Ansatz eignet also ein emanzipatorisches Interesse.

Von *Kant* und *Aristoteles* übernimmt *Habermas* das Vertrauen auf den Rekurs des Vernünftigen und das Vertrauen auf die Kraft rationaler Reflexion, nicht in der Meinung zu glauben, daß vernünftige Reflexion schon allein *Movens* tatsächlicher Sittlichkeit ist. Von *Sokrates* und *Platon* übernimmt er die Bedingungen des Dialogischen als Kennzeichen des Menschen. Er übersetzt dieses Vertrauen in regulative Prinzipien von Kommunikation, die auf universale Verständigung im Rahmen einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft angelegt ist (*Habermas/Apel*, 1971, 154). Auf den Bereich der Moralität angewandt, lautet die *Haber-*

mas-Frage zumindest: Wie ist soziales Handeln möglich beziehungsweise wie ist soziale Ordnung möglich (Habermas, 1986, 571)? Habermas interessiert sich dabei für die Bedingungen sozialen Handelns wie auch für die Mechanismen dieses Handelns. Soziales Handeln begreift Habermas aber in erster Linie als kommunikatives Handeln (Habermas, 1971, 105). Untersuchungsmodell für das kommunikative Handeln sind die Sprechakte und bei ihnen der performative (= darstellende) Anteil. Untersuchungsgegenstand sind die Bedingungen kommunikativen Handelns, was an Kants Untersuchungen zum Apriori der Vernunft erinnert. Habermas unterscheidet zwischen strategischem und kooperativem Verhalten (Habermas, 1973, 220). Kommunikative Interaktionen sind nach Habermas jedoch nie interesselos, sondern erheben je für sich schon einen Geltungsanspruch, den es zu erhellen gilt. Kritische Aufklärung dieses Geltungsanspruchs geschieht in der Form des Diskurses. Aufgeklärte Kriterien des Diskurses sind Verständlichkeit, Wahrheit, Richtigkeit der Regel und Norm, Wahrhaftigkeit der Subjekte. Strategische Kommunikation würde diesen Ansprüchen nicht genügen, und Sprache würde täuschen (Habermas, 1981, 580). Wenn die Kommunikation nicht strategisch, sondern kooperativ verläuft, setzt sie einen verständigungsorientierten Sprachgebrauch voraus (Habermas, 1981, 580 ff.), was in sich selbst reflektiert ist, das heißt, Welt und Lebenswelt werden in der Kommunikation miteinander in Bezug gesetzt (Habermas, 1986, 583 bis 585). Kommunikatives, das heißt soziales Handeln, will Situationen des alltäglichen Lebens bewältigen, indem ein Handlungsplan zu Tage tritt, die Situation ausgelegt und ein Einverständnis zwischen den Kommunikationssubjekten erzielt wird (Habermas, 1986, 589). Die jeweilige Lebenswelt der Kommunikanten wirkt in der kommunikativen Interaktion als „horizontbildender Kontext von Verständigungsprozessen, der die Handlungssituation begrenzt . . .“ (Habermas, 1976, 220 bis 230).

6. Worum geht es also der Diskursethik – die „springenden Punkte“

Max Webers These von der Unmöglichkeit rationaler Ethikbegründung bildet den Ausgangspunkt für ein Verständnis von wissenschaftlicher Rationalität, das die Diskussion um Werte und ethische Fragen als unwissenschaftlich ausklammert. Dieser „szientistischen Idee der normativ neutralen oder wertfreien ‚Objektivität‘“ (Reese-Schäfer 1990, 69) setzt Apel entgegen, daß Ethik nicht zur Privatsache verkommen darf (Apel 1980, 283), daß sie vielmehr eines rationalen Fundaments bedarf und daß die kulturgeschichtliche Entwicklung von der Nächsten- zur Fernstenliebe nicht lediglich auf „instinktresidualen Emotionen“ beruht. Sein gesamtes Ethik-Begründungsprogramm geht also von der Voraussetzung aus, daß die Frage: „Was sollen wir tun?“ rational beantwortbar ist (ebd.). Apels Versuch der Letztbegründung – nicht der „Deduktion“! – von Normen aus den subjektiv-intersubjektiven Bedingungen jeder Argumentation geht – wie oben skizziert – davon aus, daß sich die szientistische Blockierung der ethischen Rationalität aufheben läßt, wenn man zeigen kann, daß jede Argumentation bereits – implizit – elementare und deshalb „nicht hintergehbare“ ethische Grundsätze voraussetzt, ohne deren stillschweigende Anerkennung durch die Argumentierenden der Diskurs sinnlos würde.¹² Jeder, der argumentiert, setzt eine ideale Sprechsituation – Gleichheit, Freiheit, Zwanglosigkeit – und eine ideale Kommunikationsgemein-

