

K.-O. Apel, E. Balibar, A. J. Bucher, E. Dussel, P. Erath, W. Fernandes, T. Genro,  
B. Gerstenberg, E. J. Hickmann, F. J. Hinkelammert, E.-U. Huster, J. Kanzayire,  
M. A. de Oliveira, A. Sidekum, H. Sing, P. Sismisová, H. Thielen, Ch. Türcke, N. Werz

## ARMUT, ETHIK, BEFREIUNG

Herausgegeben von  
Raúl Fornet-Betancourt

## CONCORDIA REIHE MONOGRAPHIEN

K.-O. Apel, E. Balibar, A. J. Bucher, E. Dussel, P. Erath, W. Fernandes, T. Genro,  
B. Gerstenberg, E. J. Hickmann, F. J. Hinkelammert, E.-U. Huster, J. Kanzayire,  
M. A. de Oliveira, A. Sidekum, H. Sing, P. Sismisová, H. Thielen, Ch. Türcke, N. Werz

### **ARMUT, ETHIK, BEFREIUNG**

Dokumentation des V. Internationalen Seminars des philosophischen  
Dialogprogramms: Armut, Ethik, Befreiung. Interpretations- und  
Handlungsmodelle in der Nord-Süd-Perspektive

Herausgegeben von  
Raúl Fornet-Betancourt

Verlag der Augustinus Buchhandlung

## **CONCORDIA**

Internationale Zeitschrift für Philosophie

Reihe Monographien

Serie Monografias

ISBN: 3-86073-362-1

1. Auflage 1996

© Verlag der Augustinus - Buchhandlung 1996

Druck: Copy Team, Südstr. 60, 52064 Aachen

Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem Papier

# INHALTSVERZEICHNIS

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Vorwort</b> .....                                                                                                                                                                                                                                                                                   | 7   |
| <b>Einführung</b> .....                                                                                                                                                                                                                                                                                | 9   |
| <b>Karl-Otto Apel:</b><br>Kann das Anliegen der "Befreiungsethik" als ein Anliegen des "Teils B der Diskursethik" aufgefaßt werden?<br>(Zur akzeptierbaren und zur nichtakzeptierbaren<br>"Implementation" der moralischen Normen unter<br>den Bedingungen sozialer Institutionen bzw. Systeme.) ..... | 13  |
| <b>Etienne Balibar:</b><br>Exclusion de la politique ou politique des exclus .....                                                                                                                                                                                                                     | 45  |
| <b>Alexius J. Bucher:</b><br>Kirche fordert Armut - Armut fordert Kirche .....                                                                                                                                                                                                                         | 51  |
| <b>Enrique Dussel:</b><br>Zur Architektonik der Befreiungsethik<br>Über materiale Ethik und formale Moral.....                                                                                                                                                                                         | 61  |
| <b>Peter Erath:</b><br>Armut in Deutschland als Herausforderung an die Sozialarbeit.....                                                                                                                                                                                                               | 95  |
| <b>Walter Fernandes:</b><br>Asia and the Challenge of Social Justice .....                                                                                                                                                                                                                             | 109 |
| <b>Raúl Fornet-Betancourt:</b><br>Sartres ethischer Entwurf: Eine noch mögliche<br>Perspektive zur humanen Transformation unserer Gegenwart? .....                                                                                                                                                     | 137 |
| <b>Tarso Genro:</b><br>La pobreza como desafío de la política: el PT .....                                                                                                                                                                                                                             | 153 |
| <b>Birgit Gerstenberg:</b><br>Marxistische Ethik und Armut .....                                                                                                                                                                                                                                       | 157 |
| <b>Erico José Hickmann:</b><br>Armut als Herausforderung an eine kirchliche<br>Institution am Beispiel der Missionszentrale der Franziskaner .....                                                                                                                                                     | 169 |
| <b>Franz J. Hinkelammert:</b><br>Zur Diagnose unserer Zeit aus lateinamerikanischer Sicht .....                                                                                                                                                                                                        | 173 |
| <b>Ernst-Ulrich Huster:</b><br>Politik in der Krise: Von der Option<br>für den Reichtum zur Option für die Armen? .....                                                                                                                                                                                | 181 |

|                                                                                                            |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Josepha Kanzayire:</b><br>La pauvreté des rwandais .....                                                | 193 |
| <b>Manfredo A. de Oliveira:</b><br>Ökologie, Ethik und Befreiung .....                                     | 197 |
| <b>Antonio Sidekum:</b><br>Armut und Ethik bei E. Levinas.....                                             | 219 |
| <b>Horst Sing:</b><br>Armut als Herausforderung an trans-<br>nationale und internationale Kooperation..... | 227 |
| <b>Paulina Sismisová:</b><br>Para un diagnostico de nuestro tiempo .....                                   | 251 |
| <b>Helmut Thielen:</b><br>Armut und Menschenwürde .....                                                    | 257 |
| <b>Christoph Türcke:</b><br>Kein Ende abzusehen<br>Tiefenstruktur moderner Armut .....                     | 285 |
| <b>Nikolaus Werz:</b><br>Anmerkungen zu einigen Zeit-Analysen<br>aus Deutschland und Rußland.....          | 293 |

## Zur Architektonik der Befreiungsethik

### Über materiale Ethik und formale Moral<sup>1</sup>

"Am Montag, den 6. März 1995, beginnt in Kopenhagen der Sozialgipfel, an dem Delegationen aus 180 Ländern teilnehmen. Hauptthema ist die *Linderung und Eindämmung der Armut*. Ging es in Rio de Janeiro um die Konfrontation mit den Risiken im Umweltbereich und in Kairo um die bedrohliche Situation der Überbevölkerung, sucht sich Kopenhagen mit den Themen *Armut und Arbeitslosigkeit*<sup>2</sup> zu befassen, die als die am meisten konfliktträchtigen und gesellschaftszersetzenden Gefahrenfelder bezeichnet werden können. Aus der ökonomischen Gesamtsituation in der Welt ist ein neues Phänomen hervorgegangen, das als *Sozialdumping* bekannt geworden ist und das im Rückgang der Löhne, in der Verschlechterung der Sozialleistungen und anderer Lebensbedingungen besteht, um international wettbewerbsfähig sein zu können. Durch das *Sozialdumping* verletet ein Teil derjenigen, die vorher aktiv und unmittelbar am Weltmarkt partizipierten."<sup>3</sup>

In jedem Dialog gibt es eine Zeit, in der man sich um das Verstehen der historischen Situation und des Denkens des Anderen bemüht. Später will man auf verschiedene Art und Weise die Unterschiede zur eigenen theoretischen Position aufzeigen. Schließlich gelangt man zu einer Art Gesamtsicht und damit zu größerer Klarheit. Und nur in dieser Phase vermag man die Logik des Denkens des Anderen mit der eigenen Logik oder Architektonik zu vergleichen. Erst in dieser dritten Phase gewinnt der Dialog hinreichend an systematischer Strenge, um einen Konsens voranzutreiben.

<sup>1</sup> Für hilfreiche Anregungen dazu möchte ich mich in erster Linie bei den Teilnehmern des Seminars für Geschichte der lateinamerikanischen Philosophie (UNAM, México) bedanken, insbesondere bei Juan José Bautista, Enrique Gurriá, Mario Rojas, German Gutiérrez, Rita Vergara, Marcio Luis Costa und vielen anderen. Im übrigen werde ich in dieser Arbeit zur Erleichterung des Dialogs das Wort "Ethik" in seiner materialen Bedeutung als *Ethos* oder *Sittlichkeit* und das Wort "Moral" in seiner formalen Bedeutung als intersubjektivem Geltungsanspruch verwenden. Der Ausdruck "*kritische Ethik*" bleibt auf den Gebrauch in § 4 folgende begrenzt, in dem die Bedeutung der Befreiungsethik rekonstruiert wird. Die Befreiungsethik verhält sich nicht nur kritisch, sondern auch transsystemisch in den Ausnahmefällen, die eine realistische Ethik "normalerweise" in den Entscheidungen einer "kritischen Transformation" von Institutionen als erforderlich ansieht. Die Befreiungsethik unterscheidet sich von anderen Ethiken darin, daß sie Gesellschaftsveränderung durch kritische Transformation oder durch Revolution vorschlägt. Beide Positionen sind für die Befreiungsethik mögliche Positionen.

<sup>2</sup> Marx benannte beide Phänomene: den *pauper ante festum*, den Armen vor Abschluß eines Vertrages als Lohnarbeiter, und den *pauper post festum*, den Armen als Arbeitslosen nach dem "orgiastischen Fest" des Kapitals. Vgl. Marx, 1975, II, 3, 1, S. 35.

<sup>3</sup> Boltvinik, 1995, S. 47.

Ich hoffe, in dieser kurzen Arbeit meine Position im Dialog mit Apel so darstellen zu können, daß ich danach in dieser dritten Phase angekommen sein werde.

Meine Argumentationsstrategie sieht folgendermaßen aus. In der *Einleitung* werde ich zusammengefaßt die Architektonik der Ethik (Moral) des Diskurses darstellen und die Schwierigkeiten der Begründung und Anwendung einer Grundnorm aufzeigen, wie sie seit Kant aus dem ursprünglichen Bruch zwischen einer materialen Ethik des menschlichen Lebens, die man nicht für relevant hält, und einer formalen Moral resultieren.

Danach reformuliere ich in § 1 die Bedeutung materialer Ethik, indem ich zeige, daß es möglich ist, die *Universalität* eines materialen Kriteriums, Prinzips oder Imperativs zu definieren, wie das auf verschiedene Arten von unterschiedlichen materialen Ethiken getan wird, wenn auch häufig in reduzierter Form. Man muß sich jedoch bewußt sein, daß dies zwar ein *notwendiges, aber kein zureichendes* Moment ist.

In § 2 reinterpretiere ich die Bedeutung formaler Moral, die meiner Meinung nach in die prozedurale Dimension der "Anwendung"<sup>4</sup> des materialen Prinzips gehört. Sie stellt damit die traditionelle Problematik der Fragestellung vollständig auf den Kopf. Auch die formale Moral darf nur als *notwendiges, nicht aber als zureichendes* Moment betrachtet werden. Damit, würde ich sagen, ist ein grundlegender Schritt im Dialog eingeleitet.

In § 3 versuche ich die prozedurale Intention des Pragmatismus von Peirce zu integrieren, welche die Diskursethik an die erste Stelle der Darstellung ihrer Architektonik gesetzt hat, die aber nun, diachronisch gesehen, als Insitutionalisierung des Wohlstands erscheint.

In § 4 bestimme ich zuerst den transzendentalen Ort des historischen Bewußtseins der führenden Handlungsträger der Unterdrückten und/oder Ausgeschlossenen, und, im Anschluß daran, der "großen Kritiken" an dem bestehenden ethischen System. Ich tue dies, indem ich die Notwendigkeit sachverhaltsbezogener, wissenschaftlicher Vermittlungen aufzeige, wie sie auf verschiedenste Weise von diese Kritiken ausgeführt werden<sup>5</sup>. Unter diesen - unter anderem von Freud, Nietzsche, Foucault, Hinkelammert und vielen anderen - vorgetragenen Kritiken räume ich der Auffassung von Marx aufgrund ihrer deutlichen Hervorhebung des material-ökonomischen Moments als "inhaltlicher" Bestimmung aller Ethik und der Auffassung von Levinas aufgrund ihrer Kritik an Ethik und Moral an sich grundlegende Bedeutung ein.

In § 5 will ich erstmalig das fallibilistische Denken von Apel bejahenderweise integrieren. Ich versuche den Sinn des Entstehens einer neuen intersubjektiven Kon-

---

<sup>4</sup> Wir werden zeigen, daß dieser Begriff der "Anwendung" seine Bedeutung verändern muß.

<sup>5</sup> Ich antworte damit auf die Kritik von Türcke in São Leopoldo. Siehe Türcke, 1994.

sensualität in der *unterdrückten* und *ausgeschlossenen* Mehrheit<sup>6</sup> aufzuzeigen. Während die Unterdrückung durch die Mehrheit der materialen Systeme gerechtfertigt wird, die so als "hegemoniale" Systeme erscheinen, vollzieht sich der Ausschuß in den auf formale Gleichheit zielenden "hegemonialen" Verfahren. Damit wird der Sinn einer *anti-hegemonialen* Intersubjektivität von Unterdrückten und/oder Ausgeschlossenen gegenüber der hegemonialen Intersubjektivität deutlich greifbar. Wir subsumieren und integrieren das "demokratische Prinzip" auf diese Weise kritisch in die Veränderungsprozesse, welche sich *im Normalfall* als Veränderungen aufgrund von neuen Mehrheiten, von Volksbewegungen, von friedlichen Reformbewegungen oder *im Ausnahmefall* - der wirklich eine Ausnahme ist, wenige Male im Laufe der Jahrhunderte, aber immer möglich - als Revolutionen vollziehen. Das ist das Thema der künftig geltenden "Institutionalität" und der durch Konsens bestätigten neuen Intersubjektivität. Ich habe damit die Intention der Diskursethik nicht negiert, aber ich habe sie einer weit komplexeren, durchaus materialen, realistischeren und darüber hinaus kritischen Architektonik subsumiert. Ich glaube, daß ich auf diese Weise zeigen kann, daß die Befreiungsethik nicht anarchistisch ist, sondern auch reformistisch und nicht notwendig revolutionär<sup>7</sup>. Diese Ebene wird als die Ebene der "kritischen formalen Moral" bezeichnet.

In § 6 läßt sich nun der ethisch-materiale und moralisch-formale Prozeß der Konsensfindung der Befreiung im eigentlichen Sinne verständlich machen, der das hegemoniale System, den Herrschenden oder Ausschließenden, de-konstruiert, um die nötigen "kritischen Veränderungen" zu rekonstruieren oder die "neue Ordnung" zu konstruieren, die unter diesen Ausnahmebedingungen nicht rekonstruiert werden kann. Es geht um die Möglichkeit der Befreiung an den unterschiedlichsten "Fronten"<sup>8</sup> von  $\Pi$ -kologie, Feminismus, Politik, Ökonomie, Pädagogik, Rasse, etc. Alle diese "Veränderungen" oder "Konstruktionen" der "neuen Ordnung" müssen mit dem Prinzip der Konsensualität, der Institutionalisierung von Argumentation etc. rechnen, mit eben den formalen Prinzipien, die das alte, aber nicht wertlose Prinzip der Phronesis, des abwägenden Urteils, in sich aufheben, das im individuellen Bereich seine Gültigkeit behält.

---

<sup>6</sup> Häufig wird die Meinung geäußert, daß die Unterdrückten eine Minderheit sind. Wir wollen mit Nachdruck darauf bestehen, daß sie die Mehrheit sind, was aber nicht heißt, daß es nicht auch unterdrückte Minderheiten gibt, wie zum Beispiel Sinti und Roma, und daß sich Minderheiten oftmals als Mehrheit aufführen.

<sup>7</sup> Nochmals neu und abschließend möchte ich wiederholen, daß die Befreiungsethik von den Unterdrückten und/oder Ausgeschlossenen in normalen Zeiten und in Ausnahmesituationen ausgeht, und nicht von der Ausnahmesituation selbst. Auch wenn sie sich reformistisch oder meliorisierend zeigt, macht die Befreiungsethik einen zumindest teilweise gesellschaftsverändernden Vorschlag, der aber immer kritisch ist.