schaft (das heißt eine Gesellschaftsordnung, in der diese Grundsätze verwirklicht sind) voraus, obwohl klar ist, daß diese Bedingungen in der realen Sprechsituation und in der realen Kommunikationsgemeinschaft nicht gegeben sind. Aus diesem offensichtlichen Spannungsverhältnis ergibt sich gerade das Postulat, den Widerspruch geschichtlich aufzuheben im Sinne einer langfristigen Strategie der ethisch-politischen Emanzipation, das heißt der Realisierung der idealen Kommunikationsgemeinschaft repressionsfreier Beratung in der realen Kommunikationsgemeinschaft (Apel 1980, 290). Gerade aus dem Widerspruch, daß in der gegenwärtig gegebenen – ungerechten, nicht repressionsfreien und nicht auf gegenseitiger Anerkennung, vielmehr auf Konkurrenz beruhenden – Gesellschaftsordnung die „Spielregeln“ nicht gegeben sind, die jede Kommunikation voraussetzt, ergeben sich also Leitlinien und Perspektiven für Gesellschaftsveränderung und Maßstäbe für die Kritik vorgefundener gesellschaftlicher Zustände.

Es läßt sich also aus diesen „Regeln der Kommunikation“ eine Situationserhellung ableiten, die wesentlich über die Ethik *Kants* hinausgeht und die auch weit mehr zu leisten vermag, als *Max Webers* „irrationalistische Situations- und Verantwortungsethik“, vor allem indem die realen Folgen von Handlungen in den Blick kommen und indem die Herstellung einer Situation repressionsfreier Beratung zur Grundlage der Normenbegründung wird (ebd. 291). Mit *Kant* hat die Diskursethik zusammenfassend folgenden Charakter (*Habermas* 1991, 11 bis 13):

(1) Als deontologische Ethik versteht sie „die Richtigkeit von Normen oder Geboten in Analogie zur Wahrheit eines assertorischen (das heißt behauptenden, versichernden [P–S]) Satzes“.¹³ Während sich alle klassischen Ethiken auf Fragen des „guten Lebens“ bezogen – wie es oben beispielhaft für *Sokrates*, *Platon* und *Aristoteles* dargestellt wurde –, bezieht sich *Kants* Ethik nur noch auf Probleme richtigen oder gerechten Handelns. Moralische Urteile erklären dann, wie Handlungskonflikte auf der Grundlage eines rational motivierten Einverständnisses beigelegt werden können. Bei *Kant* wird dieses rationale Einverständnis gegründet auf dem kategorischen Imperativ: „Handle so, daß die *Maxime* (= subjektive Verhaltensregel) deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ Aus diesem „Basissatz“ leitet *Kant* in der „Metaphysik der Sitten“ die gesamte Rechts- und Pflichtenlehre ab, bis hin beispielsweise zum Suizidverbot.

(2) Als kognitivistische Ethik „muß sie die Frage beantworten können, wie sich normative Aussagen begründen lassen“ (*Habermas* 1991, 11). Gefühle, Intuition oder Traditionen reichen zur Begründung nicht aus.

(3) Sowohl *Kants* Ethik als auch die Diskursethik verstehen sich als formalistisch, aber „in der Diskursethik tritt an die Stelle des kategorischen Imperativs das Verfahren der moralischen Argumentation. Sie stellt den Grundsatz ›D‹ auf: daß nur diejenigen Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden können“ (ebd. 13).

(4) Als universalistisch bezeichnet sich die Diskursethik deshalb, weil sie behauptet, daß ihre Moralprinzipien nicht nur die Intentionen einer bestimmten Kultur oder Epoche ausdrücken, sondern allgemein gelten (ebd. 12). „In Argumentationen müssen die Teilnehmer davon ausgehen, daß im Prinzip alle Betroffenen als Freie

und Gleiche an einer kooperativen Wahrheitssuche teilnehmen, bei der einzig der Zwang der besseren Argumente zum Zuge kommen darf“ (ebd. 13, 14). *Kants* Ethik erweist sich als untauglich für moderne Probleme, so zumindest *Apel* (1980, 277). An die Stelle einer situationsbezogenen Verantwortungsethik der einsamen politischen Entscheidung in existentiellen Grenzsituationen setzt die Diskursethik deshalb die gemeinsame, solidarische Verantwortung der Menschheit im Sinne einer kommunikativen Interessenvermittlung (ebd.). Der Fragehorizont verschiebt sich, und aus der Frage „Was soll ich tun?“ wird die Frage: „Was sollen wir tun?“ Dabei geht es nicht (nur) um einen „Perspektivenwechsel von der Innerlichkeit des monologischen Denkens zur Öffentlichkeit des Diskurses, sondern um eine Veränderung der Problemstellung“ (*Habermas* 1990, 116). Aus dem Pluralismus von Lebensentwürfen in modernen Gesellschaften ergibt sich, daß entweder die Ansprüche der klassischen Philosophie aufgegeben werden müssen, die konkurrierenden Lebensweisen in Hierarchie zu bringen – und zu entscheiden, was denn „gutes Leben“ sei –, oder aber die Toleranz aufzugeben (ebd. 88). *Kant* geht aus vom „Paradigma des einsamen Individuums, das sich die ‚Normen des Verhaltens aus der eigenen Brust zieht‘, wie *Gehlen* diesen ‚transzendental-solipsistischen Ansatz‘ kritisiert“ (*Böhler* 1980, 140). Dieser „einsame Gewissensdiskurs der Person“ – undialogisch, monologisch, nur auf Gesinnungen und nicht auf Handlungen ausgerichtet (ebd. 141), wird in der Diskursethik entscheidend weiterentwickelt mit dem Versuch, das „dialogische und praktische Defizit der Ethik *Kants*“ (ebd.) auszugleichen.