<sup>8</sup> Die von Walzer sogenannten "Sphären" der Gerechtigkeit (Walzer, 1983) werden jetzt in die "Fronten" des "Kampfes um Anerkennung" transformiert, der radikaler ist, als Honneth dies annimmt (Honneth, 1992).



Aus Platzgründen wird dieser kurze Vortrag nur einige notwendige Thesen entwickeln können, ohne die Thematik erschöpfend zu behandeln. Eine detailliertere Analyse dieser Architektonik wird in den entsprechenden Kapiteln meines Buches zur *Befreiungsethik* in der gegenwärtigen Epoche weltweiter Marginalisierung ausgeführt, an dem ich zur Zeit schreibe.

### Einleitung: Die formale Architektonik der Diskursethik

Für die Architektonik der Diskursethik kann, auch wenn sie selbst dies so nicht sieht, als Schlüsselkriterium die Frage nach der Anwendung der Grundnorm der prozeduralen Moral<sup>9</sup> gelten, allerdings in einem anderen Sinne als bei Aristoteles oder Kant<sup>10</sup>. Diese erzwungene und doch unmögliche "Landung" ist aber das Ergebnis der Mißachtung des "Bodens" bei einem zweideutigen "Flug". Die Unangemessenheit der "Mißachtung" bestimmt die Unmöglichkeit der "Landung". Das heißt, die Architektonik beginnt damit, daß sie den ethischen Sinn für die *Materialität* des Lebens der menschlichen Welt von Anfang an nicht bewahrt und nur die universalen Bedingungen der Möglichkeit der Geltung moralischer Entscheidungen, Normen oder Maximen betrachtet, die sie an das Konkrete anpaßt. Das Empirische, Historische, Materiale wird nicht verneint, es wird schlicht übergangen und hat deshalb keinerlei Bedeutung für den Beweis der Geltung rationaler Universalität in der formal intersubjektiven Konsensualität. Die Frage nach der "Geltung" besitzt absolute Priorität vor der Frage nach dem "Inhalt", vor jeder Ethik des "Guten".

Die Diskursethik zielt daher nicht, wie Kant, darauf ab, eine materiale Ethik zu begründen. Diese Aufgabe wird als unnötig oder unmöglich erklärt. Stattdessen spielt sich die ganze Problematik philosophischer Ethik auf der Ebene der formalen Moral ab, welche die Bedeutung der genannten Ebene der "Inhalte", des Materialen, des *guten Lebens* oder des *Guten* nicht einholt. Vielleicht ist dies deshalb so, weil der Tod, der einem in der Lebenswirklichkeit von Mali, Haiti oder Bangladesch, in der Armut oder in den nicht rechtsstaatlichen Ländern der Peripherie begegnet, nicht zu den alltäglich gegenwärtigen Tatsachen in Europa oder den Vereinigten Staaten gehört? Die Frage kann in aller Klarheit mit Kant selbst gestellt werden, der schreibt: "Alle praktischen Prinzipien, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens, als Bestimmungsgrund des Willens, voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben."<sup>11</sup> Und in einem früheren Text führt er explizit aus: " Dagegen, sein Leben zu erhalten, ist Pflicht, und überdem hat jedermann dazu

---

<sup>9</sup> Wir haben bereits gezeigt, wie Apel auf der Ebene der Begründung materiale Momente wie z. B. die Erkenntnis der Würde der Person miteinbezieht, durch die er sich in gewisse Widersprüche verwickelt (Siehe Dussel, 1993c und Dussel, 1994).

<sup>10</sup> Siehe Apel, 1990, S. 24.

<sup>11</sup> Kant, Kritik der praktischen Vernunft, A 38 (Kant, 1968, Bd. VI, S. 127).

noch eine unmittelbare Neigung. Aber um deswillen hat die oft ängstliche Sorgfalt, die der größte Teil der Menschen dafür<sup>12</sup> trägt, doch keinen innern Wert, und die Maxime derselben keinen moralischen Gehalt."<sup>13</sup>

Diese Position wird in Varianten von der Diskursethik geteilt. Sie setzt drei Reduktionen voraus: 1) "Neigungen", d.h. die Leiblichkeit auf der neuro-biologischen Ebene, sind pathologisch, willkürlich und letztlich egoistisch, also partikular und nicht universal und gehen deshalb nicht in die Bestimmung der Grundnorm ein. 2) Das "gute Leben" jeder Kultur besitzt bestimmte Eigenschaften, die aber nicht rational begründet sein können. Es ist deshalb unmöglich, a) den Inhalt eines partikularen Ethos zu bestimmen und b), wenn dieses Ethos mit dem anderer Kulturen verglichen werden muß, wie dies im "Weltsystem" seit 1492 geschah, dann ist es unmöglich, einen interkulturellen Dialog mit dem Ziel einer Übereinstimmung herbeizuführen, welches der sogenannten "Güter des Lebens" das bessere sei. Dies ist so, weil es keine intrinsischen Kriterien für transkulturelle Güter gibt.<sup>14</sup> 3) Die Negation des Überlebens als materiellem Prinzip einer Ethik.<sup>15</sup>

In der Tat hat Apel später die Existenz auf der Begründungsebene A der Moral<sup>16</sup> zu definieren versucht, indem er sich fragt, wie er zum Konkreten

<sup>12</sup> Dies ist eine Engführung, die heutzutage weit erstaunlicher ist als zu Zeiten Kants, da die Mehrzahl der Menschen in einem weltweit stattfindenden Prozeß einer zum Ausschluss führenden Verarmung, wie er niemals zuvor beobachtet wurde, sich als hin und her geworfen erfährt.

<sup>13</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, I, BA 10 (Kant, 1968, Bd. VI, S. 23).

<sup>14</sup> Beide in b) genannten Argumente können zurückgewiesen werden. Die Frage lautet nicht, ob es überhaupt Kriterien für einen interkulturellen Dialog gibt oder nicht oder welches "gute Leben" das bessere ist. Es geht darum, daß jede menschliche Handlung (und darin besteht die Universalität) immer schon Apriori (das ist ein historisches, aber auch ein ontologisches A Priori) ein "gutes Leben" als ethischen Bedeutungshorizont voraussetzt, von dem her und auf den hin gehandelt werden kann und muß. Die Universalität materialer Ethik beruht auf der Nichthintergebarkeit dieser ontologischen Voraussetzung.

<sup>15</sup> Beispiele oder Argumente aus der Neuro-Biologie (Siehe Edelman, 1988, 1989, 1993; Damasio, 1994) zeigen, daß die Organisation des menschlichen Gehirns auf universale Weise dem Prinzip des Lebens antwortet. Jede Reiz-Reaktion-bedingte Klassifizierung im begrifflichen Sinne, alle vermittelnden Prozesse des Nervensystems, seiner cerebralen Basis und seiner kortikalen Verknüpfungen, die Entwicklung des Sprachzentrums, insbesondere des vom Gehirn her intersubjektiv angelegten Sprechens, die Phänomene des Bewußtseins und des Selbstbewußtseins, welche solche Akte wie Autonomie, Freiheit und Verantwortung erlauben, sind durch das universale Kriterium des Überlebens körperlicher und deshalb immer auch kultureller und ethischer Subjekte bestimmt. Deshalb sprechen wir auch von "menschlichem Leben". Die rationalen Funktionen des Gehirns wie der theoretische Gebrauch der Vernunft werden durch dieses Prinzip des Überlebens bestimmt. Das mindert die formale intersubjektive Funktion argumentativer Konsensualität als Mittel zur Bestimmung gemeinsamer Werte nicht, sondern erweitert sie beispielhaft. Die formale Gültigkeit ist mit dem "Gutsein" des Überlebens von Subjekten nicht unvereinbar. Vielmehr schließt das Überleben sie in seiner Materialität als formale Vermittlung ein.

<sup>16</sup> In diesem Vortrag wollen wir das Begründungsthema nicht entfalten. Wir haben gezeigt (Dussel, 1993c; Dussel, 1994), daß die formale Begründung von Apel materiale Momente wie die Anerkennung der argumentierenden Anderen als "Personen mit gleicher Würde" einschließt, was aber einen gewissen Widerspruch bedeutet.

"hinabsteigen" könne: "Schon bei der Letztbegründung des Prinzips der Ethik muß (eigentlich) nicht nur die in der kontrafaktischen Antizipation der idealen Kommunikationsverhältnisse anerkannte Grundnorm der konsensualen Normenbegründung berücksichtigt werden, sondern auch zugleich die Grundnorm der geschichtsbezogenen Verantwortung - ja der Sorge - für die Erhaltung der natürlichen Lebensbedingungen und der geschichtlich-kulturellen Errungenschaften der jetzt faktisch existierenden realen Kommunikationsgemeinschaft."<sup>17</sup> In der Absicht, diese Anwendung zur Bewahrung "der natürlichen Lebensbedingungen und der geschichtlich-kulturellen Errungenschaften" konkret zu machen, bekräftigt er ein anderes Mal: "Insofern habe ich auch das Motiv, das mich zu einer Unterscheidung zwischen dem Begründungsteil A und dem Begründungsteil B der Diskursethik bewogen hat, noch nicht völlig verdeutlicht."<sup>18</sup> Dies ist so, weil "eben die Anwendungsbedingungen einer Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft noch keineswegs gegeben"<sup>19</sup> sind. Das heißt, wenn die situativen und kontingenten<sup>20</sup> Bedingungen nicht gegeben sind, daß nämlich irgendeiner unter allen möglichen Betroffenen nicht seinen Interessen<sup>21</sup> gemäß partizipieren kann, dann ist es notwendig, sich einer "Verantwortungsethik" im Weberischen Sinne zu bedienen, um die genannten Bedingungen<sup>22</sup> der Gleichheit und Symmetrie zu schaffen.

An dieser Stelle ist die Reaktion von Franz Hinkelammert einzuordnen, der darauf hinweist, daß die Artikulation materialetischer Normen in der Diskursethik ungenügend ist. Er schreibt: "Daher gilt eine Norm nur soweit, wie sie anwendbar ist, und sie ist anwendbar, *soweit man damit leben kann*. Dies streitet keineswegs die Gültigkeit der Norm als Ausgangspunkt ab, wohl aber betrifft es die Entscheidung, sie anzuwenden. Eine Norm allerdings, mit der man unter keinen Umständen leben kann, wäre *a priori* ungültig. Dies würde zum Beispiel für die universale Entscheidung zum kollektiven Selbstmord gelten."<sup>23</sup> Die Reproduktion und das Wachstum menschlichen

---

<sup>17</sup> Apel, 1990, S. 27.

<sup>18</sup> Apel, 1990, S. 32.

<sup>19</sup> Apel, 1990, S. 39. Dies ist nach Apel so, "weil die Anwendungsbedingungen der Diskursethik geschichtlich noch nicht realisiert sind" (Apel, 1990, S. 40). "Die Anwendung des Prinzips der Diskursethik - z.B. die Praktizierung einer diskursiv-konsensualen Konfliktregelung, die von der Anwendung strategischer Verhandlungsrationalität strikt getrennt wäre - läßt sich nur da - approximativ - verwirklichen, wo die lokalen Verhältnisse der Sittlichkeit und das Recht dies von sich aus ermöglichen." (Apel, 1990 S. 40) Die Formel wiederholt sich häufig. Die Anwendung ist unmöglich, weil die Bedingungen nicht gegeben sind.

<sup>20</sup> Siehe Apel, 1985, S. 261.

<sup>21</sup> In der Dritten Welt wird die Bedingung des Überlebens der möglichen Teilnehmer realer Kommunikationsgemeinschaft aufgrund der Armut häufig nicht erfüllt.

<sup>22</sup> Siehe zu dieser Problematik meinen Artikel: Dussel, 1994, S. 147-152.

<sup>23</sup> Hinkelammert, 1994, S. 137.

Lebens ist das primäre, theoretische und praktische Kriterium von Wahrheit, die absolute Bedingung der Möglichkeit der Existenz nicht nur für die Argumentationssubjekte an sich, sondern auch für die begrifflichen und sprachlichen Prozesse.

Seyla Benhabib äußert annähernd dieselbe Art von Kritik, daß nämlich das Habermassche Prinzip "U" diejenigen, die von Rechts wegen Teilnehmer an einer Argumentation sind, als "Betroffene aus Interesse" definiert. "The interests that participants in a discourse bring with them to the argumentation situation are ones that they already have as actors in the life-world [...]. If, however, participants in discourse bring with them their own interpretation of their own interests, then the question immediately suggests itself: given that the satisfaction of the interests of *each* is to be viewed as a legitimate and reasonable *criterion* in establishing the universality of the norm, then is it no the case that universality can only result when a corresponding compatibility or even harmony of interests *really exists* in the lifeworld?"<sup>24</sup> Die formale Moral setzt immer eine materiale Ethik<sup>25</sup> voraus, welche sie durch ihr universales und konkretes Wahrheitskriterium bestimmt, nicht nur *in dem Sinne, in dem es irgendetwas gibt, über das argumentiert wird*, sondern auch letztlich in dem Sinne, daß sich die Geltung der "Zustimmung" von einem Problemhorizont her, auf einer bestimmten Basis und *an* einem konkreten "Inhalt" entscheidet, dessen Eigengesetzlichkeit in seinen Kriterien, Prinzipien und Maximen vom Wissen zu respektieren ist.

(Aus dem Spanischen von Peter Penner)

---

<sup>24</sup> Benhabib 1986, S. 310 f.

<sup>25</sup> Diese Voraussetzung gilt zumindest implizit kulturell, historisch und unvermeidlich auch ontologisch, wie wir sehen werden.

## § 1. Der materiale Gesichtspunkt der Ethik. Gibt es ein universelles materiales Prinzip?

In anderen Momenten des Dialogs haben wir von der Notwendigkeit einer "transzendentalen Ökonomik" als Korrelat einer "transzendentalen Pragmatik" gesprochen<sup>26</sup>. Damit wollten wir darauf hinweisen, daß das Formale (die Pragmatik) sich im Materialen (ein entscheidendes Beispiel, daß ich vorausschickte war die Ökonomik) artikulieren mußte, und daß dieses materiale Niveau ontologische Bedingung oder die des Über-Lebens hinsichtlich der Pragmatik war (so wie diese, die formale Bedingung jener war). Genauso half uns Karl Marx, in der Pragmatik die fehlende Beachtung der materialen Bedingungen (des "Inhalts") der argumentierenden Subjekte aufzudecken. Jetzt können wir die Dinge präziser formulieren.

Im Ergebnis könnte unsere These so lauten: Der Gesichtspunkt des "Inhalts" der Ethik<sup>27</sup>, abstrakt betrachtet, hat eine eigene Universalität und bestimmt immer *material* alle Niveaus der formalen Moral. Der "formale" Aspekt der Moral, das Richtige, das Niveau der universellen intersubjektiven Gültigkeit, abstrakt betrachtet, bestimmt seinerseits formal alle Niveaus der materialen Ethik. Es handelt sich um eine gegenseitige, konstituierende und immer präsente Ko-Bestimmung *mit unterschiedlichem Sinn* (einmal ist sie "material", ein anderes "formal", im Ergebnis eine reale Einheit herbeiführend: das gültige Gut oder das gute Gültige). Das ist eine grundlegende These der Befreiungsethik, weil<sup>28</sup> man so die "Armut", die Beherrschung der Frau in ihrer Leiblichkeit, der nicht-weißen diskriminierten Rassen, usw., ethisch von einem materialen Kriterium aus interpretieren kann, welches immer a priori in aller Kritik (negativer Kritik, die von einem "Fehlen von" materialer Verwirklichung der Subjekte ausgeht, das heißt vom Unglück, vom Leiden...) schon vorausgesetzt ist.