7. Wegweiser ins Paradies oder Holzgeländer auf schlüpfrigen Alltagsstegen – Was kann die Diskursethik für die Sozialarbeit „leisten“?

Brunkenhorst/Otto (1989) sehen in der Diskursethik – wie eingangs erwähnt – ein weitgehend unausgeschöpftes Erklärungspotential für die Sozialarbeit; sie setzen 3 polemische Akzente:

(1) Bei der weit verbreiteten Theoriemüdigkeit sind Argumente „gegen die Reduktion von SA/SP auf Kompensations- und Therapiegeschäfte“ (*Brunkenhorst/Otto* 1989, 373) in einer bewußt gesellschaftskritischen Position bedeutsam; der Vorrang der Gerechtigkeit vor der Therapie ist zu akzentuieren. Wie würde sich aber ein „Mehr an Gerechtigkeitsorientierung“ auswirken! In neuen Methoden, anderen Organisationsformen, neuen Arbeitsfeldern? Möglicherweise auch das, zunächst aber ginge es wohl eher darum, gebräuchliche Methoden, bestehende Organisationsformen und bisherige Arbeitsfelder intensiver unter „Gerechtigkeitsaspekten“ und nicht nur unter Aspekten strategischer Rationalität (was ist wie am besten machbar?) zu befragen und zu beleuchten.

(2) Durch die Betonung des kognitiven, wissenschaftlich aufklärbaren Zusammenhangs von Moralerziehung, egalitärer Gerechtigkeit und Sozialarbeit soll einer konservativen Funktionalisierung von Moral und Ethik entgegengetreten werden (ebd.). Das kritisch-aufklärerische Potential der Diskursethik – wo sind Kriterien der „idealen Kommunikationsgemeinschaft“ nicht verwirklicht und welche Möglichkeiten gäbe es, sich ihnen schrittweise anzunähern? – tritt einer konservativen

Instrumentalisierung von Ethik als Rechtfertigung und Beweihräucherung des Bestehenden entgegen.

(3) Gegenüber einem normativen Skeptizismus oder postmodernen Relativismus soll „an die rational begründete Unvermeidlichkeit starker normativer, emanzipatorischer Ansätze“ (ebd.) erinnert werden.

Rhodes (1992), eine amerikanische Sozialarbeiterin, beschäftigt sich mit den Grenzen zwischen Ethik und sozialarbeiterischer (klinischer) Praxis und erläutert 3 Themenkomplexe, in denen die Praxis sich vor ethischer Reflexion schützt beziehungsweise Grenzen errichtet, die entsprechendes Nachdenken wie Reservate oder Naturschutzgebiete aus dem Alltag ausklammern.¹⁴

Zum ersten sieht sie ein grundsätzliches, nicht auflösbares Spannungsverhältnis zwischen Empathie, nichtwertendem Verstehen und Respekt vor der Lebenswelt und den Werten der KlientInnen sowie deren eigenen Problemlösungen einerseits und den Werten und Normen der SozialarbeiterInnen andererseits, die jenen häufig widersprechen, zum Beispiel bei Gewalt in der Ehe, Sexismus, Abwertung von Homosexualität etc. Das Ideal der Autonomie der KlientInnen und des Nichtbewertens (wie es insbesondere vermittels personenzentrierter Ansätze als therapeutisch-beraterisches Basisverhalten zu einem „Grundwert“ in der Sozialarbeit wurde) erzeugt nach *Rhodes* (fast) zwangsläufig ein ethisches Spannungsverhältnis in der praktischen Arbeit, mit dem meistens so umgegangen wird, daß es einfach nicht zur Sprache kommt. „Social workers are often unsure how to integrate value issues into clinical work without becoming moralists whom clients will see as lacking empathy for their way of understanding themselves“ (*Rhodes* 1992, 43).