Der materiale Aspekt der Ethik (wie Kant ihn im oben zitierten Text ausweist, ohne aber seine Bedeutung zu entdecken) handelt in letzter Instanz von der Reproduktion und der Steigerung des menschlichen Lebens<sup>29</sup>. Deshalb werden wir nicht nur

---

<sup>26</sup> Siehe Dussel, 1993.

<sup>27</sup> Es handelt sich objektiv um das Gute (el bien, good) (und um die ökonomischen Güter ebenfalls), subjektiv um das Glück, intersubjektiv um das Gemeinwohl (als Synthese) der Lebensgemeinschaft (als Subjekte), einschätzend um die Werte (die Stellung eines Mittels als Vermittlung für die Bewahrung und die Steigerung des Lebens), usw. Wenn wir von "Leben" sprechen, ist darunter in diesem Beitrag immer das menschliche Leben zu verstehen, als kulturelles, institutionelles (familiäres, politisches, usw.) usw.. Damit verlassen wir endgültig das "transzendente" Niveau und begeben uns auf ein grundlegend praktisches, das sich das Materiale von seinem Ausgangspunkt an aneignet.

<sup>28</sup> Das Thema wird im § 4 diskutiert.

<sup>29</sup> Heidegger, Nietzsche kommentierend, weist darauf hin, daß "der Wert die Bedingung für die Steigerung des Lebens ist (Heidegger, 1961, I, S. 488); vgl. auch (F. Nietzsche, Der Wille zur Macht, A 175; in Heidegger, 1961, II, S. 101 ff.) Für Nietzsche ist das Leben "Wille zur Macht" und deshalb Beherrschung. Für das einfache lateinamerikanische Volk ist das "Leben" nachdrücklich ein Trieb extremer ethischer Positivität. In diesem Sinn hat die Vermittlung Wert, als aktuelle Möglichkeit für das Leben. Es ist offensichtlich, daß es keine Werte ohne kulturelle Intersubjektivität gibt, weshalb selbige

von "Leben" sprechen, sondern von "Über-Leben"<sup>30</sup>. Das materiale Prinzip der Ethik, das das Kriterium des Über-Lebens erfüllt, könnte man auf die folgende Weise ausdrücken: Wer (ethisch) handelt, hat schon in actu die Forderungen des möglichen menschlichen Über-Lebens in einem konkreten guten Leben (Glück, Werte, Seinsverständnis, alles auf die Kultur bezogen) anerkannt, das er mit all jenen teilt, die mit einem Anspruch auf Universalität Teil der wirklichen, historischen Lebensgemeinschaft sind, die ko-solidarisch mit der Menschheit als solcher<sup>31</sup> ist.

Ohne mich auf die Neuaristoteliker (auf beiden Seiten des Atlantiks) zu stützen oder mich von ihnen inspirieren zu lassen, möchte ich jedoch daran erinnern, daß die Eudaimonia des Aristoteles nicht das "Ende" einer instrumentellen Weberianischen Vernunft war, sondern vielmehr ein Telos<sup>32</sup>, und wie es Heidegger ausdrückte, ein "Seinsverständnis als Sein-können"<sup>33</sup>. In jedem Fall setzt dasselbe ontologische "Seinsverständnis" einen Zugang zur Wirklichkeit voraus, den wir einen "ethisch originären Grund" (präontologischen Grund) nennen werden. Diese Thematik muß ver-dientermaßen überdacht werden.<sup>34</sup>

Ich möchte mich jetzt auf die Utilitaristen beziehen, die von Moore bis Rawls kritisiert worden sind. Besagte Position hat ihre Ursprünge in der empiristischen Tradition - dank derer Kant aus dem rationalistischen Traum erwachte -, die die Lust oder das Glück als ausschließliches Moment (in dieser Reduktion liegt ihr Fehler) des materialen Prinzips der Ethik faßte, so wie es schon John Locke in seinem "An Essay concerning Human Understanding" ausdrückte: "Good and evil ... are nothing but

---

einen wesentlichen Teil des Inhalts der historisch-konkreten Sittlichkeit darstellen.

<sup>30</sup> Das "Über-" indiziert erstens das Leben von den höheren Funktionen des Verstandes aus (als konzeptuelle Kategorisierung, Bewußtsein, sprachliche Kompetenz, Selbstbewußtsein, Autonomie, usw.); zweitens bedeutet es Steigerung, Entwicklung, neue Prozesse der kulturellen, politischen und ethischen Innovation oder Erfindung. "Über-Leben" ist Bewahrung und Schaffung neuer Instanzen des menschlichen Lebens.

<sup>31</sup> Wir haben den Wortlaut des moralischen Durchführungsprinzips der Diskursethik in eine mögliche Formulierung des ethisch materialen Prinzips umgewandelt (Siehe Apel, 1986, S. 161).

<sup>32</sup> "... daß das Glück zu dem gehört, was höchsten Preises würdig und vollkommen ist. Dies ist auch deshalb richtig, weil das Glück eine Grundegebenheit darstellt, denn auf das Glück richten wir alle all unser sonstiges Tun. Was aber Grundegebenheit ist und Ursache der Güter, dem erkennen wir höchsten Preis und göttlichen Rang zu." (Nikomachische Ethik I, 12; 1102 a 1-4). Siehe mein Buch, Dussel, 1973 b, S. 32 ff.

<sup>33</sup> Siehe: Das Verständnis (com-prension) als Sein-können" (in meinem Buch, Dussel, 1973, I, S. 47 ff., wo wir vor mehr als zwanzig Jahren die These von Volpi über Heidegger vorwegnahmen.

<sup>34</sup> Die Diskursethik hat kein reflektiertes Bewußtsein über ihre europäischen Voraussetzungen ihres historischen "Seinsverständnisses". Wie wir später sehen werden, gibt das höchstmögliche Maß der Kritik (wegen der Unterschiedlichkeit der kulturellen Welt, des Natürlichen und Subjektiven) die Möglichkeit der "Entfernung" von der "Lebenswelt", fordert aber auch gleichermaßen ein Bewußtsein zu haben über den Eurozentrismus (den Ethnozentrismus des Welt-Systems seit 1492), was nicht explizit vorgezogen wurde.

pleasure or pain, or that which occasions or procures pleasure or pain to us".<sup>35</sup>

Der Utilitarismus Jeremy Benthams, in vielen Aspekten naiv, definiert in gleicher Weise das Kriterium für die Ethik: "[... The] fundamental axiom [is:] it is the greatest happiness of the greatest number that is the measure of right and wrong"<sup>36</sup>

Seinerseits legt John Stuart Mill dar: "The creed which accepts as the foundation of morals *utilities* or the *greatest happiness principle* holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness"<sup>37</sup>.

Die "Lust" (als reine Empfindung) oder das "Glück" (als "background feeling"<sup>38</sup>) weisen gewissermaßen auf einen subjektiven Gesichtspunkt des "Inhalts" der Ethik hin, - deren Konflikte, Widersprüche oder Ausnahmen bei der "Anwendung" des formalen Prinzips behandelt werden müssen -, aber sie sind nicht der einzige Aspekt der gesamten materialen Ethik.

Tatsächlich rufen uns alle materialen Ethiken<sup>39</sup> die präontologische Bedingung der Möglichkeit als Notwendigkeit von Reproduktion und Steigerung des menschlichen Lebens als "*Über-Leben*" jedes menschlichen Aktes, in Erinnerung. Eine Grundlegung dieses materialen Prinzips kann auch gegen den Skeptiker<sup>40</sup> (der sich wieder gegenwärtig machen wird<sup>41</sup>) in ähnlichen Termini argumentieren, wie denen

---

<sup>35</sup> Erstes Buch, Kap. 28, § 5, in Locke, 1975. In einem anderen Text sagt er: "Things are good or evil, only in reference to pleasure or pain" (Ebd., II, Kap. 20, § 2).

<sup>36</sup> Bentham, 1948, Fragment, Preface, S. 3.

<sup>37</sup> Utilitarianism, 2, (J. S. Mill, 1957, S. 10).

<sup>38</sup> A. Damasio schreibt: "I call background feeling because it originates in background body states rather than in emotional states [...] The feeling of life itself, the sens of being" (Damasio, 1994, S.150).

<sup>39</sup> Heute sind es die, die der Geschichte Bedeutung verleihen, um den ethischen Sinn wiederzuentdecken, wie in den Fällen von MacIntyre (1981 und 1988) oder Taylor (1975, 1989 und 1992); die, die mit Walzer (1983) einige Sphären der Gerechtigkeit beschreiben; oder die früheren Wertethiken, wie die eines Schellers (1954); die der Sittlichkeit von Hegel; usw. Jedoch die hier genannten haben nicht das, was wir "kritischen" Sinn nennen werden, vielleicht mit Ausnahme von Walzer, obwohl dieser nicht in genügendem Maße das formale Durchführungsniveau integriert. Von einem kritischen Standpunkt aus gesehen (Siehe § 4 weiter unten) gibt es Ethiken, die diese mit einem ganzen Kategoriensystem über die intersubjektiv-kommunitäre Materialität der Leiblichkeit der entfremdenden Produktion und Akkumulation von der Beziehung lebendige Arbeit/Wert her entwickeln, wie die von Marx.

<sup>40</sup> Es ist gut, nicht zu vergessen, daß die Diskursethik den materialen Ethiken skeptisch gegenüber steht und diese sich gefordert sehen, besagten Skeptizismus aus den gleichen Gründen zu widerlegen, aus denen der pragmatische Rationalist den Skeptiker gegenüber der Pragmatik widerlegt.

<sup>41</sup> Siehe weiter unten § 4. Levinas macht auf diese Rückkehr aufmerksam, aber heute wissen wir, daß wenn dies geschehen würde, der Skeptizismus als ein neuer auftritt, der angesichts des gültigen Systems entsteht, das alles "hegemonisches" oder System der "Herrschaft" *angesehen* wird, - dies ist der Skeptizismus der Kritiker der *beherrschenden* Vernunft, die diese aber manchmal mit der Vernunft als *solcher überhaupt* verwechseln -. Andererseits verfügen die Antiskeptiker nicht immer über das unterscheidende Kriterium zwischen beiden Skeptizismen und deshalb können sie einem akritischen oder der

der Beweisführung, die die Diskursethik mittels des performativen Selbstwiderspruchs realisiert: Jeder, der handelt, tut es um der Bewahrung und Steigerung des menschlichen Lebens willen, konkret wegen einem "Gut"<sup>42</sup>, andernfalls muß er sich sterben lassen (und selbst der, der sich sterben läßt, widerspricht sich performativ<sup>43</sup>, wenn er das Motiv seines Suizids zu erklären versucht). Aber vor allem muß er gegen den Zyniker argumentieren, der seinerseits zugunsten des Todes derer, die "zu viel" sind, argumentiert, derer die sich nicht zu verteidigen wissen oder es nicht können (wie es F. Hayek bezüglich des Marktes und der Konkurrenz ausdrückt). Das Problem wird sein, die Position des Selbstmörders zu zeigen und wie es nicht möglich ist, zu wählen. Der, der zu sterben wählt, wählt in absoluter Weise, nicht mehr zu wählen. In jedem Fall sind diese materialen Aspekte *notwendig*, aber nicht ausreichend. Und deshalb müssen wir den materialen Aspekt der Ethik subsummieren. Man darf sie nicht einfach ignorieren, weil man sonst nicht mit dem Kriterium des Über-Lebens rechnen kann, das aber grundlegend bezüglich jedes anderen formalen Kriteriums, Prinzips, Norm, Entscheidung, Institution, Argumentation usw. ist.

Ohne in Darwinismus oder naiven Materialismus zu verfallen, kann man außerdem als Beispiel festhalten, daß die aktuelle Neurobiologie uns neue Argumente gibt. Das Gehirn ist das Organ, das, wie ich schon sagte, mit seinen höheren Geistesfunktionen das Über-Leben durch eine Ordnung aller Vermittlungen steuert, insofern diese eingeschätzt werden, das heißt, insofern sie als "Möglichkeiten" für die Reproduktion und die Steigerung des menschlichen Lebens gesetzt sind. Damit sprechen wir vom ethisch-materialen Grundprinzip: "The brain areas responsible for concept formation contains structures that categorize, discriminate, and recombine the various brain activities occurring in different kinds of global mappings [...] Given its connections to the basal ganglia and the limbic system, including the hippocampus, the frontal cortex also establishes relation subserving the categorization of value and sensory experience themselves. In this way, conceptual memories are affected by values - an important characteristic in enhancing survival".<sup>44</sup>

---

zynischen Vernunft zuzuordnenden Rationalismus verfallen.

<sup>42</sup> Dieses Argument wird natürlich auf die Diskursethik angewandt, die in einen performativen Widerspruch verfallen würde, wenn sie nicht anerkennen würde, daß sie auch aus ethischen, materialen, biographischen und (europäischen) historisch-kulturellen Motiven (Gründen für ein "Gut", das, obgleich es nicht mehr "das Ideal eines rationalen Lebens", doch schon ein materialer Inhalt ist) argumentiert.

<sup>43</sup> Etwas tun heißt, den Tod aufschieben; ist leben; ist die "Unmöglichkeit bekräftigen, das Sterben zu wählen". Den Tod kann man nicht erwählen, weil er nicht etwas ist, das sich erwählen läßt, sondern ein absolutes Aufhören zu wählen ist. Der Suizid ist keine Seinsweise (das "Sein für den Tod" Heideggers), sondern die Weise, auf die man einfach aufhört zu sein.

<sup>44</sup> Edelmann, 1992, S. 109-110. Xavier Zubiri ist vielleicht der einzige Philosoph, der seit den 50er Jahren das Problem des Gehirns in einer neuen materialen Theorie des Wissens, der fühlenden Intelligenz oder der intelligenten Sinne, von seiner neurobiologischen Basis aus einzuordnen wußte (Siehe Zubiri, 1981 und 1992). "Der Mensch hat durch das Gehirn eine intellektuelle Öffnung zum Reiz als Wirklichkeit [...] Die Gehirntätigkeit und das Intellektuelle konstituieren ein und dieselbe



Es handelt sich, wie ich schon feststellte, um die Reproduktion und die Steigerung des menschlichen Lebens nach seinen grundlegenden Bedürfnissen, die als ökonomische, kulturelle, politische, religiöse, ethische Erfordernisse artikuliert sind. Das "Über-" des "Über-Lebens" verweist auf die Ausübung der *höheren Geistesfunktionen* des Gehirns (als Wiederholung: Konzeptualisierung, sprachliche Kompetenz, Selbstbewußtsein, Autonomie usw.), auf die Erfüllung der Erfordernisse der kulturellen, religiösen, ästhetischen und ethischen Werte einer gegebenen Kultur. Dies alles in einem gemeinschaftlichen (der "Lebensgemeinschaft", von der ich in anderen Arbeiten gesprochen habe)<sup>45</sup>, intersubjektiven historischen Gesichtskreis.