Zum zweiten konstatiert sie eine Ausgrenzung ethischer Fragen aus Diskussionen mit KollegInnen. Die National Association of Social Workers in den USA hat 1980 in einem „Code of Ethics“ Ziele und Prinzipien formuliert und damit versucht, einen einheitlichen professionellen Standard zu entwickeln (Selbstbestimmung, soziale Gerechtigkeit, Mitgefühl usw. – vergleiche die oben skizzierten, bundesrepublikanischen Standards der Sozialgesetzgebung).¹⁵ Diese Prinzipien sind zwar weitgehend akzeptiert, also im Sinne von *Habermas* (bisher noch?) nicht problematisch, aber so allgemein, daß sie in der Praxis sehr verschieden interpretiert werden. Streitfragen werden dabei jedoch selten offen ausgetragen, sondern eher unter den großen Tisch des Einverständnisses mit Allgemeinplätzen gekehrt. Wir könnten oft profitieren – so *Rhodes* – von einer offeneren Diskussion auch über philosophisch-ethische Dimensionen oder Implikationen fachlicher Differenzen (zum Beispiel in der Frage der Verabreichung von Psychopharmaka oder der Anwendung von Zwang bei der Behandlung von psychisch Kranken). Zu oft werden solche Fragen jedoch beiseite geschoben, Konflikte minimiert und statt dessen wird von einer Fiktion der Einheit und Einigkeit über ethische Werte in der Sozialarbeit ausgegangen.

Die dritte Ebene, auf der ethische Diskussionen häufig vermieden werden, ist die Frage: „Wie politisch sollen wir in unserer Arbeit sein?“ Vor allem in den Zeiten massiver finanzieller und personeller Kürzungen, am „Ende des Wohlfahrtsstaates“ (*Habermas*), ist die Frage besonders dringlich, wie politisch Sozialarbeit sein soll und muß, um ihre Zielperspektive der Herstellung von (etwas mehr) sozialer

Gerechtigkeit nicht zu verraten. Inwieweit lassen sich beispielsweise diese „traditionellen“ Ziele, wie das Eintreten für die Ärmsten, Verwundbarsten und Schwächsten, mit dem Trend zur Niederlassung in freie Praxen vereinbaren, die auf dem Zwang zum Profit beruhen und Marktgesetzen folgen (müssen)? Politische Auseinandersetzungen mit Trägern und Geldgebern oder politischen Entscheidungsträgern werden inzwischen nicht mehr gesucht, sondern eher vermieden, um keine schlafenden Hunde zu wecken und die eigenen Schäfchen ins Trockene zu bringen, also zum Beispiel Projekte nicht durch politische Mißliebigkeit zu gefährden.

Es ist notwendig, diese unausweichlichen Spannungsverhältnisse gründlich zu reflektieren und einen eigenen, ethisch verantwortbaren Standpunkt zu finden. Dazu braucht es Gelegenheiten, Foren, die die Möglichkeit zum praktischen Diskurs bieten, um die eigenen ethischen Perspektiven und ihren Einfluß auf die Arbeit zu erforschen – zum Beispiel im Rahmen der Ausbildung, von Supervision, in Fallbesprechungen oder Fortbildungen. Es geht aber dabei nicht so sehr um die inhaltliche Vermittlung – vermeintlich richtiger – Wertperspektiven, sondern um

(1) die Vermittlung der Fähigkeit zur eigenen Reflexion ethischer Fragen, zur Auseinandersetzung mit KollegInnen, Vorgesetzten, Trägergremien und KlientInnen;

(2) zum zweiten geht es darum, ethische Überzeugungen aussagbar, kommunizierbar und damit auch kritisierbar zu machen;

(3) es geht auch um Selbsterfahrung oder -erforschung, um die Entdeckung eigener Prägungen und Wertpräferenzen, die uns eher unbewußt bleiben, weil sie so selbstverständlich und unhinterfragt sind, daß sie gar nicht bewußt werden (können);

(4) unter anderem deshalb erscheint es uns insbesondere in sozialarbeiterischen Kontexten wichtig, lebensweltlich-selbstverständliches Einverständnis in Richtung auf „kommunikativ erzielte Verständigung weiterzuentwickeln und den Beteiligten zumindest die Möglichkeit zu eröffnen, die potentiellen Gründe, auf die sie ihre Ja/Nein-Stellungnahmen stützen, explizit zu machen, zu prüfen bzw. einer Prüfung überhaupt erst zugänglich zu machen“ (Habermas 1981, Bd. 1, 108). Für den Bereich sozialer Arbeit heißt dies zum Beispiel, daß nicht nur die Lebenswelt der KlientInnen hinterfragt, ihre Normen kritisiert und (pädagogisch-therapeutisch) an Standards von BeraterInnen angeglichen werden, sondern daß auch die lebensweltlichen Selbstverständlichkeiten von BeraterInnen und deren Ja/Nein-Stellungnahmen zu Normen hinterfragt und diskursiv aufgeklärt werden. Dies würde zum Beispiel zu der Frage führen, inwieweit eine stärkere Akzentuierung von Echtheit und ein deutlicheres Einbringen eigener (gefühlsmäßiger und rationaler) Anteile gegenüber wertfreiem Verstehen und Akzeptieren angebracht wären.