Aufgrund all dessen können wir festhalten, daß das Kriterium des Über-Lebens und das materiale Prinzip der Ethik ("Wer handelt...") strikt universell ist, gültig für jede Handlung jedes ethischen Subjekts und in Ansehung des Wohls (des Über-Lebens oder der Reproduktion und Steigerung des menschlichen Lebens) letztendlich der gesamten Menschheit.

Die Einwände sind verschiedener Natur. Zum Beispiel, niemand kann konkret die bestimmenden Komponenten seines eigenen "Wohls" in erschöpfender Weise<sup>46</sup> aufzeigen; es ist schwierig, heute und hier zu entscheiden, welcher Typ des historischen und kulturellen "guten Lebens" der beste ist; nicht immer finden sich interne Kriterien der Sittlichkeit, die es erlauben interkulturelle Dialoge durchzuführen usw.<sup>47</sup>. Außerdem gibt es Personen, die das Leben opfern (zum Beispiel die Helden), was beweisen würde, daß das Über-Leben nicht das erste Prinzip wäre. Auf all dies

---

Aktivität" (Ders. 1986, S. 525). Mit dem Thema hat sich unter anderem auch Searle, 1984 und 1994, philosophisch beschäftigt.

<sup>45</sup> Das mittelalterliche Denken wußte dies sehr gut und es wäre nicht notwendig hier auf Marx zurückzugreifen, um dies zu beweisen. Tatsächlich wurde gesagt: "Es ist unmöglich, daß ein menschliches Wesen sein Wohl verwirklichen könnte, wenn dieses Projekt nicht mit dem Allgemeinwohl zusammenstimmen würde (*bene proportionatus bono comuni*)" (Thomas von Aquino, I-II, Kap. 92, A. 1, ad. 3). Oder: "Man sollte nicht aufhören zu bedenken, daß das Allgemeinwohl (*bonum commune*) nach angemessenem Verständnis dem lediglich eigenen Wohl vorzuziehen ist, schon weil jeder Körperteil sich aus Instinkt nach dem Wohl des Ganzen ordnet (*bonum totius*)" (Derselbe, *De perfectionis vitae spiritualis*, VIII, N. 634). Dieser "Instinkt" muß sich nun von der Neurobiologie her neu konstituieren als einschätzende Emotivität des limbischen Systems und Basis des Gehirns, die sich entsprechend dem Überleben ordnet. Es ist eine "Gemeinschaft der menschlichen Lebenden", der Intersubjektivität des (materialen) "Inhalts", die sich korrelativ zur Intersubjektivität der formalen Gültigkeit verhält.

<sup>46</sup> Das verfiht zum Beispiel Sartre, 1960, als die Unmöglichkeit, konkret und erschöpfend den Gesichtskreis der Totalität des Seins in der Welt zu analysieren, und sei es mit den Methoden der Psychoanalyse. Siehe Dussel, 1973, I, S. 50 und 57.

<sup>47</sup> Einige formale Moraltheorien zählen dies Einwände auf, ohne darüber Rechnung abzugeben, daß das eigene ethische postkonventionelle Bewußtsein (Kohlberg) immer ein kulturelles Resultat ist. Nur im Fall, daß man den Eurozentrismus explizit kritisieren würde, kann man ein von "Konventionalismen" freies Bewußtsein {Gewissen} haben. Außerdem, wie wir sehen werden, stellt sich das kritische antiehegemonische Bewußtsein (Niveau des § 4) gegen die "Universalität", die von einer ethisch autonomen, aber gültigen und herrschenden Individualität ausgeübt wird. Das wäre dem Niveau 6 von Kohlberg nachgeordnet - zum Beispiel-. Das heißt, der Versuch einer "postkonventionellen" Ethik fällt zurück auf einen "zeitgenössischen europäischen Konventionalismus".

antworten wir, daß erstens dieses Prinzip *grundlegend* und *notwendig* ist, aber weit davon entfernt ist, *ausreichend* zu sein und deswegen andere Kriterien und Prinzipien für seine konkrete Anwendung benötigt. Andererseits ist es nicht die Frage, den "Inhalt" dieses "guten Lebens" (oder des besten) zu bestimmen, oder ob es interne<sup>48</sup> Kriterien für den externen interkulturellen Dialog besitzt oder nicht (wofür Habermas hinsichtlich der Moderne gute Gründe gegeben hat<sup>49</sup>), sondern einfach den Fakt zu bekräftigen, daß niemand handeln kann, wenn er nicht ein Gut oder ein gutes Leben im Blick hat. Es ist nicht wichtig, welches, aber es muß irgendeines sein. Und an letzter Stelle, dies ist weit entfernt vom Egoismus, da es ein materiales auch intersubjektives Prinzip ist, das einen Anspruch auf Universalität<sup>50</sup> erhebt, welcher letztlich potentiell die Ko-Solidarität mit der Menschheit erreicht (obwohl man dies einschränken kann als Egoismus, Ethnozentrismus, totalitären Nationalismus usw., und in diesem Fall setzt er sich anderen Kriterien oder mitbestimmenden Prinzipien entgegen. Dafür ist ein rationales *formales* "Vorgehen" notwendig, das Gültigkeit erreicht und die Handlung als ungültig richtet, die die bloße Partikularität vor der Universalität behauptet.) Das Moment des Inhalts der Ethik meint die Frage der praktischen *Wahrheit*; das formale Moment bezieht sich auf das moralische Thema der *Gültigkeit*. Beide Momente sind notwendig, und sie bestimmen sich wechselseitig, um eine höhere (wie wir sehen werden, doch keine vollständige) Zulänglichkeit zu erreichen.

<sup>48</sup> Das universelle Prinzip der Reproduktion und Steigerung des Lebens der Menschheit ist ein jeder Kultur "internes" Prinzip, das der Selbstkorrektur dient, wenn eine Kultur ethnozentrisch ihre Ansprüche "verabsolutiert" und andere Kulturen verneint. Das heißt, dieses Prinzip ist der Horizont, in dem *jede Kultur* (sei es die aztekische, die Bantu- oder moderne postkonventionelle Kultur) eine konkrete Weise der Verwirklichung des menschlichen Lebens ausbildet. Dies wird im 3. Kapitel der *Ethik der Befreiung*, die wir gerade erarbeiten, behandelt.

<sup>49</sup> Siehe Habermas, 1981, I, 2, 3 (I, S. 85ff.; I, S. 82ff.) in der Diskussion mit Peter Winch.

<sup>50</sup> Dieser "Anspruch auf Universalität" will darauf hinweisen, daß ein Azteke, ein Bantu oder ein moderner Mensch (mit verschiedenem Bewußtsein über die Differenzierung des Natürlichen, Subjektiven oder Sozialen [kritisch-theoretisches oder moralisches Bewußtsein], aber gleichzeitig über das "Systemische" oder als Exteriorität, woraufhin ein ägyptischer Kritiker [Kritisches praktisches Bewußtsein über das ethische Anderssein] des mittleren Reiches "kritischer" sein kann als ein moderner Mensch, der "universell" den status quo verteidigt), die ihre Existenz von einem "guten Leben" aus festlegen, diese *als gültig für die gesamte Menschheit* zu verwirklichen suchen. Es ist klar, daß man, wenn man sich tatsächlich einer anderen Kultur stellt oder es einen unauflösbaren Konflikt gibt, sich der argumentativen oder diskursiven Intersubjektivität bedienen muß, ausgehend von den eigenen Mitteln und Ressourcen (*sources* im Sinne von Taylor, 1989), da man mit anderen nicht rechnen kann. Von diesem ehrlichen und ernsthaften "Anspruch auf Universalität" jedes Ethos ausgehend als Konkretisierung des universellen Erfordernisses der Reproduktion und Steigerung des menschlichen Lebens, das gültig für jede Kultur ist, kann man zu einem interkulturellen Dialog aufbrechen (*von wo aus* man das formale Prinzip der ethischen Grundnorm der Diskursethik anwenden kann). Der Ethnozentrismus ist die Deformierung dieses ehrlichen, notwendigen "Anspruchs auf Universalität" für jedes "gute Leben" - der Dogmatismus oder Fundamentalismus ist der Weg vom "ehrlichen Anspruch auf Universalität" zur wirklich gewaltsamen Auferlegung besagten *Weltbildes* auf andere Kulturen -. In diesem letzten Fall wird der Anspruch auf Universalität nicht argumentativ bewiesen (was auch der Fall wäre, wenn dies auf dem Weg mythisch-rationaler Argumente geschehen würde), sondern man benutzt ein irrationales Mittel: die Gewalt.

Wiederholen wir nun. Das jeder Kultur interne Kriterium der Reproduktion und der Steigerung des menschlichen Lebens erlaubt es ihr, an erster Stelle selbstkritisch hinsichtlich der inneren Momente, die dieses Leben verhindern, zu sein; und an zweiter Stelle gestattet es, von der Universalität dieses Kriteriums ausgehend, einen Dialog mit jeder anderen Kultur durchzuführen (bezüglich der Gültigkeit und Ungültigkeit ihrer Art und Weise, die Reproduktion und Steigerung des menschlichen Lebens zu verwirklichen). Diese Universalität der materialen Ethik wurde von den formalistischen Moraltheorien abgelehnt und falsch dargelegt vom Utilitarismus, Kommunitarismus, Axiologien und anderen materialen Ethiken - worin genau diese kritisiert worden sind.

(Aus dem Spanischen von Birgit Gerstenberg)



## § 2. Die Funktion des formalen Moments der Moral. Die prozedurale Universalität

Das materiale Prinzip ist weder für seine eigene konkrete "Anwendung"<sup>51</sup> ausreichend noch für die Erklärung seiner Konflikte, Widersprüche und äußeren Konfrontationen mit anderen ethischen Lebenskonzepten sowie seiner Ausnahmen. Daher ist die Anwendung des konsensuellen formal-rationalen Prinzips der Intersubjektivität, die moralische Gültigkeit erlangt, *notwendig*. Aber im Gegensatz zur Diskursethik, die eine exklusiv vom einzig formal-moralischen Prinzip entwickelte Ethik zu gründen sucht, beabsichtigt die Befreiungsethik, alles von der Diskursethik Erreichte (einschließlich ihrer formalen Grundlegung<sup>52</sup> aufzunehmen, und zwar hinsichtlich des praktischen Gebrauchs des intersubjektiven Prinzips der Universalisierung (transformiertes Kantianisches Gültigkeitsprinzip), jedoch indem sie dessen Sinn verkehrt. Es handelt sich nicht darum, daß die Basisnorm auf das Historisch-Empirische anzuwenden sei, sondern darum, daß -ganz im Gegenteil- die formale Basisnorm die Funktion hat, das materiale Prinzip "anzuwenden"<sup>53</sup>. D.h., die ursprünglich adäquate Intersubjektivität erreicht die Wertigkeit einer *materialen* "Übereinkunft" insofern, als sie vom Überlebenskriterium und vom ethischen Prinzip vom Inhalt ausgeht ("Wer handelt ...").

Der formale Aspekt der Moral geht aus vom Kriterium der Intersubjektivität, der pragmatischen Basisnorm oder dem Universalitätsprinzip, das kommunikatäre/gemeinschaftliche Gültigkeit erlangt. Aber, um es nochmals zu wiederholen, jetzt verkehrt man das diesbezüglich Unterstrichene, denn es handelt sich um ein "Anwendungs"-Prinzip der materialen Norm. Die materiale Norm ist die Bedingung

<sup>51</sup> Vorerst wird die "Anwendung" in Anführungsstrichen erscheinen, weil angezeigt werden soll, daß es sich nicht um die klassische Anwendung oder die Kants oder die der Diskursethik handelt (*aplicatio*). In diesen Fällen verweist Anwendung auf eine Bewegung von oben (dem Universellen) nach unten (dem konkret Grundsätzlichen). Hingegen handelt es sich dialektisch darum, vom Teil-Abstrakten (dem Grundsatz) zum Universal-Konkreten (dem Prinzip) aufzusteigen: d.h. das Teil im Ganzen anzusiedeln. Wir müßten von einer Einordnung sprechen, indem der einzelne Grundsatz im universalen Ganzen aufsteigt: das, was ich handhaben muß als (teilweise, abstrakte, Grundsatz-) Besonderheit, die im Ganzen des Über-Lebens der Gemeinschaft, der Nation, der Menschheit (dem Universellen) angesiedelt ist. Vom Horizont, den die "Unmöglichkeit, das Sterben zu wählen" öffnet, wird intersubjektiv über die *konkrete* Art, eine Norm, eine Aktion, ein Projekt, eine Institution auszuüben, argumentiert. "Anwenden" bedeutet dann das Einordnen in ein "Ganzes" von *Möglichkeiten* für das Leben. Außerdem verbietet das Andere als Exteriorität, als andere "begrenzte" Vernunft, die traditionelle Anwendung. Dennoch lassen wir die Terminologie beiseite, um nicht zu verwirren. Diese und andere Themen werden in der *Ethik der Befreiung*, die in Ausarbeitung ist, vertieft.

<sup>52</sup> Die Befreiungsethik (in meinem in Ausarbeitung befindlichen Werk) versucht gleichfalls das materiale Prinzip der Ethik zu begründen, wie ich oben erwähnt habe, ausgehend von der "Unmöglichkeit, das Sterben zu wählen" als möglicher Wahl.

<sup>53</sup> In diesem Fall ist die pragmatische Norm (ursprünglich intersubjektiv und synthetisch, um eine akzeptable Gültigkeit zu erlangen) weder eine autonome noch dem Inhalt gegenüber gleichgültige Vermittlung, deren Funktion es ist, das material Konkrete (den Grundsatz) im material Universalen (dem "Guten") "anzuwenden" oder einzuordnen.

für die Möglichkeit des "Inhalts" der "Anwendung" der formalen Norm in der Hinsicht, daß -wenn man argumentiert- dies geschieht, weil man zu wissen versucht, *wie* man hier und heute überleben kann (darf). Die materiale Norm liefert den "Inhalt" des Übereingekommenen (letztlich eine Vermittlung zum Zweck des Überlebens der "bedürftigen" und daher teilnehmenden Subjekte) innerhalb des Horizonts, der gekennzeichnet ist durch die "Unmöglichkeit, das Sterben zu wählen".

Das von der Basisnorm oder dem moralisch-pragmatischen Prinzip der Diskursethik Geäußerte ist das Folgende: "Wer argumentiert, hat bereits in actu bezeugt (...), daß die ideellen Regeln der Argumentation normative Bedingungen der Möglichkeit der Entscheidung über Wertansprüche mit moralischer Gültigkeit in einer Kommunikationsgemeinschaft (...) *von Personen, die sich gegenseitig als gleiche anerkennen*"<sup>54</sup>, darstellen."

Das in den Analysen der Diskursethik Gewonnene müssen wir hier einordnen. Aber zugleich wird es nicht als das ewige Prinzip angenommen, es wird auch seine Funktion neu definiert<sup>55</sup> und als letztes wird die pragmatisch-formale Moral der materialen Ethik artikuliert (sogar ihre ökonomische Instanz, wie wir später sehen werden).

Hier ist hervorzuheben, daß das formale Moment der Gültigkeit (unter den lateinischen Autoren innerhalb der Thematik der *conscientia* analysiert) seit Aristoteles erfüllt war durch das "praktische Argument"<sup>56</sup>. In der Tat, das Verständnis des Guten (praktischer Horizont, der als Hauptprämisse fungiert) war der Ausgangspunkt.

Der Akt der durch die *phronesis* geleiteten praktischen Vernunft erlaubte es, das Prinzip auf die praktische Schlußfolgerung anzuwenden: auf die getroffene Entscheidung (die *hypolepsis*)<sup>57</sup>, deren Gültigkeit die praktische Argumentationskraft gab. So wie für Hegel arbeitete die praktische Vernunft (der *praktikos lógos* der Griechen) im

---

<sup>54</sup> Apel, 1986, S. 161. Für die Formulierung des Prinzips "U" bei Habermas siehe Habermas, 1983 und 1991. Gleichfalls ist die exzellente Kritik von Wellner, 1986 zu betrachten. Vgl. ferner das Werk von Rehg, 1994 und die komplette Nummer von *The Philosophical Forum*, koordiniert durch Kelly, 1989.

<sup>55</sup> Denn wenn intersubjektive Gültigkeit erlangt wird, geschieht es über dasjenige, auf das die "Übereinkunft" aller zurückfällt: den ethischen "Inhalt" als Objekt der Argumentation. Ohne "Inhalt" gibt es weder Übereinkunft noch Gültigkeit. Eine "leere" Übereinkunft kann keine Gültigkeit besitzen.

<sup>56</sup> Siehe diese ganze Debatte in meinem Buch, Dussel, 1973c.

<sup>57</sup> Für Aristoteles konnte dieser Akt der "Anwendung" des Prinzips zudem sittlich vorkommen, insofern er keine Tugend oder "Mäßigung" im Subjekt hat: "Daher auch unser Gebrauch des Wortes »sophrosyne« (Besonnenheit: weil sie uns »die sittliche Einsicht bewahrt«. Was sie bewahrt ist eben das Urteilsvermögen." Nikomachische Ethik, VI, 5; 1140b, S. 11-20).

Innern der Erlangung des "Guten". D.h. für die prä-modernen<sup>58</sup> Ethiker war das formal-rationale Moment immer integriert in der internen Konstitution des Guten oder seinem "materialen Inhalt". So wie für die aktuelle Neurobiologie besagtes "Gute" sogar erwünscht war, so war dieser Wunsch "gerechtfertigt", denn er war niemals rein irrational wie nachfolgend für die Empiriker. Die praktische Vernunft wurde in einer komplexeren und integrativeren Art analysiert (nicht so in der Moderne, besonders seit der Kantschen dualistischen Spaltung, und das ethisch-moralische Moment drückte sich mit dem formal-moralischen Moment aus. Heute, und das ist offensichtlich, können wir radikale Umgestaltungen hinsichtlich dieser Unterscheidungen vornehmen und zu einer größeren Präzisierung gelangen, jedoch nur in der Linie der organischen Einordnung und nicht der Linie der Fortsetzung reduktiver Rationalismen oder irrationaler materialer Ethiken der Nicht-Kommunizierbarkeit. Die praktische Vernunft ist jene, die den letzten Horizont (das intersubjektive "Seinsverständnis", das Materiale oder den Inhalt, das "Gute" par excellence)<sup>59</sup> entfaltet. Die theoretische Vernunft funktioniert innerhalb ihres Horizonts und scheidet nur abstrakte Systeme von größerer Präzisierung und geringerer Realität aus. Die (formal-materiale) ethisch-praktische Diskursivität muß unterschieden werden von der rein theoretischen (oder wissenschaftlichen). In diesem Punkt müßte die Diskursethik einen gewissen reduktiven Rationalismus überwinden.

### § 3. Die Prozeßhaftigkeit des Gültig-Guten. Die moral-ethische Synthese

In den zwei vorangegangenen Paragraphen haben wir synchron und *abstrakt* die materialen Aspekte der Moral betrachtet. Jetzt betrachten wir sie konkret, organisch, prozeßhaft oder *diachronisch* in einer komplexeren Einheit.

Nachdem das Gültige entsprechend der übereingekommenen Forderungen der Intersubjektivität bestimmt wurde, was die "Anwendung" des Kriteriums des Überlebens unter dem kommunitären Prinzip der materialen Ethik erlaubt, gilt es jetzt, zum Konkreten aufzusteigen und so zu entdecken, daß das Ethische schon immer prozeßhaft ist (das pragmatische Prinzip von Peirce). Zur Nahelegung des Themas sei nachfolgendes Zitat eingebracht: "Die Kategorie des Ersten ist die Idee von jenem, das so ist, wie es ist, ohne Betrachtung einer anderen Sache (...) Die Kategorie des Zweiten ist die Idee von jenem, das so ist, wie es ist als Zweites bezüglich eines Ersten, ohne Betrachtung einer anderen Sache (...) Es ist die Reaktion (...) Die Kate-

<sup>58</sup> Zum Beispiel "fällt" für Thomas "das Wohl nicht ... unter die Wahl (Möglichkeit) (ultimus finis nullo modo sub electione cadit)" (I-II, c. 13, a.3.C.), ist es doch das erste materiale Prinzip par excellence, das andererseits universal und schon immer a priori vorausgesetzt ist. Daher "wird das Ziel absolut begehrt (finis appetitur absolute)" (De Veritate, c. 24, a. 6, r.). Im Gegenteil, "alles was durch uns bewirkt, ist Möglichkeit (*possibilia*)". (Ebd., a. 5, c.) Die Anwendung des Prinzips in der Beschlußfassung ist "ein Syllogismus hinsichtlich der Durchführung (*operabilium*)" (Ebd., c. 14, a. 5, c.) am Kontingenten (*singularia contingentia*) (II-II, c 49, a. 5, c.)

<sup>59</sup> Siehe Dussel, 1973, I, S. 64.

gorie des Dritten ist die Idee von jenem, das so ist, wie es ist als Drittes<sup>60</sup> oder als Vermittlung zwischen einem Zweiten und einem Ersten<sup>61</sup>.

Die pragmatische Prozeßhaftigkeit ergibt sich hauptsächlich auf einem Niveau, das W. James *Veri-fikation* nennen würde. Uns interessiert hier ein praktischer Prozeß einer materialen Ethik der "Inhalte" (der *Liber-ation*/Befreiungs-aktion), der zugleich ein formaler und kritischer Übereinstimmungsprozeß ist, denn die Pragmatiker von Peirce oder James bis zu Mead oder Dewey werden innerhalb des Horizonts des nord-amerikanischen *common sense* bleiben.<sup>62</sup> Die Artikulierung des Gültig-Guten ergibt sich nicht immer gleichzeitig im diachronischen Prozeß.

Ein guter Ausgangspunkt könnte die Definition Habermas' über die Legitimität sein: "Legitimität bedeutet, daß der mit einer politischen (erotischen, pädagogischen etc.) Ordnung verbundene Anspruch, als richtig und gerecht anerkannt zu werden, gute Argumente für sich hat; eine legitime Ordnung verdient die Anerkennung."<sup>63</sup>

Antonio Gramsci<sup>64</sup> unterscheidet zwischen einer hegemonischen Ordnung (wenn sie ideologisch Legitimität im Sinne Habermas' hatte) und einer Herrschaftsordnung (wenn der legitime Zwang im Sinne Webers in nicht legitimen Zwang übergeht; das ist der Übergang des Niveaus § 3 zum Niveau § 4).<sup>65</sup>

Allmählich also erreicht der konkrete Inhalt eines Reproduktions- und Wachstumsprojektes des menschlichen Lebens handlungsweisend intersubjektive Gültigkeit dank der verschiedenen Argumentationsmodi in der entsprechenden realen Kommunikationsgemeinschaft. Das "Gute" konstituiert sich diachronisch, historisch und konkret. Auf der politischen Ebene des *Spätkapitalismus* (es könnte auch die Ebene des familiär-erotischen Machismus, die der elitären kulturell-pädagogischen Kultur etc. sein) ersetzt das "demokratische Prinzip" allmählich die traditionelle Behandlung der *Phronesis*. Auf jeden Fall wird es notwendig sein, daran zu erinnern, daß die Gültigkeit der Übereinkünfte (seien es Normen, Gesetze, Institutionen, Aktionen etc.) den

---

<sup>60</sup> Bereits jetzt können wir antizipieren, daß die "Praxis der Befreiung" in folgende "Tertiärität" hineingestellt sein muß: von der Welt des Lebens (Erstheit) fällt der andere und sein Befreiungsprojekt (Zweiteit), das von seiner Unterdrückung oder seinem Ausschluß einen praktischen Befreiungsprozeß ausübt, ein. Befreiung als Prozeß ist Vermittlung (Dritttheit) und sie geht über die Situation der Unterdrückung in der Welt (Erstheit), die aus der kontrafaktischen Antizipation der Utopie als Schluß (Zweiteit) heraus abgelehnt wird, hinaus.

<sup>61</sup> Peirce, 1978, 1.66. Siehe die ausgezeichnete Interpretation von Apel, 1981.

<sup>62</sup> Cornel West, 1989, unternimmt einen interessanten Versuch der Rekonstruktion des Pragmatismus.

<sup>63</sup> Habermas, 1976, S. 271.

<sup>64</sup> Siehe bei Gramsci, 1975, IV, S. 3191ff.

<sup>65</sup> In unserer in Arbeit befindlichen *Ethik der Befreiung* werden wir diesem Argument, das gänzlich im Kapitel 5 des Bandes I enthalten sein wird, größeren Raum und Präzision geben.

materialen Inhalten nahestehen. In diesem Punkt beginnt die Ökonomie (wir sprechen von *Ökonomik* nicht *Wirtschaftswissenschaften*<sup>66</sup>), ein Zentralpunkt der Debatte zu werden und als solcher eröffnet sie diesen Dialog vom materialen Inhalt her (vom ökonomisch-technologischen Inhalt des Kapitalismus, ausgehend von der kritischen Vision Marx<sup>67</sup>. Das Gültige -politisch gesehen- muß auch immer einen ökonomischen Inhalt haben, und zwar als Reproduktion und Wachstum des menschlichen Lebens als Überleben. Die Errichtung des besagten Allgemeinwohls, des intersubjektiven Gültig-Guten, ist die diachronische Wirkung eines historischen Prozesses, in dem der "Rechtsstaat" Legitimität erlangt, weil eine bestimmte Anzahl von Gütern (Lebens-, technische, ökonomische, kulturelle, ästhetische, ethische etc. Güter) effektiv oder subjektiv durch die Beteiligten eingeordnet ist. Auf diese Weise schaffen sie ein "Allgemeinwohl", das die errichtete Ordnung akzeptabel macht, das *material* (nicht nur argumentativ wie Habermas meint) die konsensuale Legitimität des herrschenden Systems begründet. Im Falle des Kapitalismus, des Projekts im Mittelalter und des Projekts in den ersten Jahrhunderten der bürgerlichen Modernität (Freiheit, Gleichheit, Eigentum für alle) konstituiert sich dieses "Allgemeinwohl" als Abstraktum, über das sich die herrschende Gültigkeit ausgleichend mit dem legitimen Wohl in der mehrheitlichen Konsensualität der Bevölkerung einer Nation, eines Staates äußert.

Der Prozeß der Errichtung eines "Rechtsstaats" gelangt an einen "klassischen" Punkt, wenn alle oder die Mehrheit die Legitimität mit ihrer Übereinkunft unterstützen.

Das Kriterium der Prozeßhaftigkeit wird eingeschlossen in die Definition des entsprechenden Prinzips: das Gültig-Gute -da es diachronisch, historisch und dialektisch ist- kann niemals sichern, daß es das immer ist. Künftig kann es demzufolge ungültig, illegitim, ungerecht werden.<sup>68</sup>

(Aus dem Spanischen von Sybille Bachmann)

---

<sup>66</sup> Siehe die Arbeit von Ulrich, 1993, wo besser hätte unterschieden werden sollen zwischen der "Ökonomik" als Philosophie (Teil einer materialen Ethik), der "ökonomischen Pragmatik" als pragmatisch-ökonomische Wissenschaft und dem im eigentlichen Sinn "ökonomischen" Niveau der effektiven Produktions-, Verteilungs- und Konsum-Materialität als Mittel des Überlebens.

<sup>67</sup> In all meinen früher in diesem Dialog präsentierten Arbeitern wiederholte ich ein um das andere Mal dieses Argument, um die Bedeutung der materialen Ethik und speziell der Position eines nicht standardisierten, sondern durch vollständige Lektüre rekonstruierten Marx aufzuzeigen. (Siehe Dussel, 1990 und 1993).

<sup>68</sup> Dies bedürfte einer weiteren Analyse, aber der geringe Platz in diesem Vortrag erfordert es, auf die schon angekündigte Ethik der Befreiung zu verweisen.



#### § 4 Der architektonische Ort der kritischen Alterität

Erst jetzt können wir damit beginnen, das Spezifikum der Ethik der Befreiung sichtbar zu machen. Obwohl ich dies wiederholt im Dialog mit der Diskursethik versucht habe, war es wohl nicht möglich, ihren spezifischen Beitrag zu verstehen. Ich glaube, ich bin darin bis jetzt gescheitert, weil ich die Entwicklungsstufen des Themas pädagogisch nicht klar exponiert hatte. Ich wiederhole, erst jetzt wird man zum Beispiel verstehen können, daß die *"Tatsache" der Armut*<sup>69</sup> im periferen Kapitalismus (in der Zeit des Spätkapitalismus des Zentrums) keine unmittelbare Tatsache ist (dies wäre in der Thematik, die in § 1 abstrakt behandelt worden ist, zu situieren). Erst jetzt, nämlich im Licht des Kriteriums und materialen Prinzips (der Überlebensgemeinschaft, der subjektiven Glückseligkeit und des objektiven Gutes, letztlich der Menschheit) kann man jene massive Tatsache entdecken, die durch die intersubjektive Gültigkeit des geltenden Systems legitimiert wird: die Mehrheit der Menschheit wird in "Armut", "Unglück", "Schmerz", Herrschaft und/oder Ausschluß gestoßen. Das utopische Projekt des geltenden (ökonomischen, politischen, erotischen etc.) Systems entdeckt sich (im Licht seiner eigenen Ansprüche auf Freiheit, Gleichheit, Eigentum für alle und anderer Mythen und Symbole ...<sup>70</sup>) in einem Widerspruch, weil die Mehrheit der Teilnehmer der Möglichkeit beraubt ist, jene Bedürfnisse zu erfüllen, die das System selbst als Rechte proklamiert hat. Von der *Positivität* des ethischen Kriteriums des Über-Lebens her (und seines entsprechenden Prinzips im Konkreten), kann nun die *Negativität* des Todes, der Hunger, das Elend, die Unterdrückung der Leiblichkeit durch die Arbeit, die Unterdrückung des Unbewußten und der Libido besonders der Frau, die Ohnmacht der Subjekte der Institutionen, die Geltung perverser Werte, der Analphabetismus etc. die richtige *ethische Bedeutung* erlangen: "Der Andere" - auf dem ich so sehr insistiert habe - erscheint jetzt als anders als die "Normalität", die in §§ 1-3 exponiert worden ist: das normale, geltende, "natürliche", legitime System erscheint jetzt als "fetischiertes Kapital" von Marx, als die ethisch perverse "Totalität" von Levinas, und daher wird sie formal und intersubjektiv ihre Gültigkeit, ihre Hegemonie verlieren. Sie wird in den Augen der Beherrschten und/oder Unterdrückten ausschließlich als etwas Aufgezwungenes, als "herrschende Gültigkeit" erscheinen. An dieser Stelle sollte man den Vorschlag von Wellmer<sup>71</sup> hinsichtlich der universalen Gültigkeit der "Negation der nicht verallgemeinerbaren Maxime" situieren: Du sollst niemanden unglücklich machen!<sup>72</sup> Du sollst niemanden

<sup>69</sup> Vgl. meine Antwort auf Apel, in: Dussel, 1995, S. 115ff.