Das Konzept der Diskursethik scheint uns in besonderer Weise geeignet, zu einer Klärung der genannten Probleme beizutragen, weil es

(1) sich dabei nicht um ein inhaltlich bestimmtes Ethikkonzept handelt, sondern um eine Verfahrensethik (der praktische Diskurs wird verstanden als ein Verfahren, das nicht der Erzeugung von gerechtfertigten Normen dient, sondern der Prüfung

der Gültigkeit vorgefundener, aber problematisch gewordener und hypothetisch gewordener Normen [Habermas 1990, 34]),

(2) der Diskursethik nicht um das Gute geht wie traditionellen Ethikkonzepten – denn dies läßt sich im „postmodernen“ Zeitalter immer weniger bestimmen, darüber läßt sich auch in der sozialen Arbeit immer weniger Einverständnis erzielen –, sondern um das Gerechte, also das Wesen der sozialen Arbeit.

(3) Die Diskursethik hilft damit, problematisch gewordene Normen explizit zu machen und zu prüfen.

Wegener stellt in seinem Aufsatz zur Ethik der sozialen Arbeit die Leistungsfähigkeit von Diskursen als Grundlage ethischer Orientierung in Frage, weil Diskurse fehlbar seien (Wegener 1992, 264). Dem wird aber kein anderes, „leistungsfähigeres“ ethisches Prinzip entgegengesetzt, sondern unseres Erachtens lediglich Leerformeln, wie „Vermeidung oder Minderung von Übeln“ (ebd.), an denen sich Sozialarbeit ausrichten soll, statt an fehlbaren Diskursen. Wer soll denn aber in einer pluralistischen Gesellschaft festlegen, was „Übel“ sind, wenn nicht die davon Betroffenen – und wie, wenn nicht im Diskurs? Selbstverständlich sind Diskurse fehlbar, aber es gibt keine plausible Alternative dazu (zumindest sehen wir keine) in einer Zeit, wo der Rekurs auf allgemeinverbindliche Ideen des Guten nicht mehr möglich ist, wo transzendente Ethikbegründungen immer nur für den Teil der „Anwender“ gelten, die die jeweiligen Prämissen schon vorher akzeptiert haben. Eine ethische Grundorientierung, wie sie die Diskursethik vorschlägt, kann natürlich keine „Rezepte“ für Entscheidungen im Alltag, aber Maßstäbe und Beiträge zur Zielbestimmung liefern (Apel 1980, 270).

Ethik sollte nicht nur zur „Garnierung“ und Rechtfertigung für methodisch-technische Programme dienen, die sich ihrerseits nur nach Gesichtspunkten strategischen Handelns richten. Die Diskursethik kann unseres Erachtens insbesondere folgende wichtige Impulse geben:

– Sie kann die „Ethiken“ zusammenbinden, ergänzen und korrigieren, die von Methodenkonzepten implizit transportiert werden.

– Sie bringt die Sache der Gerechtigkeit neu zur Sprache und trägt damit zum Kern der Sozialarbeit Wesentliches bei. Zum Beispiel könnten Strukturen in Sozialadministrationen oder Wohlfahrtsverbänden untersucht werden unter dem Aspekt, wo sie Spielräume für (etwas mehr) Partizipation bieten, beziehungsweise welche Organisations- oder Strukturmodelle Partizipation eher fördern und welche sie behindern. Dem Argument, daß „im Amt“ ein „Diskurs“, ein Verhandeln über Normen oder Ansprüche nicht möglich ist, muß entgegengehalten werden, daß es durchaus deutlich unterschiedliche Modelle gibt, wie ein „Amt“ funktioniert – ohne sich deshalb Illusionen über die dort bestehenden Möglichkeiten zu machen.

– Die Diskursethik könnte regulative Ideen – im Sinne Kants – zur Verfügung stellen, die sich rational begründen lassen und die deshalb Gültigkeit für die gesamte Sozialarbeit beanspruchen können, die also nicht nur für eine katholische, evangelische oder sonstige weltanschaulich gebundene Sozialarbeit verbindlich sind. Sie können als Maßstab zur Auswahl von Methoden und Techniken dienen, weil sie dem Anspruch der Universalität genügen. Beispielsweise können in ihrem Lichte

Methoden daraufhin befragt werden, inwiefern sie die BeraterInnen zu ExpertInnen für die Lebenswelt der KlientInnen hochstilisieren oder ob sie – zumindest tendenziell – von Mündigkeit und Selbsthilfefähigkeit im Rahmen einer partnerschaftlichen Beziehung ausgehen, ohne damit bestehende Unterschiede in Status, Bezahlung, Wissen etc. zu verwischen.