<sup>70</sup> So hat z.B. die neoliberale Ökonomie den totalen Markt der vollkommenen Konkurrenz als utopischen Mythos - was inkonsistent und empirisch unmöglich ist (vgl. Hinkelammert 1984).

<sup>71</sup> Vgl. Wellmer 1986 I.

<sup>72</sup> Bentham schlägt die Universalisierung des Glücks als Sollen vor. Der erwähnte Vorschlag von Wellmer ist jedoch stärker. Das Verbot des Nicht-Universalisierbaren als negatives Sein läßt weniger Ausnahmen zu (so ist z.B. die Maxime "Mache die anderen unglücklich!" nicht verallgemeinerbar). Wellmer arbeitet allerdings nicht klar heraus, daß sich die Negation von der materialen Affirmation des

in die Armut stürzen! (Marx); Du sollst dir (oder ihm) nicht das Leben rauben (Hinkelammert)<sup>73</sup>.

Hier müssen wir kurz innehalten und auf ein wesentliches Moment hinweisen.

a) Das ethische und kritische Bewußtsein - das darin besteht, die Interpellation des Anderen in seiner leidenden Leiblichkeit zu hören - hat als erstes Subjekt die Beherrschten und/oder Ausgeschlossenen. Diese haben ein *existenzielles, geschichtliches und konkretes Bewußtsein* wie z.B. Rigoberta Menchu<sup>74</sup>. Dies ist der Anfang oder das erste Stadium des Prozesses der Bewußtwerdung [*conscientização*]<sup>75</sup>. b) In einem zweiten Moment kann man nun reflexiv die Un-glückseligkeit des Anderen bedenken (dies ist allerdings nur jenen möglich, die eine "Wir-Erfahrung"<sup>76</sup> mit den Beherrschten und/oder Ausgeschlossenen haben): darin besteht die thematische Kritik (wissenschaftliche oder im eigentlichen Sinn philosophische Kritik, die beide kritisch sind). Es handelt sich hier um die *explizite, thematische Kritik* der "Großen Kritiker", auch der Postmodernen (*krinein*: sich trennen, um ein "Urteil" vom "Gerichtshof" her zu fällen).

---

Negiert aus erhebt: wenn man "unglücklich machen" oder "töten" ethisch als nicht-universalisierbar beurteilt, so aufgrund des Vergleichs mit dem Universalisierbaren (die universal erstrebte Glückseligkeit mit der Schwierigkeit ihrer konkreten Applikation). Es ist das *positive* materiale Prinzip der Ethik (vgl. § 1), in dem seine Negation (§ 4) als kritische *Negation* begründet ist.

<sup>73</sup> Anders formuliert: Der Horizont der materialen Ethik wird vom empirisch universalen Prinzip her als *möglicher* Horizont bestimmt, in diesem Fall vom Prinzip der Unmöglichkeit, den Tod zu wählen. Die Ethik setzt diese Unmöglichkeit voraus, weil das ethische Subjekt im Fall des Selbstmordes aufhört zu leben und deshalb aufhört zu wählen ... So verschwindet die Ethik als Möglichkeit zu wählen. Davon könnte man folgendes Prinzip ableiten: "Derjenige, der handelt, bejaht immer die Unmöglichkeit, den Tod zu wählen." Das *zynische Prinzip* des Herrschafts- oder Exklusionssystems besagt hingegen: "In diesem System (z.B. des Kapitalismus) ist es für die Mehrheit unmöglich zu leben (das ist die Unmöglichkeit der Unmöglichkeit, den Tod zu wählen); deshalb stirbt sie" (wie Friedrich Hayek, der Vater der neoliberalen Ökonomie, ausdrücklich nahelegt). Vom Widerspruch zwischen der "Unmöglichkeit, den Tod zu wählen" und der "Notwendigkeit zu sterben" ("Unmöglichkeit zu leben") erhebt sich das kritische Bewußtsein und die Anerkennung der negierten Würde des Opfers. Man entdeckt die Würde des Lebens nur in ihrer Negation, d.h. angesichts der Möglichkeit, sie zu verlieren: angesichts des Todes als Raub des Mehrwerts des Beherrschten [eine Weise, ein wenig zu töten] oder auch als Heroismus oder Martyrium des kritischen Befreiers; in allen diesen Fällen ist der Tod die Wirkung einer ungerechten Handlung, die diese Todesarten verursacht).

<sup>74</sup> Vgl. Dussel 1994, § 2.

<sup>75</sup> Vgl. Freire, 1968; Dussel 1994, § 2. Mit dieser Bewegung gelangt der Beherrschte, der die herrschende Ideologie verinnerlicht hat, von der Exteriorität her zu einem kritischen Bewußtsein.

<sup>76</sup> Es handelt sich hier nicht um die Hegelsche "Erfahrung" in der *Phänomenologie des Geistes*, sondern um die Erfahrung, in das Innere der Armen, der Bedürftigen, des unterdrückten und ausgeschlossenen Volkes eingetaucht, eingetreten und gelebt zu haben. Vgl. Freire, 1993. Viele Philosophen Europas und Nordamerikas (und auch der peripheren Welt) haben diese Erfahrung nicht "gemacht" oder messen ihr keine philosophisch-ethische Bedeutung zu. Die "großen Kritiker", auf die wir uns beziehen, haben hingegen jeder irgendeine Erfahrung in dieser Hinsicht (Marx durch das Exil und die Gemeinschaft mit den Arbeitern im Paris von 1843, Levinas als entwurzelter Jude, Foucault als verfolgter Homosexueller etc.).

Für den Rationalismus der Diskursethik<sup>77</sup> dürfte es den Anschein haben, daß sich die postmodernen Kritiker gegen die Vernunft *als solche* wenden. Dies ist zum Teil richtig, jedoch sollte man zwischen der Kritik der herrschenden "*als einer beherrschenden*" Vernunft (die daher irrational wird) und der Kritik der Vernunft *als solcher* unterscheiden. Der Rationalismus weist jede Kritik an der Vernunft zurück, ohne zu bemerken, daß sich die Intention der Kritiker gegen die *unterdrückerische* Vernunft richtet (wie z.B. bei Nietzsche, der allerdings nicht klar zwischen reiner und unterdrückerischer Vernunft unterscheidet); so wird der Rationalismus zum Komplizen der Herrschaft der modernen Vernunft (zumindest nimmt er die eurozentrische Herrschaft bzw. die Herrschaft des Kapitalismus nicht genügend wahr, weil dieses System die Lebenswelt nicht nur durch das "Geld" kolonisiert, sondern primär und material durch die Akkumulation des Mehrwerts des Arbeiters und den Werttransfer aus dem peripheren Kapitalismus<sup>78</sup>).

Die Ethik der Befreiung kann die Beiträge der "großen Kritiker" (Freud, Nietzsche, Horkheimer, Adorno<sup>79</sup>, Foucault, Derrida, Lyotard, etc. und besonders von Marx und Levinas) insofern aufnehmen, als darin Herrschaftsaspekte der modernen Vernunft kritisiert werden. Zugleich ist die Ethik der Befreiung jedoch insofern, die *Universalität der Vernunft* "als solcher" gegen den Irrationalismus besonders Nietzsches und der Postmodernen zu verteidigen. Die doppelte Bewegung der Subsumption und Negation ist möglich (allerdings nicht für die Diskursethik und die Postmodernen), wenn wir uns *außerhalb*, vor oder in einer transzendentalen Position gegenüber dem System oder der Welt des geltenden Gutes (Kapitalismus, Machismo, Rassismus etc.) situieren, von der Alterität der Beherrschten und/oder Ausgeschlossenen her, in einer kritischen und die "hegemonische Gültigkeit" des Systems dekonstruierenden Position (jetzt im Sinn einer bloß unterdrückerischen Gültigkeit), und so das "Gut" des beherrschenden/ausschließenden Systems als illegitim beurteilen. Auf diesem Weg kann auch die materiale Ethik (MacIntyre oder Taylor), deren Bedeutung wir erkannt haben, *von den Unterdrückten* her in Frage gestellt werden. Die Alterität des Unterdrückten entdeckt das materiale System, den "Inhalt", das "Gute"<sup>80</sup> als ille-

<sup>77</sup> Vgl. Habermas, 1988.

<sup>78</sup> Vgl. Dussel, 1988, Kap. 15.

<sup>79</sup> Den Vertretern der "Ersten Frankfurter Schule", die Kritiker der Moderne waren, fehlte die Möglichkeit, sich in Verbindung mit historischen Gruppen (populäre, soziale Bewegungen oder politischen Parteien) zu artikulieren, in deren kommunikativer Subjektivität sie die Rolle von "organischen Intellektuellen" hätten einnehmen können. Das Deutschland ihrer Zeit gab ihnen diese Möglichkeit nicht. Darin unterscheiden sie sich von der Ethik der Befreiung. Dennoch waren sie "Kritiker". Die "zweite" Frankfurter Schule verliert dagegen trotz ihrer vielen Verdienste an Kritikfähigkeit.

<sup>80</sup> Das "Gute" wird äquivok: das "Gut" des Sklavensystems der Pharaonen wandelt sich für die Sklaven zu einem "unterdrückerischen System". Vgl. Walzer 1985, S. 149: "So pharaonic oppression, deliverance, Sinai, and Canaan are still with us, powerful memories shaping our perceptions of the political world". Walzer anerkennt, was er dem lateinamerikanischen Befreiungsdenken schuldet, wenn er unseren Freund Severino Croatto zitiert (ebd. S. 4).

gitim (dies haben wir in einer anderen Arbeit<sup>81</sup> "*principium oppressionis*" genannt). Auf dieselbe Weise kann das Prinzip der pragmatischen intersubjektiven Gültigkeit von der unumgänglichen Exklusion jener Menschen in Frage gestellt werden, die, insofern sie in ihren Bedürfnissen vom herrschenden System betroffen sind, noch nicht entdeckt sind (das habe ich *principium exclusionis* genannt). Es handelt sich hier um eine kritische intersubjektive Konsensualität zweiten Grades.

Die "großen Kritiker" sind die Rückkehr des Skeptizismus, die Levinas<sup>82</sup> ankündigt. Sie sind Skeptiker der Legitimität des geltenden Systems. Zwischen dem Skeptiker, der von der Normalität des Systems ausgeht (§ 2) und dem Skeptiker des beherrschenden Systems (§ 4) bedeutet eine dreifache Differenzierung vorzunehmen: a) der Skeptiker, der zum Zweck der Konsistenz des eigenen Diskurses verdient, widerlegt zu werden; b) der Skeptiker im Dienst des Zynikers (der die Vernünftigkeit der Kritik negiert, die für das neue, zukünftige System kämpft; dieser Skeptiker stellt sich gegen den Befreier; c) der kritische oder befreiende Skeptiker gegenüber einer vergangenen (heute unterdrückerischen) Übereinkunft, die im Hinblick auf die zukünftige Gültigkeit einer neuen, gerechteren Übereinkunft ungültig geworden ist.

Der für die gesamte Kritik entscheidende und kraftvolle Ausgangspunkt ist also der Widerspruch, der in der leidenden Leiblichkeit des Beherrschten entsteht (des Arbeiters, Indios, afrikanischen Sklaven, des von der kolonialen Welt beherrschten Asiaten, der weiblichen Leiblichkeit, der nicht-weißen Rasse, der zukünftigen Generationen, die in ihrer Leiblichkeit die ökologische Zerstörung erleiden werden etc.). Von diesem materialen Widerspruch spricht der folgende Text: "Jahre und Jahre hindurch ernten wir den Tod unserer Leute auf den Feldern Chiapas, unsere Kinder starben durch eine Gewalt, die wir nicht kannten, unsere Männer und Frauen wanderten in der langen Nacht der Unwissenheit, die einen Schatten spannte über unsere Schritte. Unsere Völker wanderten ohne Wahrheit und Verstehen. Sie gingen ohne

---

<sup>81</sup> Vgl. Dussel, 1993.

<sup>82</sup> Vgl. Levinas, 1974, S. 210ff. (dt. Ausgabe S. 358ff): "Der Skeptizismus, der die Rationalität oder die Logik des Wissens durchzieht, ist eine Weigerung, die im *Sagen* implizit enthaltene Bejahung und die im Gesagten dieser Bejahung ausgedrückte *Verneinung zu synchronisieren*." (S. 363) "Das Gesagte" drückt sich im hegemonischen System aus. "Das Sagen" ist die Interpellation des Anderen in § 4, als Exteriorität, die diachron von der Zukunft her die Inkoizidenz der "als Vergangenheit *herrschenden Vernunft*" und die "*befreiende Vernunft als Zukunft*" aufweist, eine Inkoizidenz für das System, das sich vom hegemonischen zum beherrschenden und vom legitimen zum illegitimen System hin verändert. Derjenige, der die neue Welt mit ihren neuen Objekten bewohnt, die mit dem alten Paradigma nicht beobachtet werden können (um mit Thomas Kuhn zu sprechen), wird skeptisch gegenüber jenen Momenten der Vernunft, die anfänglich schon überwunden, vergangen sind: Der Skeptizismus wird wieder präsent, wenn es radikale geschichtliche Wandlungen gibt. Jetzt gibt es einen Skeptizismus, der sich mit der kritischen Ethik der herrschenden Ordnung identifiziert. Daher akzeptiert er nicht die "Wahrheit" oder die "Vernunft" der Herrschaft. Findet sich das alles nicht in zweideutiger Weise bei Nietzsche?

Ziel, wir lebten und starben nur."<sup>83</sup>

Vom "Nicht-Bewußtsein" geht jetzt die Kritik über zum "*kritischen Bewußtsein*":

"Die Ältesten der Ältesten unserer Völker sprachen zu uns Worte, die von sehr weit kamen, als unsere Worte noch nicht lebendig waren, als unser Stimme still war. Und es kam die *Wahrheit* in den Worten der Ältesten unseres Volkes. Und wir lernten in ihren Worten, daß die lange Nacht des Schmerzes unserer Völker von den Händen und Worten der Mächtigen kam, daß unser Elend für einige Reichtum, daß man auf den Steinen und dem Staub unserer Vorfahren und unserer Kinder ein Haus für die Mächtigen baute, daß sich der Überfluß ihres Tisches füllte mit der Leere unserer Mägen, daß ihr Luxus durch unsere Armut hervorgebracht worden war daß sich die Macht ihrer Dächer und Mauern auf der Zerbrechlichkeit unserer Leiber erhob, daß die Gesundheit, die ihre Räume erfüllt, von unserem Tod kam, daß die Weisheit, die hier lebte, sich aus unserer Unwissenheit nährte, daß der Frieden, der sie beschützte, für unsere Völker Krieg war ..."<sup>84</sup>

Es handelt sich hier um ein "inhaltliches", materiales Kriterium der Leiblichkeit, des Überlebens, der materialen Ethik auf der Ebene des "Guten"; dieses Kriterium hebt (als negativer, universaler Imperativ, als Verbot einer nicht verallgemeinerbaren Maxime oder als die einfache "Unmöglichkeit den Tod zu wählen") die Geltung des Systems oder Projekts des "guten Lebens" auf, das die Armut und das Unglück der Beherrschten oder Ausgeschlossenen hervorbringt: seien es Normen, Handlungen, Institutionen oder Argumente wie im Fall des Kapitals. Marx hat diese Tatsache wie kein anderer aufgewiesen, weil er eine fundamentale Dimension der ethischen Materialität berührt: die Ausbeutung des ethischen Subjekts, des Mitglieds einer Lebensgemeinschaft, in seiner Leiblichkeit durch die alltägliche Arbeit, wobei die Ausbeutung in nicht erfüllten Grundbedürfnissen konkret wird: Unglückseligkeit, (Unmöglichkeit zu leben). Das ethische Subjekt des Armen ist material unterdrückt und formell ausgeschlossen. Man müßte daher eine Analytik des ethisch-formalen kritischen Kriteriums entwickeln und von ihm her das kritische Prinzip definieren. Vom Kriterium des überlebens leitet sich jetzt das negative Kriterium oder das Kriterium des Verbots des Nicht-überlebens ab, des Verbots, den Anderen in die Armut zu stürzen, leiden zu lassen, seinen Tod zu erwirken. Das ethisch-kritische Prinzip könnte man annäherungsweise folgendermaßen formulieren: "Wer ethisch im *kritischen* Sinn handelt, hat in actu immer schon die Würde der ethischen Subjekte anerkannt, die in einer hegemonialen Lebensgemeinschaft, die das überleben der Beherrschten (Unmöglichkeit zu leben) verhindert, und in einer realen Kommunikationsgemeinschaft, die sie asymmetrisch von der Argumentation

---

<sup>83</sup> "Wir treten nochmals in die Geschichte ein", Botschaft des "Ejército Zapatista de Liberación Nacional" (Chiapas, Mexiko), in: *La Jornada* (México), 22. Febr. 1994, S. 8.

<sup>84</sup> Ebd.

ausschließt, negiert wird<sup>85</sup>."

Die oben angezeigte Kritik ist nicht möglich ohne die *Anerkennung* des Anderen (des Beherrschten/Ausgeschlossenen im hegemonialen System) als ethisch autonomes, freies und gleiches Subjekt, möglicher Ursprung des Dissenses und selbstverständlich des Konsenses<sup>86</sup>. Die Anerkennung des Anderen, die "ursprünglich-ethische" Vernunft (von Levinas), geht der Kritik und dem Argument (der diskursiven oder dialogischen Vernunft) voraus, sie befindet sich im Ursprung des Prozesses, vorgängig der Interpellation oder des Rufs des Armen zur Solidarität im System. Das "ethische Bewußtsein"<sup>87</sup> erfüllt sich zuallererst in der eigentlichen intersubjektiven oder kommunitären Subjektivität (Ursprung der *concientização* im Sinne Freires, die immer eine politische Bedeutung hat<sup>88</sup>) des unterdrückten und/oder ausgeschlossenen Volkes.

(Aus dem Spanischen von Hans Schelkshorn)

---

<sup>85</sup> Die hegemoniale Kommunikationsgemeinschaft beläßt die Beherrschten in der *Unmöglichkeit* über ihre Lebensmöglichkeit zu *argumentieren*.

<sup>86</sup> Ich kann hier nicht wiederholen, was bereits in den früheren Beiträgen des Dialogs ausgeführt worden ist (vgl. Dussel, 1993c, § 1; 1994, § 2.3; 1995, § 1, S. 116-119).

<sup>87</sup> Wir haben früher zwischen dem "ethischen" oder kritischen Bewußtsein unterschieden, das "den Schrei des Armen hört" und dem bloß "moralischen" Bewußtsein, das die moralischen Prinzipien des Systems anwendet (§ 2). Vgl. Dussel, 1973 II, S. 52ff.

<sup>88</sup> Die pädagogische Erfahrung Paulo Freires setzt 1947 ein (vgl. Freire 1993) und kulminiert in seinem Hauptwerk - vgl. Freire 1968. Man könnte sagen, daß Rousseau mit Émile die Grundlage für die solipsistische bürgerliche Erziehung bereitgestellt hat. Freire legt hingegen den Grundstein für die kritische, intersubjektive und kommunitäre Erziehung der Unterdrückten. Ihre gesamte Ausarbeitung geht über Kohlbergs 6. Stufe hinaus (vgl. Kohlberg, 1981 und 1987; Habermas, 1983, S. 127ff [S. 137ff]), weil das ethische Bewußtsein auf eine Stufe gelangt, die bisher nicht beschrieben worden ist; es handelt sich um ein "universales, antihegemoniales, kritisches ethisches Bewußtsein der Unterdrückten". Damit ist nicht nur das individuelle, autonome und universale (und insofern darin der Konsens intendiert wird, diskursive - so Habermas) Bewußtsein gemeint; vielmehr geht es um ein Bewußtsein, das der "*beherrschenden*" *Universalität* gegenüber transzendent ist, - wovon Kohlberg keine Notiz nimmt -, und das eine "*planetarische Universalität*" über dem modernen (eurozentrischen) post-konventionellen Bewußtsein hinaus voraussetzt. Es fordert von den Subjekten eines solchen "ethisch-kritischen Bewußtseins" eine weitaus größere Reife, insofern sie sich der "*geltenden Universalität*" entgegenstellen müssen: die Individualität und kommunitäre Intersubjektivität dieser Kritiker fordert größere Klarheit, ein sozial und geschichtlich universelleres wissenschaftliches und politisches Urteil und ist mit weitaus größeren Risiken konfrontiert. Wie an den Heroen und Märtyrern deutlich wird, bedeutet es den Tod, wenn man die "Unklugheit" gewagt hat, sich gegen die Gesetze der "etablierten Ordnung" zu erheben: Washington (USA) und Hidalgo (Mexiko), Lumumba (Zaire) oder die "Resistance française" gegen den Nazismus, der Widerstand gegen Stalin, Oscar Romero (El Salvador) vor den Militärdiktaturen, die durch die Vereinigten Staaten kontrolliert worden sind, oder die Rebellion der Indigenas in Chiapas 1994). Bereits in der *Ethik der Befreiung* werden wir diese Fragen einer befreienden Ethik exponieren, die kritischer ist als die bloß post-konventionelle Ethik (die auf alle Fälle "konventionell" eurozentrisch ist, ohne dies wahrzunehmen, wie wir wiederholt festgestellt haben).

## § 5 Die formale anti-hegemoniale Intersubjektivität

Jetzt kommen wir zu dem zweiten Stadium der Bewußtwerdung. Die Beherrschten und/oder Ausgeschlossenen (Volksbewegungen, Feministinnen, ökologische Aktivisten, d.h., die Subjekte) erreichen ein kritisches, thematisiertes Bewußtsein dank des expliziten, kritischen - sei es wissenschaftlicher oder philosophischer Art - Beitrags des organischen Intellektuellen. Demzufolge gäbe es drei Momente: a) ein ethisch-kritisches Bewußtsein der Beherrschten und/oder Ausgeschlossenen selber, prätthematisch aber dennoch substantiellursprünglich; b) ein explizites, thematisches Bewußtsein (kritisch-wissenschaftlicher Art); c) ein kritisch-thematisches Bewußtsein, das existentiell, historisch oder Praxis des Volkes selber ist. Von nun an artikuliert sich das komunitäreintersubjektive Subjekt der Beherrschten und/oder Ausgeschlossenen in vielen Gelegenheiten zusammen mit den "organischen Intellektuellen", nach der Art einer Spirale, bei der man nicht mehr wissen kann, wer zuerst war. Es handelt sich um den gesamten Themenkomplex Praxis-Theorie-Praxis, der jetzt von der Ethik der Befreiung vollkommen anders dargestellt wird.

Wenn die Kritik in den beherrschten Gruppen begonnen hat, wächst nach und nach eine anti-hegemoniale Kommunikationsgemeinschaft unter denselben Beherrschten und Ausgeschlossenen. Diese Gemeinschaft funktioniert nach dem "Prinzip Demokratie" - konsensuelle Intersubjektivität ersetzt hier die alte Vereinbarung der *Phronesis* - und entwirft ein Projekt des zukünftigen Gutes, das noch nicht real, aber möglich ist: die machbare Utopie der Befreiung.<sup>89</sup> Der Entwurf dieses Projekts erfolgt durch den Rückgriff auf ein konsensuelles Verfahren, das seinerseits begründet ist in Übereinkommen und noch keine Gültigkeit für die hegemonale beherrschende Gesellschaft hat.

Die *kritische* thematisch-existentielle Prozeßhaftigkeit wächst in den verschiedenen Kampffronten der Beherrschung und/oder im Ausschluß der Andersheit: von der erotischen Front (gegen den *machismo*), über die ökologische Front (gegen die Zerstörung des Planeten, für die zukünftigen Generationen) bis zur ökonomischen Front (gegen den Kapitalismus, der die Menschheit und die Erde zerstört) usw... Es kann hier nicht mehr die Rede sein von einer "normalen" Anwendung der pragmatischen Norm in einer sich im Gleichgewicht befindenden Gesellschaft in "normalen Zeiten". Man muß übergehen zu einer "Anwendung" außergewöhnlicher oder "anormaler" Art. Wenn die Mehrheit eines Volkes beherrscht oder ausgeschlossen wird, wechselt das Universalitätsprinzip sein Subjekt; es wird nicht mehr von der geltenden, hegemonischen Kommunikationsgemeinschaft ausgeübt, sondern von der antihegemonischen Gemeinschaft der Beherrschten und Ausgeschlossenen. Die thematische, reflexive und ihrer selbst bewußte Intersubjektivität der Beherrschten und Unterdrückten beginnt jetzt, sich wie eine neue Intersubjektivität mit zukünftiger

---

<sup>89</sup> Vgl. Dussel, 1973, II, § 25: "El Otro, el bien común y el infinito" (S. 59ff.)

Geltung zu verhalten. Es handelt sich hier - im wahrsten Sinne de Wortes - um den Befreiungsprozeß in seiner formal-pragmatischen Ebene. Jetzt verwirklicht der Prozeß erneut die oben erwähnten Momente, aber mit einer anderen Natur.

Die Materialität des Überlebens der Beherrschten und Ausgeschlossenen wiederholt erneut in übermäßig determinierter Weise das im § 1 analysierte Moment. In dem Maße, indem es notwendig erscheint, das Kriterium des Überlebens gegen das geltende System "anzuwenden", verwendet die Intersubjektivität der Beherrschten und/oder Ausgeschlossenen in formaler Hinsicht das Universalitätsprinzip (der *neuen* Universalität gegen die alte herrschende Intersubjektivität) und beginnt mit der Kritik an dem gültigen, geltenden Konsens. Dieser gesamte, formale Prozeß ist jetzt thematisch, die Dekonstruktion der Beherrschung greift auf die *innere* Artikulation des Wissenschaftlers und des Philosophen zurück (nur so kann die Ethik der Befreiung ausgeübt werden).

Es muß ein deutlicher Unterschied zwischen einer präthematischen und einer impliziten Bewußtwerdung gemacht werden, die von der Anerkennung des Anderen (s. § 4), des Augenblicks, in dem wir uns jetzt befinden, ausgeht; dabei sollte nicht vergessen werden, daß es sich hier um den radikalen ethischen Ursprung und die Ausübung von dem handelt, was an anderer Stelle die "ursprüngliche ethische Vernunft" genannt wurde. Ein reines und universelles Verbot wie: "Es ist dir verboten, jemanden in die Armut zu treiben!" ist nicht dasselbe wie der komplexe und positive Imperativ: "Befreie den Beherrschten, den Armen, den Ausgeschlossenen!". Es geht hier jetzt um einen Aufruf zum Handeln, zur wirkenden Verantwortung, bei dem die Thematisierung, die wissenschaftlich-philosophische Artikulation von Leadern des Volkes oder von Bewegungen und "organischen" Intellektuellen vermitteln muß: weder populistische Spontaneität noch elitärer Avantgardismus. Als kritisches, materiales und formales Prinzip (das *Befreiungsprinzip*) und alle vorigen Prinzipien beinhaltend, könnte dies folgendermaßen ausgedrückt werden: Wer ethisch-kritisch handelt und dabei ausgeht von der Anerkennung der Würde jedes ethischen Subjekts, von dem Bewußtsein des Nicht-Überlebens der Beherrschten (von der Unmöglichkeit den Tod zu wählen) und der Nicht-Beteiligung der Ausgeschlossenen, hat sich immer schon *in actu* zu seiner eigenen Verantwortung<sup>90</sup> bekannt, die er solidarisch mit all denjenigen teilt, die denselben Grad von Verstandesschärfe erreicht haben. Er hat auch die Pflicht erkannt, (normalerweise) Veränderungen herbeizuführen, oder (ausnahmsweise) den systematischen Aufbau einer neuen und gerechteren Gemeinschaft des Lebens und der zukünftigen Kommunikation mittels der Normen, Handlungen, Institutionen etc. zu verwirklichen.

Angesichts der "Unmöglichkeit, sich für den Tod zu entscheiden"<sup>91</sup>, muß auf

<sup>90</sup> Verantwortung im Sinne von Levinas, 1968 und nicht von Hans Jonas, 1982.

<sup>91</sup> Es sei erneut auf die Unmöglichkeit hingewiesen, sich für den Tod zu entscheiden, weil derjenige, der den Tod wählt, nicht "etwas" wählt, sondern sich für das Nicht-Mehr-Wählen entscheidet; er entscheidet sich dafür, nicht mehr zu entscheiden; er entscheidet nicht. Wenn er einen Grund für seinen



kritisch-intersubjektive Weise die "Möglichkeit, eine konkrete Alternative zu leben", gefördert werden. Das "Prinzip Hoffnung" ist der zukünftige positive Horizont des komplexeren "Prinzip Befreiung".

Wir hatten zu einem Zeitpunkt dieser Debatte gezeigt, daß der Imperativ: "Befreiung der Unterdrückten und der Ausgeschlossenen" (den "Armen" von Levinas, wie die Unterdrückten auch gewöhnlich genannt werden) immer schon unterschiedliche Ebenen voraussetzt. Diese Ebenen können uns jetzt als eine Art Zusammenfassung des Vorgetragenen dienen:

- 1) Das Erfassen eines herrschenden materiellen Gutes (Glückseligkeit, Reichtum etc)
- 2) Die Gültigkeit eines moralischen, formalen konsensuellen Systems
- 3) Die Entdeckung, das dieses Gut für die Beherrschten nicht verwirklicht wird (d.h. Un-glückseligkeit, Armut etc), zuerst von Seiten der Beherrschten selber, dann durch die kritischen Intellektuellen; in diesem Augenblick wird das Bewußtsein für die "neuen Rechte" geboren.
- 4) Die Verneinung der hegemonischen Gültigkeit bei der Entdeckung des asymmetrischen Ausschlusses nicht beteiligter Mehrheiten. Die thematisierenden Kritiker schließen sich der Andersheit unter den Beherrschten und der Äußerlichkeit unter den Ausgeschlossenen an.
- 5) Das organische Schaffen der neuen thematischen, kritischen Intersubjektivität (gemeint ist die Beziehung zwischen "Praxis-Theorie" des "organischen Intellektuellen" von Gramsci; diese Beziehung war in der zweideutigen Analyse Lenins das Problem der Partei und der "Wahrheit" der Avantgarde<sup>92</sup>)
- 6) das gemeinschaftliche Handeln für ein Befreiungsprojekt mittels einer Kritik der Utopien und einer institutionell konstruktiven Praxis.