– Sie ist geeignet, der „Kolonialisierung von Lebenswelten“ (*Habermas*) und der Therapeutisierung des Alltags entgegenzuwirken und könnte dazu dienen, daß die Macht der (Sozial-)ExpertInnen über KlientInnen begrenzt, die Gefahr der Indoktrination deutlicher gesehen wird. Die Diskursethik macht KlientInnen als „sprach- und handlungsfähige Subjekte“ zu Partnern und entmündigt sie nicht auch noch auf der Ebene der Werte. Im Rahmen dieses Beitrages kann die Relevanz und Durchführbarkeit einer solchen Grundhaltung lediglich behauptet und angedeutet, nicht jedoch entfaltet werden. Es mag an dieser Stelle als Beispiel zur Illustration der Hinweis auf das Konzept soziotherapeutischer Gruppenarbeit genügen: Normen – zum Beispiel: Gibt es auf der Freizeit mit psychisch Kranken Alkohol, darf im Rahmen der Gruppe geraucht werden – werden hier mit den GruppenteilnehmerInnen gemeinsam entwickelt und ausgehandelt und nicht von den GruppenhelferInnen vorgegeben. KlientInnen erleben sich so als autonome Subjekte, Normen als veränderbar.¹⁶

– Das diskursethische Programm einer sozialarbeiterischen Praxis zugrunde gelegt, würde weiterhin bedeuten, daß BeraterInnen ihre eigenen (subjektiven) Werte den KlientInnen transparent, daß sie die Normen, an denen sie sich orientieren (müssen), explizit machen. Das könnte zu einer klareren Unterscheidung beitragen zwischen Themen, über die in der Beratung verhandelt werden kann und solchen, wo dies nicht möglich ist.

– Sie macht auf die Gefahren aufmerksam, Sozialarbeit als Beziehungsersatz, Gemeinwesenarbeit an Stelle (verlorengegangener) Nachbarschaft anzubieten.

– Das Konzept kann in der Ausbildung plausibel und interdisziplinär vermittelt werden – also nicht rein additiv, wie es eingangs kritisiert wurde. Es paßt zu sozialwissenschaftlichem Erklärungs- und Handlungswissen, steht nicht fremd und unverbunden daneben, sondern ist – im Sinne *Luhmanns* – „anschlußfähig“, weil es sich rational – und zum Beispiel nicht nur theologisch – begründen läßt.

– Das diskursethische Programm erscheint der Sache der Sozialarbeit angemessen, weil es geeignet ist, ihr ureigenstes Anliegen zur Sprache zu bringen und zum Beispiel nicht im Sinne reiner Gesinnungsethik nur nach Einstellungen und Absichten fragt und nicht nach Folgen von Handlungen.

– In ihrer Kargheit, Dürftigkeit und „Sparsamkeit“, in ihrem spröde anmutenden Formalismus kann sie den in der Sozialarbeit weit verbreiteten schwärmerischen Ideen Einhalt gebieten, daß sie dazu dienen könnte, Menschen glücklich zu machen – und etliche therapeutische Methodenkonzepte tendieren tatsächlich dazu, zu „Heilslehren“ zu verkommen. Hier ist die Diskursethik eine kritische Instanz gegen nicht einlösbare aber verführerische Glücks- und Heilsversprechen: Sozialarbeit kann nicht das Glück bringen und soll es auch gar nicht – sie scheitert bereits an dem

wesentlich bescheideneren Ziel, einen kleinen Beitrag zu vermehrter sozialer Gerechtigkeit zu liefern.

– Durch die klare Unterscheidung von – allgemeinverbindlichen – Normen und – subjektiven – Werten kann sie zu klareren Begrifflichkeiten in Diskussionen verhelfen, wobei die Diskussion um Werte uns – gegen *Habermas* – weder unmöglich noch sinnlos erscheint, nur müssen Geltungsansprüche und Begriffe klar definiert und getrennt werden.

Wir sehen in der Diskursethik also keinen Wegweiser ins Paradies, sondern eher ein Holzgeländer auf schlüpfrigen Alltagsstegen. „Angesichts der vier großen moralisch-politischen Belastungen unserer eigenen Existenz – angesichts des Hungers und des Elends in der Dritten Welt, angesichts der Folter und der fortgesetzten Verletzungen menschlicher Würde in den Unrechtsstaaten, angesichts wachsender Arbeitslosigkeit und der disparitären Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums in den westlichen Industrienationen, angesichts schließlich des selbstzerstörerischen Risikos, das das atomare Wettrüsten für das Leben auf dieser Erde bedeutet, angesichts provokativer Tatbestände dieser Art ist meine restriktive Auffassung von der Leistungsfähigkeit der philosophischen Ethik vielleicht eine Enttäuschung“, so *Habermas*, „auf jeden Fall ist sie auch ein Stachel: die Philosophie nimmt niemandem die praktische Verantwortung ab“ (*Habermas* 1990, 30).

Anmerkungen

- 1) Vgl. Kuhlmann 1980, 293.
- 2) Vgl. den gleichnamigen Aufsatz in *Habermas* 1985, 141–163.
- 3) Ohne daß damit der Anspruch verbunden wäre, „die“ Theorie der sozialen Arbeit nun mal zur Abwechslung diskursethisch begründen zu wollen.
- 4) Auf der Ebene der Subjekte als Gefahr der Indoktrination und Entmündigung von KlientInnen; auf der Ebene der Institution als Konflikt zwischen (emanzipatorischen) MitarbeiterInnen- und Trägerinteressen und auf der gesellschaftlichen Ebene als Widerspruch zwischen intendiertem Abbau von Herrschaftsstrukturen und funktionaler Vereinnahmung in Systemrationalität. Vgl. Koring 1990.
- 5) Staub-Bernasconi 1986, 48 ff.
- 6) Vgl. zu Sokrates das Interview mit K.O. Apel: Zur geschichtlichen Entfaltung der ethischen Vernunft in der Philosophie I. Die Infragestellung der Konventionen und Institutionen in der griechischen Aufklärung und die Begründung der philosophischen Ethik, in: Funk-Kolleg Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge, Band 1, hg. K.O. Apel/D. Böhler/G. Kadelbach, Frankfurt a.M., 1984, S. 90–112.
- 7) Aus dem Werk Platons sind wichtig: *Politeia* 505 ac/484a und 499b; *Tim* 27 d ff./29 c; *Phaidon/Phaidros* 247 a ff. und 279 b und c und *Nomoi* 716 a ff.
- 8) Aus dem Werk des Aristoteles siehe folgende Stücke: *Met* 993b 21/1004a ff./und *NE* 1095 a–1098 a/1103 a–1106b und 1110 b/1139 a 26 ff. und 1180b–1181a und *Pol* 1252 a.
- 9) Zu Kant: *Kant*, *GMS* – A, 4, 74 f., 411 und 387/*MS* – A, 6, 68, 219, 239 und 379/*KdpV* – A, 5, S. 3 und 53 ff. und S. 23–26, 87 und 154.
- 10) Apel, *Diskurs und Verantwortung*, S. 247–269/Apel, *Transformation der Philosophie*, *FaM*, 1973, S. 358–436.
- 11) Apel, *Diskurs und Verantwortung*, S. 45, 49 und 61/Apel, *Sprachpragmatik und Philosophie*, *FaM*, 1976, S. 174–272.

- 12) Apel 1980, 287 f. Dieser Anspruch der Letztbegründbarkeit von Normen – insbesondere von Apel und Kuhlmann vertreten – wird von Habermas bestritten. Er hält ihn für einen inkonsequenten Rückfall in bewußtseinsphilosophische Traditionen (Habermas 1991 a, 106 ff.).
- 13) Deontologie: lat. = Ethik als Pflichtenlehre, im Gegensatz vor allem zur eudämonistischen Ethik, die sich vor allem darauf bezieht, wie der Mensch glücklich und sinnvoll leben kann.
- 14) In diesem Abschnitt folgen wir Rhodes, 1992, soweit nichts anderes angegeben ist.
- 15) Die Berufsverbände in der BRD versuchen, ähnliche Standards zu entwickeln, deren Verbindlichkeitscharakter aufgrund der verbandsmäßigen Zersplitterung jedoch geringer ist.
- 16) Pfeifer-Schaupp 1988 und 1990.

Literatur

- Apel, K.O., Transformation der Philosophie, Frankfurt a.M. 1973.
- Apel, K.O., hg. K.O. Apel, Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt a.M. 1976.
- Apel, K.O., Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordernis einer ethisch-politischen Grundorientierung, in: Apel/Böhler u.a., 1980/84a, Bd. 1, S. 267–292.
- Apel, K.O./Böhler, D./Kadelbach, G., Funk-Kolleg: Praktische Philosophie/Ethik, Dialoge, 1 und 2 / Reader 1 und 2 / Studententexte 3 Bände / Gesamtausgabe, Frankfurt a.M. 1984 ff. (= 1984, b, c, a).
- Apel, K.O., Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt a.M. 1990.
- Aristoteles: Die Nikomachische Ethik, Hg. O. Gigon, München 1991 (= NE).
- Aristoteles: Politik, in: Werke in dt. Übersetzung, E. Grumach/H. Flashar, Berlin 1956 ff. (= Pol)/Hg. E. Rolfes, Hamburg 1958.
- Aristoteles: Metaphysik, hg. F. Schwarz, Stuttgart 1970 (= Met).
- Böhler, D., Entwicklungsprobleme und Entwicklungsschwellen der praktischen Vernunft, in: Apel/Böhler u.a. 1980/1984a, Bd. 1, S. 123–154.
- Brumlik, M., Kohlbergs „Just Community“-Ansatz als Grundlage einer Theorie der Sozialpädagogik, in: Neue Praxis 19 (5), 1989, S. 374–383.
- Brunkenhorst, H./Otto, H.-U., Soziale Arbeit als gerechte Praxis, in: Neue Praxis 19 (5), 1989, S. 372–374.
- Deutscher Verein für öffentliche und private Fürsorge (Hg.), Fachlexikon der sozialen Arbeit, Frankfurt a.M. 1986, 2. Aufl.
- Foerster, H. von, Das Konstruieren einer Wirklichkeit, in: P. Watzlawick, Hg., Die erfundene Wirklichkeit, München/Zürich 1985, S. 39–60.
- Habermas, J., Technik und Wissenschaft als „Ideologie“, Frankfurt a.M. 1968.
- Habermas, J., Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? (zus. mit N. Luhmann), Frankfurt a.M. 1971.
- Habermas, J., Wahrheitstheorien, in: H. Fahrenbach (Hg.): Wirklichkeit und Reflexion, Walter Schulz zum 60. Geburtstag, Pfullingen 1973, S. 211–265.
- Habermas, J., Was heißt Universalpragmatik? in: K.O. Apel (Hg.), Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt a.M. 1976, S. 174–272.
- Habermas, J., Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bände, Frankfurt a.M. 1981.
- Habermas, J., Die Neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt a.M. 1985.

- Habermas, J., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a.M. 1986 (2. Aufl.).
- Habermas, J., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a.M. 1983 u. 1991 (4. Aufl.) = 1991 b.
- Habermas, J., zus. mit K.O. Apel u.a., Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt a.M. 1971.
- Kant, I., Werke in 10 Bänden, Hg. W. Weischedel, Darmstadt 1981 (in der Studienausgabe ist die Akademie-Ausgabe synchronisiert, nach der im Text zitiert wird).
- Kant, I., Kritik der praktischen Vernunft – KdpV.
- Kant, I., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten = GMS.
- Kant, I., Metaphysik der Sitten = MS.
- Kettner, M., Einleitung: Über einige Dilemmata angewandter Ethik –Die Beiträge im Kontext, in: K.O. Apel/M. Kettner, (Hg.), Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft, Frankfurt a.M. 1992, 9–28.
- Koring, B., Einführung in die moderne Erziehungswissenschaft und Bildungstheorie. Denkansätze für Studienanfänger, Weinheim 1990.
- Kuhlmann, W., Ethik der Kommunikation, 1980, in: Apel u.a., a.a.O., 1980/84, S. 292–308.
- Moser, H., Aktionsforschung als Kritische Theorie der Sozialwissenschaft, München 1978 (2. Aufl.).
- Moser, H., Praxis der Aktionsforschung – Ein Arbeitsbuch, München 1977.
- Pfeifer, H.U., Sauerkraut oder Büchseintopf. Was ist daran therapeutisch? Soziotherapeutische Gruppenarbeit mit psychisch Kranken, in: Sozialmagazin 10/1988, S. 24–32.
- Pfeifer-Schaupp, H.U., Lernen im Alltag. 20 Thesen zur personenzentrierten Gruppenarbeit mit psychisch Kranken, in: Die Kerbe – Zeitschrift für Sozialpsychiatrie 4/1990, S. 27–29.
- Platon, Sämtliche Werke, Hg. E. Grassi/W. Hess, Hamburg, 1957 ff., daraus: Politeia/Timaios = Tim/Phaidon/Nomoi/Phaidros.
- Prognos AG, Hg., Freie Wohlfahrtspflege im zukünftigen Europa. Herausforderungen und Chancen im Europäischen Binnenmarkt. Studie im Auftrag der Bank für Sozialwirtschaft GmbH, Köln 1991.
- Reese-Schäfer, W., Jürgen Habermas, Frankfurt a.M./New York 1991.
- Reese-Schäfer, W., Karl-Otto Apel zur Einführung. Nachwort von J. Habermas, Hamburg 1990.
- Rhodes, M.L., Social Work Challenges: The boundaries of Ethics, in: Families in Society: The Journal of Contemporary Human Sciences, Vol. 73 (1), 1992, P. 40–47.
- Schellhorn, W./Jirasek, H./Seipp, P., Kommentar zum Bundessozialhilfegesetz, Neuwied 1988 (13. Aufl.).
- Schlippe, A., von, Systemische Sichtweise und psychotherapeutische Ethik – vier Imperative, in: Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie 40, 1991, S. 368–378.
- Schulz, W., Grundprobleme der Ethik, Pfullingen 1989 (= Schulz).
- Schweizerischer Berufsverband dipl. Sozialarbeiter und Erzieher (Hg.), Sozialarbeit Nr. 10/ Bern 1986: S. Staub-Bernasconi: Soziale Arbeit als eine besondere Art des Umgangs mit Menschen, Dingen und Ideen.
- Seibert, H., Evangelische Grundlegung der Diakonie – Schuld und Rechtfertigung als Herausforderung für eine sozialdiakonische Praxis der Kirche. Referat im Institut für Caritaswissenschaft an der Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, 8. 7. 1992.
- Staub-Bernasconi, S., Ein ganzheitliches Methodenkonzept, in: dito u.a., (Hg.), Theorie und

Praxis der sozialen Arbeit. Entwicklung und Zukunftsperspektiven, Stuttgart 1983, S. 277–315.

Staub-Bernasconi, S., Soziale Arbeit als eine besondere Art des Umgangs mit Menschen, Dingen und Ideen, in: Sozialarbeit H. 10, Bern 1986.

Wannagat, G., (Hg.), Sozialgesetzbuch-Kommentar zum gesamten Recht des Sozialgesetzbuches, Köln u.a. 1983.

Wegener, B., Ethik der sozialen Arbeit, in: Soziale Arbeit 41 (8), 1992, S. 258–267.

Wendt, W.R., Ökologie und soziale Arbeit, Frankfurt a.M. 1982.