Marxs Begriff des "Fetischismus" bezieht sich auf alle diese Ebenen des einfältigen, falschen oder kritischen Bewußtseins. Der Prozeß der Bewußtwerdung (in seinen vielfältigen Phasen und Artikulationen, von der alltäglichen, existentiellen des Armen, bis zur thematischen des Intellektuellen im organischen Zusammenspiel mit der Realität) ist identisch mit dieser intersubjektiven formal konsensuellen Bewegung der Unterdrückten, die *von innen* heraus das neue Projekt, die neue, zukünftige, gemeinschaftliche Gültigkeit erarbeiten, und zwar partizipatorisch und organisatorisch auf politischer, konsensueller und thematischer Ebene.

Die Ethik der Befreiung muß ihre eigene Funktion überprüfen, und zwar in Beziehung zu und innerhalb dieser kritisch-gemeinschaftlichen Intersubjektivität der Beherrschten und/oder Ausgeschlossenen. Es geht darum, den ethischen Sinn des Kampfes ums Überleben und die moralische Gültigkeit der Befreiungspraxis der Un-

---

Selbstmord angeben wollte, würde er sich praktisch in einen performativen Widerspruch verwickeln. Aber wenn er dieses Ziel gar nicht verfolgt und sich grundlos einfach sterben läßt? Er würde sich nicht widersprechen, aber er wäre auch kein Gegner der äußersten Begründung des ethisch-materiellen Prinzips.

<sup>92</sup> Habermas hat sich mit diesem Aspekt auseinandergesetzt, aber ohne die notwendige Tiefe (vgl. Habermas, 1963 und 1968).

terdrückten/Ausgeschlossenen argumentativ zu verteidigen. Die Begründung des materialen Prinzips und der pragmatischen formalen Norm ist wesentlich für die Entwicklung einer Ethik als Theorie, Philosophie, aber ihre endgültige soziale und historische Funktion liegt in dem Beweis von der Gültigkeit der Ethik des Überlebens, des menschlichen Lebens der Beherrschten und/oder Unterdrückten.

## **§ 6 Die Praxis der Befreiung. Die neue demokratische Institutionalität des zukünftigen Gültig-Guten**

Wir sind endlich zu dem zentralen Thema gekommen.<sup>93</sup> Wenn das materiale Kriterium in der Reproduktion und dem Wachstum des menschlichen Lebens besteht, weist die Praxis der Befreiung auf das zweite Moment: "Wachstum des menschlichen Lebens". Nach Levinas wäre die reine Reproduktion "des Selben" Fixierung, Stabilisierung, Wiederholung und Herrschaft. Nur im historisch-kulturellen, ethisch-politischen, erotisch-pädagogischen Wachstum des menschlichen Lebens drückt sich dieses als *Leben im Vollzug* aus. Jetzt hat die Praxis sich als zweideutig erwiesen, da sie sowohl eine der Unterdrückung und/oder des Ausschlusses von anderen (reine Reproduktion oder Abnutzung), als auch eine Praxis der Befreiung (als kritische Transformation der Wachstums oder als radikaler Austausch von Strukturen) sein kann, welche Handlungen, Institutionen oder Systeme der Unterdrückung und/oder des Ausschlusses de-konstruiert. Die Befreiungspraxis ist im eigentlichen Sinne des Wortes die Vermittlung der kritischen Veränderung von Institutionen oder die Konstruktion des neuen Systems.

Hier müssen ebenso die schwierigsten ethischen Fragen behandelt werden. So wird z. b. der legitime Zwang des Systems illegitim, wenn er gegen die Unterdrückten und/oder Ausgeschlossenen ausgeübt wird, die einen Prozeß der Bewußtwerdung durchmachen und für ihre "neuen Rechte" kämpfen (die in § 4 und 5 analysierten Ebenen). Gewalt ist die Kraft, die gegen das legitime (gültige) Recht des Anderen ausgeübt wird. Der legitime Zwang wird zur gewalttätigen Herrschaft (öffentliche Repression), wenn er gegen diejenigen ausgeübt wird, die "neue Rechte" entdeckt haben. Das geltende System nimmt den Situationswechsel nicht schnell wahr. Der alte legitime Zwang wird illegitim angesichts eines neuen sozialen Bewußtseins. Andererseits kann die Verteidigung der "neuen Rechte" durch die Unterdrückten und/oder Ausgeschlossenen nicht gewalttätig sein (weil sie nicht gegen irgendein Recht des Anderen ist). Sie ist stattdessen eine "gerechte Verteidigung" mit geeigneten Mitteln (die verhältnismäßig sind zu den Mitteln des illegitimen oder gewalttätigen Zwangs, um tatsächlich eine "realistische Verteidigung" des eigenen Rechts zu sein, und dies in strategischer und taktischer Hinsicht). Das Gültigwerden dieser Verteidigungshandlung der Lebensgemeinschaft, welche das Überleben und die anti-hegemonische Kommunikation fördert, erreicht von Anfang an keine Legitimation in der herrschen-

---

<sup>93</sup> Vgl. Dussel, 1973, II, S. 65-127; 1994, § 2, b und c.

den Gemeinschaft. Das war immer so, es kann nicht anders sein. Es handelt sich nicht um einen "gerechten Krieg"<sup>94</sup>, da Krieg immer ungerecht, weil gewalttätig ist, sondern um die "gerechte Verteidigung" (den gerechten Zwang) der Unterdrückten, Ausgeschlossenen oder in ihren Rechten Angegriffenen.

An der Prozeßhaftigkeit der ethischen Handlung wird deutlich, daß der kritisch-befreiende Ausgangspunkt die "*ungerechte Normalität*" ist und das Projekt darin besteht, eine gerechtere Institution oder Gesellschaft zu begründen, in der die Unterdrückten und/oder Ausgeschlossenen ein konstitutiver und partizipativer Part der ebenso materiellen Gerechtigkeit sein werden.

Die formale Anwendung des Universalitätsprinzips in dem Befreiungsprozeß, in dem Aufbau einer neuen Gesellschaft, etc., spielt sich auf der formalen Ebene der neuen Intersubjektivität, des "Prinzips Demokratie" ab. Die neue Gemeinschaft (der Beherrschten und Ausgeschlossenen) von gestern wird sich mit der Zeit in die Intersubjektivität oder in die Gemeinschaft der neuen, "normalen" Kommunikation verwandeln. Es handelt sich um die sozialen Bewegungen, die pressure-groups, die kritischen politischen Parteien, etc., die in den Kämpfen siegen.

Der Prozeß seinerseits setzt sich ununterbrochen in der Geschichte fort; Geschichte von Handlungen individueller, gemeinschaftlicher, institutioneller Art, von ethischen Subjekten oder von sozialen, nationalen, kulturellen oder weltweiten Bewegungen. Eine Handlung, eine Institution oder ein System könnten am Ende der Geschichte in jeder Hinsicht als "gut" oder "gültig" bewertet werden; d.h., es wird nie möglich sein, die Güte und Aufrichtigkeit einer Handlung oder einer Institution hinsichtlich ihrer Absicht, ihrer kurz-, mittel- oder längerfristigen Folgen im Gesamtverlauf der gesamten Weltgeschichte absolut zu bewerten. Aus diesem Grunde hat Hegel in seine Ethik die Weltgeschichte mit aufgenommen, aber er beanspruchte, ein solches Urteil als Tribunal der Weltgeschichte<sup>95</sup> zu fällen; eine gefährliche Illusion, der auch der sowjetische Stalinismus verfiel und die heutzutage der neoliberale Kapitalismus durchzusetzen versucht, wenn er alle Alternativen, die ihn überwinden wollen, auslöscht. In diesem ununterbrochenen Prozeß der Reflektion, "Anwendung" und Einlösung der Handlungen, die mit dem Blick auf die Förderung eines "Gültigen-Gutes", des "Guten-Gültigen", ausgeführt werden und dies ausgehend von dem Kriterium des Über-lebens und im Lichte der konsensuellen kritischen Intersubjektivität der beherrschten und/oder unterdrückten Mehrheiten, lenken die materiellen, formalen,

---

<sup>94</sup> Walzer versucht, diesen zweideutigen Weg zu begründen (Walzer, 1977).

<sup>95</sup> Rechtsphilosophie, § 347: "Dem Volke, dem solches Moment als natürliches Prinzip zukommt, ist die Vollstreckung desselben in dem Fortgange des sich entwickelnden Selbstbewußtseins des Weltgeistes übertragen. Dieses Volk ist in der Weltgeschichte für diese Epoche ... das herrschende. Gegen dies sein absolutes Recht ... sind die Geister der anderen Völker rechtlos"; in: Hegel 1971, Bd. VII, S. 505-506.

prozessualen, kritischen und befreienden Kriterien und Prinzipien jedenfalls die Verhaltensweisen, welche die ethische Gültigkeit der Handlungen determinieren wollen.  
(Aus dem Spanischen von Norma Engelhard)

### Zitierte Bibliographie

**Apel, Karl-Otto**, 1981, *Charles Peirce. From Pragmatism to Pragmaticism*, Amherst.

**Apel, K.-O.**, "¿Límites de la ética discursiva", in: A. Cortina, 1985, S. 233-262.

**Apel, K.-O.**, 1986, "Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia", in: ders., *Estudios éticos*, Barcelona.

**Apel, K.-O.**, 1990, "Diskursethik als Verantwortungsethik - eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants", in: Fornet-Betancourt, 1990, S. 10-40.

**Apel u.a.** (Hrsg.), 1992, *Fundamentación de la ética y la filosofía de la liberación*, México.

**Arens, Edmund**, 1995, *Anerkennung der Anderen*, Freiburg.

**Benhabib, Seyla**, 1986, *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York.

**Bentham, Jeremy**, 1948, *A Fragment on Government and An Introduction of the Principles of Morals and Legislation*, Oxford.

**Boltvinik, Julio**, 1995, "La Cumbre Social ¿Consolidación del neoliberalismo?", in: *La Jornada*, México, 3. März, S. 47.

**Cortina, Adela**, 1985, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Madrid.

**Damasio, Antonio**, 1994, *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York.

**Dussel, Enrique**, 1973, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bd. II.

**Dussel, E.**, 1973b, *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Mendoza.

**Dussel, E.**, 1988, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, México.

**Dussel, E.**, 1990, "Die *Lebensgemeinschaft* und die Interpellation des Armen", in: Fornet-Betancourt, 1990, S. 69-96.

**Dussel, E.**, 1993, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Guadalajara (México).

**Dussel, E.**, 1993b, *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein*

*Projekt der Transmoderne*, Düsseldorf.

**Dussel, E.**, 1993c, "Proyecto filosófico de Charles Taylor", in: *Signos. Anuario de Humanidades*, (UAM-I, México), VII-III, S. 15-60.

**Dussel, E.**, 1994, "Ethik der Befreiung. Zum Ausgangspunkt als Vollzug der ursprünglichen ethischen Vernunft", in: Fornet-Betancourt, 1994, S. 83-110.

**Dussel, E.**, 1995, "Die Befreiungsethik gegenüber der Diskursethik", in: Arens, 1995, S. 113-136.

**Edelman, Gerald M.**, 1988, *Topobiology: An Introduction to Molecular Embryology*, New York.

**Edelman, G.M.**, 1989, *The remembered Present. A Biological Theory of Consciousness*, New York.

**Edelman, G.M.**, 1992, *Bright Air. Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*, New York.

**Fornet-Betancourt, Raúl** (Hrsg.), 1990, *Ethik der Befreiung*, Aachen.

**Fornet-Betancourt, Raúl** (Hrsg.), 1994, *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Aachen.

**Freire, Paulo**, 1968, *Pedagogía del oprimido*, México.

**Freire, P.**, 1993, *Pedagogía de la esperanza*, México.

**Gramsci, Antonio**, 1975, *Quaderni del Carcere*, Torino, Bde. I-IV.

**Habermas, Jürgen**, 1963, *Theorie und Praxis*, Frankfurt.

**Habermas, J.**, 1968, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt.

**Habermas, J.**, 1976, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt.

**Habermas, J.**, 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt.

**Habermas, J.**, 1983, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt.

**Habermas, J.**, 1988, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt.

**Habermas, J.**, 1991, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt.

**Hegel**, 1971, *G.W.F. Hegel Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe*, Frankfurt.

**Heidegger, Martin**, 1961, *Nietzsche*, Pfullingen.

**Hinkelammert, Franz**, 1984, *Crítica a la razón utópica*, San José.

**Hinkelammert, F.**, 1994, "Diskursethik und Verantwortungsethik", in: Fornet-Betancourt, 1994, S. 111-150.

- Honneth, Axel, 1992, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt.
- Jonas, Hans, 1982, *Prinzip Verantwortung*, Nördlingen.
- Kant, Immanuel, 1968, *Kant Werke*, Darmstadt.
- Kelly, Michael (Hrsg.), 1989, "Hermeneutics in Ethics and Social Theory", Themenheft, *The Philosophical Forum*, 1-2 (1989-1990).
- Kohlberg, Lawrence, 1981, *Essays on Moral Development*, Cambridge.
- Kohlberg, L./Colby, A., 1987, *The Measurement of Moral Judgement*, Cambridge (Mass.).
- Levinas, Emmanuel, 1968, *Totalité et Infinité. Essai sur l'Extériorité*, La Haye.
- Levinas, E., 1974, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye.
- Locke, John, 1975, *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford.
- MacIntyre, A., 1981, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame.
- MacIntyre, A., 1988, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame.
- Marx, K., 1975, *Karl Marx/Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, Berlin.
- Mill, John Stuart, 1957, *Utilitarianism*, New York.
- Peirce, Charles S., 1931, *Collected Papers of Charles Peirce*, Cambridge, Bde. I-VIII, 1960-1966.
- Rehg, William, 1994, *Insight and Solidarity. The Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, Berkeley.
- Sartre, Jean-Paul, 1960, *Critique de la raison dialectique*, Paris.
- Scheler, Max, 1954, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern.
- Searle, J., 1984, *Minds, Brains and Science*, Cambridge (Mass.).
- Searle, J., 1994, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge (Mass.).
- Sidekum, Antonio (Hrsg.), 1994, *Ética do Discurso e Filosofia da Libertação*, São Leopoldo.
- Taylor, Charles, 1975, *Hegel*, Cambridge.
- Taylor, Ch., 1989, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge.
- Taylor, Ch., 1992, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge.
- Türcke, Christoph, 1994, "Diskursethik als Dauerbegründung ihrer selbst", in: Fornet-Betancourt, 1994, S. 235-246.

Ulrich, Peter, 1993, *Transformation der ökonomischen Vernunft*, Bern.

Volpi, Franco, 1992, "L'esistenza como *praxis*. La radici aristoteliche della terminologia di *Esse e tempo*", in: *Filosofia* '91, S. 215-254.

Walzer, Michael, 1977, *Just and Unjust Wars*, New York.

Walzer, M., 1983, *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, New York.

Walzer, M., 1986, *Exodus and Revolution*, New York.

Wellmer, Albrecht, 1986, *Dialog und Diskurs*, Frankfurt.

West, Cornel, 1989, *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*, Madison.

Zubiri, X., 1981, *Inteligencia sentiente*, Madrid.

Zubiri, X., 1986, *Sobre el hombre*, Madrid.

Zubiri, X., 1992, *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid.