

Diskurs und Befreiung

**Studien zur philosophischen Ethik von
Karl-Otto Apel und Enrique Dussel**

Hans Schelkshorn



STUDIEN ZUR INTERKULTURELLEN PHILOSOPHIE

Diskurs und Befreiung

Studien zur Interkulturellen Philosophie
Studies in Intercultural Philosophy
Etudes de philosophie interculturelle

6

Series Editors

Heinz Kimmerle / Ram Adhar Mall



Amsterdam - Atlanta, GA 1997

Diskurs und Befreiung

Studien zur philosophischen Ethik
von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel

Hans Schelkshorn

∞ The paper on which this book is printed meets the requirements of “ISO 9706:1994, Information and documentation - Paper for documents - Requirements for permanence”.

ISBN: 90-420-0131-3

©Editions Rodopi B.V., Amsterdam - Atlanta, GA 1997

Printed in The Netherlands

Vorwort

Die vorliegenden Studien gehen auf eine Dissertation zurück, die 1994 am philosophischen Institut der Universität Wien angenommen worden ist. Im Frühjahr 1995 habe ich wesentliche Teile nochmals gründlich überarbeitet, wobei vor allem kritische Anmerkungen von K.-O. Apel noch zu berücksichtigen waren. Das Literaturverzeichnis, das aus Gründen des Umfangs nur eine Auswahl relevanter Arbeiten zur Diskurs- und Befreiungsethik enthält, bezieht sich daher mit wenigen Ausnahmen auf Beiträge bis zum Jahre 1994. Für die Drucklegung habe ich den Text nochmals umgearbeitet und um ein Drittel gekürzt.

Texte müssen zwar von einzelnen verantwortet werden, sie sind jedoch Ergebnis ungezählter Gespräche und Begegnungen mit anderen. Ich möchte daher an dieser Stelle allen Freunden in Lateinamerika, den USA und Europa, die direkt oder "von Ferne" am langjährigen Dialogprogramm zwischen Diskurs- und Befreiungsethik mitgewirkt haben, für ihr engagiertes und stets inspirierendes Denken von Herzen danken. In besonderer Weise danke ich Karl-Otto Apel und Enrique Dussel, die sich auf meine interpretatorischen Thesen und kritischen Einwände immer wieder gesprächsbereit eingelassen haben, und Raúl Fornet-Betancourt, dem geistigen und organisatorischen Leiter des Dialogprogramms. Vielfältige Hilfe habe ich auch von jenen erfahren, die sich die Mühe gemacht haben, meine Texte - zuweilen auch mehrmals - zu lesen; ich danke dafür Prof. Helmuth Vetter, der die Dissertation betreut hat, Prof. Karl Wucherer-Huldenfeld, Doz. Marcel Niquet, Dr. Michael Kettner, Mag. Christa Schnabel und meiner Frau Mag. Maria Schelkshorn-Magas.

Nicht zuletzt möchte ich mich bei Prof. Franz M. Wimmer und den Herausgebern Prof. Heinz Kimmerle und Prof. Ram Adhar Mall für die freundliche Aufnahme in die Reihe „Studien zur interkulturellen Philosophie“ und für mannigfache Hilfestellungen bei der Drucklegung bedanken.

INHALT

Einleitung	11
1. Zur kontextuellen Herausforderungssituation der Diskurs- und Befreiungsethik.....	17
1.1. Diskursethik als Ethik im Kontext von Wissenschaft und Technik	17
a. Die Paradoxie der Problemsituation	17
b. Die Ideologie des „spätliberalen Pragmatismus“	20
c. „Totale Vernunftkritik“ als neue Herausforderung?	22
1.2. Befreiungsethik im Kontext von Abhängigkeit und Armut	23
a. In den Fangnetzen des Eurozentrismus	23
b. Die Ideologie des "desarollismo"	27
2. Erste vergleichende Zwischenbetrachtung.....	31
3. Zum Moralbegriff der Diskursethik von Karl-Otto Apel	35
3.1. Das Programm - Transformation der Kantschen Ethik	35
3.2. Der zweistufige Grundansatz der Diskursethik	37
a. Grundnorm und situationsbezogene Normen bzw. Maximen	37
b. Welche Grundnorm? - Prinzipien der Diskursethik	38
c. Rekonstruktion einer diskursethischen Maximenethik.....	42
3.3. Transformation des kategorischen Imperativs.....	47
a. Motive für eine dialogische Fassung des Universalisierbarkeitsprinzips	47
b. Unendlicher Diskurs und die Notwendigkeit von Kompromissen.....	52
c. Gesinnung und Handlungsfolgen - Der Beitrag des Utilitarismus	57
3.4. Geschichtsbezogene Verantwortungsethik - Teil B der Diskursethik.....	61
a. Problemfelder von Teil B.....	62
b. Das Ergänzungsprinzip.....	70
c. Rekonstruktion der Geschichte der ethischen Vernunft	79

d. Postkonventionelle Moral jenseits von Utopie und Regression	85
e. Deontische Prinzipienmoral und Ethik des guten Lebens ...	88
3.5. Das Konsensprinzip der Diskursethik	94
a. Zur Konsensustheorie der Wahrheit	95
b. Das Konsensprinzip im praktischen Diskurs - Kriterium oder regulative Idee?	105
4. <i>Zum Moralbegriff der Befreiungsethik von Enrique Dussel</i>	115
4.1. Auf dem Weg zu einer „Ethik der Befreiung“	115
a. Das frühe Projekt der „recuperación latinoamericana“	115
b. Fundamentalontologische „De-struktion“ der Geschichte der Ethik (1968-1970).....	119
c. Konstitution der „Ethik der Befreiung“ (1971-).....	123
4.2. Zur „Methode“	126
4.3. Die zweifache Bedeutung moralischer Grundkategorien ..	134
a. Vom „ontologischen“ zum „meta-physischen“ Verständnis des Ethischen	134
b. Der Widerspruch zwischen „ontologischer“ und „meta-physischer“ Ethik.....	139
4.4. Zur befreiungsethischen Reformulierung des kategorischen Imperativs.....	143
a. Die aporetische Dialektik zwischen idealem und faktischem Moralesetz	143
b. Die Faktizität der Herrschaft und die Exteriorität des/der Anderen	146
c. Die Ambivalenz des/der Anderen - Die kriteriologische Bedeutung der "Nähe"	149
d. Von der "Achtung" zur "Befreiung" der Armen	153
4.5. Ethos der Solidarität - Elemente einer befreiungsethischen Tugendlehre	158
4.6. Vom "Abstrakten zum Konkreten" - Zum Ertrag der Marxkommentare.....	165
a. Zum Verhältnis der Marxinterpretationen des mittleren und späten Dussel	166
b. Anliegen und Perspektiven der Marxkommentare	168
c. Konsequenzen für die Methodologie der Befreiungsethik ..	174
d. Kritische Bewertung der Rezeption und Fortführung der Marxschen Ökonomiekritik	178

5. <i>Zweite vergleichende Zwischenbetrachtung</i>	185
5.1. Befreiung oder Emanzipation?	185
5.2. Parteiliche Praxis und argumentative Verständigung	187
5.3. Unterschiedliche Zugänge zu einem universalistischen Moralbegriff	193
5.4. Ideale Kommunikationsgemeinschaft versus Nähe?	197
6. <i>K.-O. Apels Letztbegründung der Ethik</i>	203
6.1. Ethikbegründung als unnötiger Luxus? - Kritik am pragmatistischen Konventionalismus	203
6.2. „Letzt“-begründung? - „Unmöglichkeitsthesen“ gegen eine Ethikbegründung	207
6.3. Überwindung des Prinzips der „naturalistic fallacy“?	210
6.4. Die Begründung transzendentaler Intersubjektivität	219
a. Die Idee intersubjektiver Gültigkeit als Ansatzpunkt der immanenten Überwindung des Szientismus	219
b. Das Faktizitäts- oder Sprach-Apriori	223
c. Das Geltungs-Apriori - Zu Apels Kritik an Heidegger	226
d. Die Wahrheit des „Privatus“? - Zur Verschränkung von Faktizitäts- und Geltungs-Apriori	240
e. Zum Dezisionismus-Einwand gegen die Idee transzendentaler Intersubjektivität	244
6.5. Methode und Kriterium des Letztbegründungsarguments	249
a. Strikte Reflexion versus Deduktion	249
b. Das Kriterium des „performativen Selbstwiderspruchs“	254
6.6. Transzendente Intersubjektivität und Ethik	259
a. Die notwendige Differenzierung zwischen Wahrheitsan- spruch und dem Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit	260
b. Konsensbildungspostulat und Universalisierungs- grundsatz. Eine Rückfrage an Habermas' Begründungs- programm der Diskursethik	264
c. Die notwendige Differenzierung zwischen transzendentaler Intersubjektivität und ethischem Geltungsanspruch	274
d. Das Prinzip einer geschichtsbezogenen Verantwortungsethik	280
e. Die Pflicht zum "Moralischsein"	285

7. Ethikbegründung in E. Dussels „Philosophie der Befreiung“ ...	289
7.1. Zur Notwendigkeit einer Rekonstruktion befreiungs- ethischer Begründungsreflexionen	289
7.2. Die Epiphanie des/der Anderen als Ursprung moralischer Verpflichtung	292
7.3. Die „Nähe“ als höchste Vollzugsform des Menschseins - Befreiungsethik als Telos-Ethik	295
7.4. Zum Konzept einer „transzendentalen Ökonomie“	397
8. Dritte vergleichende Zwischenbetrachtung	307
8.1. Skeptiker oder Zyniker? - Zum Adressaten einer Ethikbegründung	307
8.2. Der Konflikt zwischen transzendentalpragmatischer und hermeneutisch-phänomenologischer Begründungs methodik. Ein Vermittlungsversuch	314
8.3. Entwurf einer begründungstheoretischen Zuordnung von Diskurs- und Befreiungsethik	322
8.4. Die Unbedingtheit des Ethischen und das Lebensopfer - Eine Grenze philosophischer Ethikbegründung?	327
Schlußbemerkung: Diskurs- und Befreiungsethik und das Projekt einer interkulturellen Philosophie.....	331
Literaturverzeichnis.....	337

Einleitung

Als Karl-Otto Apel in dem berühmten Artikel über „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik“ 1973 die erste systematische Grundlegung der Diskursethik vorstellte, erschien im selben Jahr in Buenos Aires eine zweibändige Ethik des Argentiniers Enrique Dussel mit dem Titel „Para una ética de la liberación latinoamericana“. Beide Ethiktheorien leiteten in ihrem jeweiligen kontextuellen Umfeld einen „epistemologischen Bruch“ ein und standen in kurzer Zeit im Zentrum heftiger Debatten. Zudem kam sowohl in der Diskurs- als auch in der Befreiungsethik die damals weitverbreitete Hoffnung nach einer grundlegenden Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse zum Ausdruck. So legitimierte das Konsensprinzip der Diskursethik das steigende Bedürfnis nach einer kritischen Öffentlichkeit, das gerade im zentraleuropäischen Raum durch restaurative politische Bewegungen lange Zeit unterdrückt war. Die lateinamerikanische Theologie und Philosophie der Befreiung rechtfertigte hingegen den Kampf sozialrevolutionärer Bewegungen in der „Dritten Welt“, die bewaffnet oder gewaltfrei jeweils das Ziel verfolgten, die Fesseln (neo-)kolonialer Abhängigkeit für immer abzustreifen.

Als K.-O. Apel und E. Dussel einander 1989 in Freiburg zum ersten Mal begegneten, waren allerdings sowohl die Diskurs- als auch die Befreiungsethik in den philosophisch-politischen Debatten inzwischen in die Defensive gedrängt worden. Diskurstheoretische Aktualisierungen aufklärerischer Vernunftmoral und neomarxistische Befreiungstheorien stoßen heute nicht nur im postmodernen Denken auf tiefe Skepsis. Auch im Bereich der interkulturellen Philosophie dient vor allem Habermas' „Theorie kommunikativen Handelns“ immer wieder als Beispiel für eine noch eurozentrischen Bahnen verhaftete universalistische Theorie.¹

Auch die aktuelle Ethikdiskussion innerhalb der euroamerikanischen Philosophie scheint für diskurs- und befreiungsethische Reflexionen kein günstiges Klima zu bieten. Nach den extensiven Begründungsdebatten der 70er Jahre dominiert heute das Bedürfnis nach handhabbaren Kriterien für konkrete moralische Probleme. Daher haben Ansätze einer „angewandten Ethik“ derzeit Hochkonjunktur.² Im Kontext des postmodernen Denkens treten

¹ Vgl. H. Kimmerle 1994, 74; R.M. Mall 1995, 32.

² Vgl. dazu M. Kettner 1992a.

hingegen Verbindungen zwischen Ästhetik und Moral ins Zentrum des Interesses.³ Daher drohen Diskurs- und Befreiungsethik, in denen die praktische Philosophie jeweils noch im Rahmen einer „prima philosophia“ situiert wird, heute im „Niemandland“ zwischen „angewandter Ethik“, wo umständliche Begründungsfragen tendenziell vernachlässigt werden, und postmodernen Annäherungen zwischen Ästhetik und Moral zu versinken.

Obwohl revolutionäres Befreiungdenken und transzendente Letztbegründungsversuche heute eine anachronistische Aura umgibt, wird eine bloß historisierende Deutung von Diskurs- und Befreiungsethik weder der gegenwärtigen Problemlage noch dem philosophischen Denken von Apel und Dussel gerecht. Nun mag zwar der „Konsens“, wie Lyotard programmatisch verkündet, „ein veralteter und suspekter Wert geworden“⁴ sein. Dennoch weiß auch Lyotard, daß es in modernen Gesellschaften keine Alternative zu einer „deliberativen Politik“⁵ gibt, deren Prinzipien die Diskursethik verbindlich auszuweisen versucht. Weiters kann nicht geleugnet werden, daß die Hoffnung auf eine „Befreiung“ der „Dritten Welt“ aus der sozioökonomischen Abhängigkeit von den hochentwickelten Industrieländern nach der Ernüchterung über sozialistische Experimente in Osteuropa und in der Dritten Welt schal geworden ist, auch wenn keineswegs alle Befreiungsbewegungen orthodoxsozialistischen Ideologien verhaftet waren. Trotz aller Desillusionierung haben die Armen der Dritten Welt ihren Kampf um eine Überwindung von Hunger und Elend jedoch keineswegs aufgegeben. Gerade die neoliberalen Wirtschaftsprogramme der 80er Jahre zwangen zahlreiche Basisbewegungen dazu, neue Widerstandslinien im Überlebenskampf aufzubauen. Vor diesem Hintergrund ist es daher durchaus angebracht, mögliche Errungenschaften von Diskurs- und Befreiungsethik von ihren theoretischen Grundlagen her zu rekonstruieren, um damit vorschnellen Abschiedsreden noch einmal ins Wort zu fallen.

Diskursethik und lateinamerikanische „Philosophie der Befreiung“ sind bekanntlich keine homogenen Theorien, sondern Denkströmungen, die sich in unterschiedliche Ansätze aufsplittern. In der Frankfurter Diskurstheorie treten neben dem seit langem schwelenden Konflikt zwischen Apel und Habermas in jüngster Zeit auch innerhalb der Transzendentalpragmatik deutliche Differen-

³ Vgl. dazu H. Vetter 1993.

⁴ J.-F. Lyotard 1986, 190.

⁵ Vgl. J.-F. Lyotard 1989a, Nr. 210ff.

zierungsprozesse zutage, wie in jüngster Zeit Marcel Niquets⁶ Neuentwurf einer transzendentalen Begründungsreflexion zeigt. Ich beschränke mich jedoch im folgenden auf eine Interpretation der Apelschen Diskursethik, die bis heute im Schatten von Habermas steht und daher zumeist en passant im Rahmen einer Auseinandersetzung mit Habermas' Theorie kommunikativen Handelns diskutiert wird. Aus diesem Grund ist der originäre Beitrag der Apelschen Version einer Diskursethik, in der wichtige Fragen *philosophisch* zumeist präziser als in Habermas' Diskurstheorie verhandelt werden, selten ausführlich interpretiert worden.

Auch die lateinamerikanische „Philosophie der Befreiung“, die Anfang der 70er Jahre vor allem in Argentinien entstanden ist, zerfällt in mehrere Strömungen⁷ mit unterschiedlichen methodologischen und ethisch-politischen Grundorientierungen. So widmet sich die Gruppe um Leopoldo Zea (Horacio Cerutti-Guldberg, Arturo Roig u.a.) primär der Aufarbeitung der Geschichte des lateinamerikanischen Denkens; eine kulturethische Richtung, die vor allem durch Rodolfo Kusch, Juan Carlos Scannone und Carlos Cullen vertreten wird, arbeitet hingegen an einer Hermeneutik der „cultura popular“ und des andinen Denkens. In Dussels Version einer „Philosophie der Befreiung“ liegt der Schwerpunkt eindeutig in der Ethik. Daher bietet sich unter den verschiedenen befreiungsphilosophischen Ansätzen Dussels Entwurf einer Befreiungsethik in besonderer Weise für eine vergleichende Analyse mit der Diskursethik an.

Die folgenden Untersuchungen partizipieren nicht unwesentlich am unmittelbaren Gespräch zwischen Apel und Dussel im Rahmen des Dialogprogramms zwischen Diskurs- und Befreiungsethik, das von Raúl Fornet-Betancourt 1989 initiiert und über mehr als fünf Jahre hindurch betreut worden ist.⁸ Obwohl ich daran auch mit eigenen Beiträgen⁹ teilgenommen habe, stehen in dieser Arbeit die Etappen des in vielfacher Hinsicht äußerst bemerkenswerten Dialogs nicht im Zentrum des Interesses; vielmehr war die direkte Auseinandersetzung zwischen Apel und Dussel für mich eher ein Anlaß, *beide* Moraltheorien nochmals auf ihre *immanente* Kohärenz hin kritisch zu

⁶ M. Niquet 1994.

⁷ Vgl. dazu H. Cerutti-Guldberg 1983; R. Fornet-Betancourt 1988, 65-88; H. Schelkshorn 1992a, 19-30.

⁸ Vgl. dazu die Dokumentationen der Tagungen in Freiburg (1989), Mexiko (1991), Mainz (1992), Sao Leopoldo/Brasilien (1994), Eichstätt (1995); R. Fornet-Betancourt 1990a; ders. 1992a; ders. 1993a; ders. 1995a; ders. 1996.

⁹ Vgl. dazu H. Schelkshorn 1992b; ders. 1993.

befragen. Aus diesem Grund bildet die *interpretatorische* Klärung zentraler Probleme *innerhalb* der Diskurs- und Befreiungsethik den eigentlichen Schwerpunkt dieser Arbeit. Durch die diagnostische Analyse innerer Widersprüche und Spannungen sollen sowohl die Grenzen der Ethikentwürfe von Apel und Dussel als auch Perspektiven für gegenseitige Korrekturen bzw. Ergänzungen aufgezeigt werden.

Vor diesem Hintergrund kann nun die Vorgangsweise der folgenden Studien zur Diskurs- und Befreiungsethik kurz erläutert werden. Vorweg ist festzuhalten, daß hier nicht der gesamte theoretische Horizont der Apelschen Transzendentalpragmatik bzw. der Befreiungsphilosophie Dussels, sondern bloß deren Perspektiven für eine *philosophische Ethik* diskutiert werden. Eine komparative Analyse steht allerdings vor dem Problem, daß Diskurs- und Befreiungsethik höchst unterschiedlichen Methodologien und inhaltlichen Optionen verpflichtet sind. Zum besseren Verständnis der „Differenzen“ sollen daher in einem ersten Schritt die kontextbedingten Herausforderungssituationen skizziert werden, auf die die Argumentationslinien der Diskurs- bzw. Befreiungsethik jeweils zugeschnitten sind (Kapitel 1). Der erste Hauptteil ist den jeweiligen Moralbegriffen von Diskurs- bzw. Befreiungsethik (Kapitel 3 und 4) gewidmet. Darin werden Moralbegriff, moralische Prinzipienlehre, Reformulierungen des kategorischen Imperativs u.a. näher analysiert, wobei Begründungsfragen vorerst ausgeblendet bleiben.

Im zweiten Hauptteil (Kap. 6-8) werden ausschließlich begründungstheoretische Probleme diskutiert. In diesem Bereich ist eine Dominanz der Diskursethik, in der Begründungsfragen seit jeher im Zentrum des Interesses stehen, unvermeidlich. In der Befreiungsethik sind hingegen begründungstheoretische Reflexionen bis vor kurzem in den Analysen zu einem nicht-ethnozentrischen Moralbegriff eingebunden. Daher muß das Begründungspotential der Befreiungsethik zum Teil überhaupt erst rekonstruiert werden.

Durch die Unterscheidung zwischen Herausforderungssituation, Explikation des Moralbegriffs und Ethikbegründung sollen einerseits der systematische Stellenwert der verschiedenen Theoreme der Diskurs- und Befreiungsethik näher bestimmt werden; andererseits werden mit der Differenzierung verschiedener Reflexionsebenen einige Terrains abgesteckt, auf denen in vergleichenden Zwischenbetrachtungen (Kap. 2; 5; 8) Perspektiven für gegenseitige Korrekturen und Ergänzungen sachlich abgewogen werden können.

In dieser Arbeit ist weder eine Synthese noch eine systematische Überwindung, sondern eine sorgfältige Prüfung der einzelnen Theoreme und Probleme der Moraltheorien von K.-O. Apel und E. Dussel beabsichtigt, die zwar immer wieder den Eindruck einer hochgradigen Systematik erwecken, im Grunde jedoch Fragment geblieben sind. Daher gleichen Diskurs- und Befreiungsethik zuweilen „offenen Baustellen“, auf denen trotz der beachtlichen Zahl von Architekturplänen zahlreiche Theorieblöcke noch immer keine präzise Funktionsbeschreibung aufweisen und zugleich ständig neues Baumaterial zugeliefert wird; daher werden manche Interpreten der Diskurs- und Befreiungsethik unversehens zu Mitarbeitern ...

1. Zur kontextuellen Herausforderungssituation von Diskurs- und Befreiungsethik

Auch universalistische Moraltheorien bewegen sich nicht im ahistorischen Raum einer „reinen“ Vernunft, sondern reagieren immer schon auf kontextuell bedingte Herausforderungen ihrer Zeit. Daher situieren Apel und Dussel ihre Ethikentwürfe in einer philosophisch-politischen Zeitdiagnostik. Der Blick auf die sozio-kulturelle und philosophische Herausforderungssituation eröffnet damit einen wichtigen Zugang zu den inhaltlichen und methodologischen Optionen der Diskurs- und Befreiungsethik.

1.1. Diskursethik als Ethik im Kontext von Wissenschaft und Technik

Apels Konzeption einer transzendentalpragmatischen Begründungsreflexion verfolgt das ehrgeizige Projekt, moralische Prinzipien in einer „Letztbegründung“ des Denkens zu fundieren. Da Letztbegründungsansprüche nicht erst im Zeitalter der Postmoderne auf tiefe Skepsis stoßen, begleitet die Transzendentalpragmatik seit ihren Anfängen der Vorwurf des Fundamentalismus. Nun ist sich auch Apel bewußt, daß das Programm einer transzendental-reflexiven Begründung des Sittengesetzes zuweilen den „Eindruck kontraintuitiver Esoterik“¹ evoziert. Daher stellt sich die Frage, welche Motive dem Projekt einer Letztbegründung der Ethik genauerhin zugrundeliegen.

a. Paradoxie der Problemsituation

Eine philosophische Ethik stößt heute, wie Apel in dem berühmten Aufsatz über „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik“² ausführt, auf eine paradoxe Problemsituation. Einerseits ist nach der weltweiten Ausbreitung von Wissenschaft und Technik die gesamte Menschheit von den Folgen und Nebenwirkungen der industriellen Zivilisation betroffen, so daß die bedrängendsten moralischen Probleme, wie vor

¹ K.-O. Apel 1990d, 86.

² Vgl. dazu K.-O. Apel 1976aII, 358ff.; eine ausführliche Darstellung der Herausforderungssituation der Apelschen Diskursethik bietet A. Cortina 1988, 25-78.

allem die ökologische Krise³, nur mehr im planetarischen Maßstab gelöst werden können. Eine Menschheitsethik ist daher ein Gebot der Stunde. Andererseits stößt jedoch die philosophische Begründung einer Makroethik auf eine prekäre wissenschaftstheoretische Konstellation, da im Vernunftbegriff moderner Wissenschaft und Technik so etwas wie „ethische Rationalität“ von vornherein ausgeblendet ist. Daher steht - so Apel - eine philosophische Ethik heute vor folgender Problematik:

Derselbe Begriff wissenschaftlicher 'ratio', der durch seine technologischen Implikationen die gegenwärtige Situation einer Herausforderung praktischer Vernunft... bestimmt, derselbe Begriff blockiert, wie es scheint, a priori die geforderte Mobilisierung der praktischen Vernunft, in dem er die Idee ihrer Möglichkeit obsolet erscheinen läßt.⁴

Doch warum - so könnte gegen Apels Problemaufriß eingewandt werden - ist eine Ethik heute primär auf eine Mobilisierung praktischer „Vernunft“ verwiesen und nicht etwa auf eine Sensibilisierung moralischer Gefühle z.B. für die Verletzbarkeit der Natur? Die Option für eine *kognitivistische* Moral ergibt sich für Apel zunächst aus den Grenzen traditioneller Mitleidsethiken gegenüber der neuen Herausforderung einer moralischen Bändigung der Dynamik wissenschaftlich-technischer Entwicklung.⁵ Denn die Zerstörung der Ökosphäre ist nicht einfach die Folge individuelle ethischer Verfehlungen, sondern weithin das Resultat systemimmanenter Prozesse, in denen bislang durchaus positiv bewertete Effekte plötzlich zu einem ungeahnten Bedrohungspotential für die gesamte Menschheit werden. So ist z.B. die Steigerung der Produktivkräfte bis vor wenigen Jahrzehnten unhinterfragt zur Fortschrittsgeschichte der Menschheit gerechnet worden; erst die weltweite Ausbreitung der industriellen Zivilisation führt plötzlich die Grenzen der Ausbeutbarkeit der Natur drastisch vor Augen. Auch im militärischen Bereich ist durch die moderne Kriegstechnik, deren Zerstörungspotential nicht nur das Leben der jeweils beteiligten Konfliktparteien, sondern der Menschheit als ganzer bedroht, eine völlig neue Situation entstanden. Die makroethischen Probleme der gegenwärtigen Weltzivilisation überfordern jedoch - so Apel - die Lösungskapazität traditioneller Moralen, die primär auf die Kultur zwischenmenschlicher Beziehungen zugeschnitten sind. Die Mobi-

³ K.-O. Apel 1980a, 215; ders. 1984a, 30.

⁴ K.-O. Apel 1980a, 222.

⁵ Zum folgenden vgl. K.-O. Apel 1976aII, 360f.; ders. 1980a, 216ff.

lisierung ethischer „Vernunft“ zielt daher auf einen neuen Begriff von Verantwortung, genauer auf eine „Verantwortungsethik für kollektive Aktivitäten“; „das ist das völlig Neue, das von uns gefordert wird.“⁶

Die Option für eine Erneuerung einer Vernunftmoral legt sich für Apel jedoch auch aus anthropologischen Einsichten der modernen Verhaltensforschung (K. Lorenz und I. Eibl-Eibesfeldt) nahe, in der praktische Vernunft als Kompensation der zunehmenden Instinktreduktion des Menschen gedeutet wird.⁷ In einer hochtechnisierten Lebenswelt verlieren instinktgesteuerte „moralische“ Hemmschwellen, die aus „face-to-face“-Situationen stammen, immer mehr ihre ursprüngliche Regulationsmacht über das menschliche Verhalten. Daher lassen sich Konflikte in anonymen Massengesellschaften nicht mehr durch eine Ethik der Nächstenliebe bewältigen. Die technisch bedingte Vergrößerung der Folgen und Nebenfolgen individueller und kollektiver Handlungsmuster, die das Risikopotential gesellschaftlicher Selbstorganisation zuweilen ins Unermeßliche steigert, reduziert die Möglichkeiten einer instinktgesteuerten Moral tendenziell auf Null. Mitleidsethiken sind daher - so Apel - allenfalls für den Mikro- und Mesobereich menschlichen Lebens bedeutsam. Auf der Ebene der Makroethik kommt hingegen alles auf die Mobilisierung der Kompensationskraft praktischer Vernunft an.

Mit der Entscheidung für eine Vernunftmoral sollen jedoch weder die sozialisatorische Bedeutung traditionaler Moralen noch eine Ethik des guten Lebens aus der praktischen Philosophie eliminiert werden. Da jedoch in der modernen Weltgesellschaft Fragen einer Individualethik in zunehmendem Maße von der Lösung makroethischer Problemfelder abhängen, wird für Apel das Projekt einer universalistischen Prinzipienmoral zur vordringlichen, wenn auch nicht ausschließlichen Aufgabe einer kommunikativen Ethik. Nach

einer Ethik der individuellen Lebensführung... frage ich immer noch, aber diese Frage ist an die zweite Stelle gerückt. Die erste Frage ist, wie es möglich ist, daß Menschen und Lebensformen miteinander koexistieren können, die je auf ihre Weise eine authentische Verwirklichung ihres Lebens anzustreben haben. Und darauf antworten die universalen Prinzipien Kants.⁸

⁶ K.-O. Apel 1987d, 69.

⁷ Vgl. dazu vor allem K.-O. Apel 1984c; ders. 1984j.

⁸ K.-O. Apel 1987d, 70.

b. Die Ideologie des „spätliberalen Pragmatismus“

Der szientistischen Negation ethischer Vernunft entspricht im Bereich der gesellschaftlichen Entwicklung die Trennung von Politik und Moral. Daher „illustriert“⁹ Apel Auswirkungen der angedeuteten „Paradoxie der Problemsituation“ auch auf der politisch-ideologischen Ebene, und zwar im Rahmen der ideologischen Debatten des Ost-West-Konflikts der 70er Jahre, wobei nicht nur die marxistische Option einer Diktatur des Proletariats¹⁰, sondern auch das pragmatistische Selbstverständnis westlicher Demokratien unter Ideologieverdacht geraten.

Die weitgehende Eliminierung ethischer Vernunft aus dem Bereich der Politik ist das Ergebnis eines langen geschichtlichen Prozesses, in dem nach der Trennung von Kirche und Staat nicht nur religiös-metaphysische Wahrheitsansprüche, sondern auch moralische Vorstellungen in den „Sog“ eines universalen Normenskeptizismus geraten sind. Nach der Religion wandert damit auch die Moral in das Reservat privater Beliebigkeit. Das ideologisch-politische Dilemma, mit dem eine Ethik heute konfrontiert ist, präzisiert Apel im Licht von Max Webers Theorie der „Entzauberung“ religiös-metaphysischer Weltbilder:

In ihrem Licht muß man die Ethik entweder als Implikat eines religiösen Glaubens ansehen - so als Ethik *vor* dem Entzauberungsprozeß; oder man muß sie als eine Sache einer bewußten, aber letztlich irrationalen Wahl des letzten Wertaxioms ansehen - so *nach* dem Entzauberungsprozeß. Diese Auffassung scheint in der Gegenwart tatsächlich die maßgebende Ideologie zumindest in den westlichen Industriegesellschaften zu sein.¹¹

Da in modernen Gesellschaften Werturteile zunehmend als irrationale Legitimationen subjektiver Machtansprüche wahrgenommen werden, bleibt als einziger Weg einer „rationalen“ Konfliktlösung eine „Ethik der Verhandlung und Kompromißbildung nach Maßgabe der minimalen gemeinsamen Lebensinteressen“¹². Im Rahmen einer moralindifferenten Verfahrensrationalität ist damit eine „rationale“ Diskussion über mögliche *Ziele* politischer Veränderungen nicht mehr möglich. „Moralische“ Argumentationen

⁹ Vgl. K.-O. Apel 1980a, 226.

¹⁰ Zum „östlichen Integrationssystem“ des orthodoxen Marxismus vgl. K.-O. Apel 1976aII, 363ff.

¹¹ K.-O. Apel 1984a, 29.

¹² Ebd.

gelten als unnötige Störfaktoren, die „rationale“, d.h. auf den Regeln strategischer Interaktion aufruhender Konfliktlösungsstrategien bloß behindern. „Der Pragmatismus“ ist daher - so Apel - „die funktionierende Philosophie des öffentlichen Lebens der westlichen Industriegesellschaft.“¹³

Die kontinuierliche Aushöhlung der naturrechtlichen Substanz praktischer Vernunft durch das „Komplementaritätssystem von wertneutraler Verfahrensrationalität im öffentlichen Bereich und prä-rationalen Letztentscheidungen im privaten Lebensbereich“¹⁴ charakterisiert Apel als „spätliberale Ideologie“, in der das öffentliche Selbstverständnis westlicher Demokratien einer fatalen Selbsttäuschung erliegt. Denn eine wertneutrale Verfahrensrationalität deckt die moralischen Grundlagen einer Menschenrechtsethik, auf denen moderne Demokratien auch heute faktisch noch aufruhend, keineswegs ab. Die Diagnose der Auszehrung der naturrechtlichen Grundlagen (!) politischer Ethik ist daher ein wichtiges Element der Herausforderungssituation der Diskursethik. Dies ist insofern bemerkenswert, als die Diskursethik selbst mit dem Vorwurf konfrontiert ist, praktische Vernunft in einen prozeduralen Formalismus aufzulösen.

Die skizzierte Problemsituation wird in Apels Sicht insofern noch verschärft, als sich das ideologische Komplementaritätssystem von szientifischer/strategischer Vernunft und subjektiver Wertentscheidung in den Hauptsträngen der Philosophie des 20. Jahrhunderts reproduziert. Denn sowohl in der analytischen Philosophie als auch in der Hermeneutik bzw. im Existentialismus kommt es trotz gegensätzlicher Ausgangspositionen letztlich zu einer Negation einer universalgültigen ethischen Vernunft, so daß sich beide Denkformen in ihrer ideologischen Funktion überhaupt nicht widersprechen, sondern vielmehr ergänzen: Sie bestätigen einander durch eine Art Arbeitsteilung, indem sie sich gegenseitig den Bereich der objektiv-wissenschaftlichen Erkenntnis bzw. den Bereich der subjektiv-ethischen Entscheidungen zuweisen.¹⁵

¹³ K.-O. Apel 1976aII, 371.

¹⁴ K.-O. Apel 1980a, 222f.

¹⁵ K.-O. Apel 1976aII, 368.

c. „Totale Vernunftkritik“ als neue Herausforderung?

Das Projekt der Apelschen Diskursethik war ursprünglich auf die Herausforderung der szientistischen bzw. historistisch-hermeneutischen Infragestellung der universalen Gültigkeit ethischer Vernunft zugeschnitten. In dieser Perspektive sollte den ersten programmatischen Aufsätzen eine systematische Darstellung der Diskursethik folgen, die jedoch, wie Apel in einem Interview festhält, durch die neue Herausforderung der postmodernen Vernunftkritik verhindert worden ist:

Mein Programm war etwa das folgende: wir müssen die Vernunft rekonstruieren: wir müssen zeigen, daß die Vernunft nicht nur das ist, was Max Weber oder auch der späte Horkheimer und Adorno darunter verstanden haben. Die Vernunft ist weiter, sie hat eine Kapazität auch z.B. zur Begründung der Ethik. Der Szientismus kann überwunden werden. Das war mein Programm. Jetzt aber sehe ich mich konfrontiert mit einer Vernunftkritik, die im Gegenteil sagt: nein, die Vernunft ist von vornherein sozusagen verfehlt gewesen, und unsere ganze Kultur, die an dieser Vernunft und an der Fortschrittsidee haftet, die ganze *Moderne* mindestens, oder mit Heidegger zu reden, die ganze Tradition, die durch die Metaphysik bestimmt ist, muß überwunden oder 'verwunden' werden.¹⁶

Die Verlagerung der Problemsituation war für das eben erst entstehende Projekt einer transzendentalpragmatischen Ethikbegründung mehr als bedrohlich. Denn trotz aller Kritik teilte Apel mit dem Szientismus das Vertrauen in die Wahrheitsfähigkeit menschlicher Vernunft. Im Kontext der Postmoderne wird nun die gemeinsame Basis von Szientismus und Transzendentalpragmatik fraglich. Denn die Vernunft, der in der Aufklärung die Rolle der Kritik an Dogmatismus und willkürlicher Herrschaft zugefallen ist, ist nach den totalitären Exzessen einer 200jährigen Emanzipationsgeschichte nicht mehr unumstrittene Instanz moralischer Appellation. Apel nimmt allerdings die Vernunftkritik von Lyotard, Foucault, Derrida u.a. primär im Licht seiner Deutung des späten Heidegger und Nietzsches auf, d.h. als Historisierung bzw. genealogische Entlarvung von Vernunft. Daher kommt das transzendentalpragmatische Letztbegründungsargument, das ursprünglich gegen szientistische und historistische Konzeptionen entwickelt worden ist, in den 80er

¹⁶ K.-O. Apel 1987c, 5.

Jahren plötzlich auch gegen eine postmoderne Vernunftkritik zum Zug. Ob mit der Diagnose der „totalen Vernunftkritik“ die Pointe „der“ philosophischen Postmoderne tatsächlich getroffen wird, scheint jedoch mehr als fraglich zu sein. Lyotard weist jedenfalls den Einwand, wonach im postmodernen Denken „die Vernunft heute ziemlich suspekt geworden“ sei, vehement zurück. In der mangelnden Differenziertheit im Umgang mit postmodernen Philosophien kommen damit die zeitbedingten Grenzen der Apelschen Transzendentalpragmatik zum Vorschein, die trotz vehementer Interventionen in der aktuellen philosophischen Debatte letztlich auf die Problemkonstellation der 60er und 70er Jahre bezogen bleibt.¹⁷

Vor diesem Hintergrund kann daher zusammenfassend festgehalten werden: Angesichts der spätliberalen Verabsolutierung wertneutraler Rationalität und des untergründigen moralischen Skeptizismus in weiten Bereichen der Philosophie des 20. Jahrhunderts sieht Apel eine philosophische Ethik vor allem vor die Aufgabe einer Begründung der *intersubjektiven Gültigkeit ethischer Vernunft* gestellt. Die *Rechtfertigung der Möglichkeit ethischer Vernunft* steht daher im Zentrum der Apelschen Diskursethik.

1.2. Befreiungsethik im Kontext von Abhängigkeit und Armut

a. In den Fangnetzen des Eurozentrismus

Einen wichtigen Zugang zur theoretischen Explikation der Herausforderungssituation der Befreiungsethik eröffnet die berühmte Debatte zwischen dem peruanischen Philosophen Augusto Salazar Bondy und Leopoldo Zea, dem „maestro“ der mexikanischen Philosophie. Salazar Bondy hatte Ende der 60er Jahre in der kleinen Abhandlung „¿Existe una filosofía de nuestra América?“ (1969) die Frage nach der Möglichkeit einer lateinamerikanischen Philosophie aufgeworfen. Im Unterschied zu analogen Diskussionen innerhalb der afrikanischen Philosophie geht es Salazar Bondy allerdings nicht um die Frage, *ob* es in Lateinamerika überhaupt eine „Philosophie“ gegeben hat, da die faktische Präsenz von „Philosophie“ nicht

¹⁷ „Ich protestiere aufs Entschiedenste. Die Vernunft ist überhaupt nicht suspekt, jedenfalls nicht die Vernunft, die Kant in zweiten Teil der ersten *Kritik* und in der zweiten *Kritik* ausgearbeitet hat. Mir ist daran gelegen, Kant vollkommen treu zu sein...“ J.-F. Lyotard 1989, 321. Eine differenzierte Diskussion zwischen Transzendentalpragmatik und französischer Postmoderne ist daher ein schmerzliches Desiderat innerhalb der Gegenwartsphilosophie.

bestritten werden kann. Selbst wenn man die Weisheitstraditionen der amerindischen Völker in eurozentrischer Manier aus „der“ Philosophie eliminieren würde, bleibt die Tatsache bestehen, daß in Lateinamerika zumindest an den von den Spaniern gegründeten theologischen Fakultäten spätestens seit dem 16. Jahrhundert eine akademische Philosophie im europäischen Sinn gelehrt worden ist. Zudem ist die Rezeption europäischer Philosophien seit der Zeit der Unabhängigkeit auch an staatlichen Universitäten kontinuierlich fortgesetzt worden. Salazar Bondy fragt daher nicht, ob es in Lateinamerika Philosophie, sondern ob es - in Anspielung an José Martí's berühmtem Essay „Nuestra América“ (1891)¹⁸ - eine „*filosofía de nuestra América*“ gegeben hat. In dem genannten Essay fordert Martí, daß die „europäische Universität“ einer „amerikanischen Universität“ weichen muß, um Wissenschaft und Philosophie auf die Probleme der lateinamerikanischen Gesellschaften hin zu orientieren. Da die Eliten in Politik und Wirtschaft Lateinamerika primär „durch ihre nordamerikanischen und französischen Brillen“ wahrnehmen, sind sie - so Martí - gezwungen, „ein Volk zu leiten, das ihnen unbekannt ist.“¹⁹ Martí's Postulat einer Neuorientierung des Denkens im Ausgang von den je eigenen gesellschaftlichen Herausforderungen ist nun, wie Salazar Bondy in seinem provokativen Resümee festhält, in der Geschichte der lateinamerikanischen Philosophie nicht hinreichend erfüllt worden; im Gegenteil: „Unsere Philosophie ist trotz ihrer eigenen Besonderheiten kein genuines und ursprüngliches, sondern von Grund auf inauthentisches und imitatives Denken gewesen“²⁰; ihre Besonderheit liege allenfalls in vorsichtigen Applikationen auf den eigenen sozialen Kontext.

Die entscheidende Ursache für die Inauthentizität lateinamerikanischer Philosophie liegt jedoch - so Salazar Bondy - nicht bloß im individuellen Versagen einzelner Denker, sondern in der jahrhundertelangen (neo)kolonialen Abhängigkeit Lateinamerikas von Europa und später den USA, die zur permanenten Imitation der Kultur der Kolonisatoren geführt hat. Lateinamerikanisches Denken findet sich daher in einer zwiespältigen Situation vor: einerseits ist lateinamerikanische Philosophie weithin Produkt (neo-)kolonialer Herrschaftsstrukturen und insofern Opfer kultureller Abhängigkeit; andererseits legt das lateinamerikanische Denken in der Imitation der Zivilisation der Kolonisatoren selbst „die Axt an die kulturellen

¹⁸ Vgl. J. Martí 1987, 37-44; deutsche Übersetzung in A. Rama 1982, 56-67.

¹⁹ J. Martí 1987, 39; A. Rama 1982, 59.

²⁰ A. Salazar Bondy 1969, 131.

Wurzeln“ ihrer Völker an und wird dadurch auch zum Täter kulturimperialistischer Entfremdung. In diesem Sinn ist - so Salazar Bondy - die lateinamerikanische Philosophie in einem tödlichen Kreislauf von Entfremdung und Selbstentfremdung verfangen. Horacio Cerutti-Guldberg bringt das von Salazar Bondy aufgewiesene Dilemma eines lateinamerikanischen Denkens folgendermaßen auf den Punkt: „The more academic it was, the more ideological and the more dominated it became. While Plato, Hegel or Heidegger were being studied, our own fundamental problems were being ignored.“²¹

Vor diesem Hintergrund kann nun die Herausforderungssituation und die Intention von Dussels „*Ética de la liberación latinoamericana*“ (1973) vorläufig skizziert werden. In der Ethik der Befreiung geht es zunächst um eine Befreiung der lateinamerikanischen *Philosophie* aus ihrer (neo-)kolonialen Gefangenschaft. Authentizität erringt jedoch - so Dussel - ein lateinamerikanisches Denken nicht schon dadurch, daß vorwiegend Autoren der eigenen Tradition zitiert werden.²² „Authentizität“ erwächst ausschließlich aus der Befolgung der *Maxime* José Martí, nämlich das Denken radikal an den *Problemen* des eigenen soziokulturellen Kontextes auszurichten. Daher ist die Frage, ob und wieviel europäische Philosophie in einem lateinamerikanischen Denken verarbeitet ist, letztlich sekundär. Nicht, um an Cerutti-Guldberg anzuschließen, daß Plato, Hegel oder Heidegger rezipiert werden, disqualifiziert eine lateinamerikanische Philosophie als imitatives, inauthentisches Denken; zur bloßen Imitation kommt es erst, wenn die Rezeption europäischer Philosophie die kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Realität *ersetzt*. Nicht das äußerliche Kriterium einer ins Exotische tendierenden „Originalität“, sondern der Realitätsgehalt entscheidet über die Qualität jeder, auch der lateinamerikanischen Philosophie. Daher ist die „Philosophie der Befreiung“, wie Leopoldo Zea bereits gegenüber Salazar Bondy gefordert hat, „*filosofía sin más*“²³.

²¹ H. Cerutti-Guldberg 1989, 16.

²² Vgl. E. Dussel 1973bI, 11.

²³ L. Zea 1989 (¹1969) hatte die lateinamerikanische Philosophie gegen Salazar Bondys Verdikt des imitativen Denkens verteidigt und die Kategorie der „Originalität“ als Kriterium für ein „authentisches“ Denken verworfen. Niemand habe - so Zea - z.B. Leibniz befragt, ob sein Denken inauthentisch sei, weil er Descartes, einen Franzosen, rezipiert. Philosophie erlangt ihre Identität allein durch ein radikales Fragen nach der Wahrheit, d.h. als Philosophie schlechthin („*sin más*“); jedes Fragen bewegt sich jedoch von einem

Die Einsicht in die Komplizenschaft der Philosophie mit der (neo)kolonialen Entfremdung der iberoamerikanischen Völker bildet daher einen wichtigen Ausgangspunkt von Dussels Versuch einer Neubegründung lateinamerikanischer Philosophie. Die von Martí geforderte Orientierung des Denkens an der eigenen Realität versteht Dussel vor allem als Hinwendung zu den sozialen Problemen der lateinamerikanischen Gesellschaften, als Konversion zu den verarmten Massen, deren „Realität“ von der lateinamerikanischen Philosophie aufgrund ihrer Fixierung auf europäische Vorbilder allzu oft ausgeblendet worden ist. Dussel sieht sich daher gezwungen, den Eurozentrismus zunächst *in sich selbst* zu „de-struieren“. Aus dem „Labyrinth der Abhängigkeit“ kann jedoch nur ein Denkweg führen, der die „Logik“ des Labyrinths dechiffriert. Daher setzt die Befreiungsethik mit einer „De-struktion“ der Geschichte der Ethik²⁴ ein, worin die kontextuell bedingten Grenzen universalistischer Moraltheorien aufgewiesen werden. Die „De-struktion“ eröffnet damit einen Freiraum für einen konstruktiven Entwurf einer Ethik, die an die sozialen Bewegungen in Lateinamerika anknüpft, d.h. an die Praxis jener Menschen, die sich auf den Weg der Befreiung und Überwindung von Unrecht und Hunger gemacht haben. Die Befreiung der Philosophie mündet daher in eine Philosophie der Befreiung, die sich als kritische und solidarische Reflexion auf den Befreiungskampf der Unterdrückten versteht. Der Hunger der Armen muß - so Dussels Forderung - zum zentralen Thema der Philosophie werden:

Die Philosophie der Befreiung arbeitet *negativ* und kritisch, sie zerstört die scheinbaren Argumente derer, die sich auf unverantwortliche Weise weigern, das Elend als zentrales Thema anzuerkennen; sie arbeitet *positiv*, wenn sie die Art und Weise der Aufhebung dieses Elends beschreibt.²⁵

bestimmten Kontext her auf die Universalität der Wahrheit zu. Eine Philosophie, die ihren kontextuellen Ausgangspunkt nicht durcharbeitet, sondern im naiven Vertrauen auf eine „reine“ Vernunft überspringt, verfängt sich daher in ethnozentrischen Fehlschlüssen - vgl. L. Zea 1989, 26ff.56f. In Zeas Kritik am Vorwurf der Inauthentizität lateinamerikanischer Philosophie finden sich allerdings auch Thesen, die bereits Salazar Bondy selbst formuliert hat; so unterscheidet auch Salazar Bondy streng zwischen „originalidad“, „peculiaridad“ und „genuidad“ bzw. „autenticidad“ philosophischen Denkens; vgl. A. Salazar Bondy 1988, 72.

²⁴ Vgl. E. Dussel 1973a bzw. unten Kap. 4.1.

²⁵ E. Dussel 1990d, 92.

b. Die Ideologie des „desarollismo“

Analog zur Apelschen Kritik an der „spätliberalen Ideologie“ pragmatistischer Normenbegründung reagiert auch die Befreiungsethik auf ein ideologisches Syndrom, nämlich auf die Ideologie des „desarollismo“, die Dussel als ein wesentliches Element der europäischen Moderne begreift. Neben der emanzipatorischen Idee der Ermächtigung des Menschen zum freien und kritischen Vernunftgebrauch enthält die Moderne – so Dussel – auch einen „negativ mythischen Inhalt“²⁶, nämlich die Rechtfertigung von Gewalt im Namen der Notwendigkeit von „Entwicklung“. Den unterschiedlichen Varianten des „desarollismo“ liegt folgende „Logik“ zugrunde²⁷: Die moderne Zivilisation versteht sich als höher entwickelt und gesendet, andere Kulturen – die Ungläubigen, Primitiven, Barbaren, Unterentwickelten – auf die Bahn des europäischen Entwicklungspfades zu führen. Der Widerstand der Betroffenen wird als „Entwicklungshindernis“ notfalls mit Gewalt gebrochen. Die Leiden und Opfer der „rückständigen“ Völker müssen hingegen als „unvermeidliche“ Kosten auf dem Weg des Fortschritts in Kauf genommen werden.

Die „Logik“ des „desarollismo“ ist in der Geschichte Lateinamerikas bittere Realität geworden. Der gewaltsamen Missionierung der „Ungläubigen“ im Zuge der spanischen Konquista folgte die brutale Verfolgung aller „rückständigen“ Gruppen (katholische Kreolen und Indios) im Rahmen der positivistisch orientierten Modernisierungsprogramme in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Heute treiben die strengen Auflagen internationaler Finanzinstitutionen im Namen von Wirtschaftswachstum und „Entwicklung“ ungezählte Menschen in Hunger und Elend.

Dussels Kritik an den aktuellen Formen des „desarollismo“ ist vor allem von der Dependenztheorie inspiriert, in der ideologische Annahmen der Entwicklungsdoktrinen der 50er und 60er Jahre einer massiven Kritik unterzogen worden sind. Im Unterschied zu modernisierungstheoretischen Konzeptionen, die aktuelle Probleme der Länder des Südens bloß als vorübergehende Friktionen im Prozeß der Kapitalisierung traditionaler Gesellschaften begreifen, wie sie auch in Europa im 19. Jahrhundert aufgetreten sind, gehen die „dependencia“-Ansätze von einer strukturellen Unmöglichkeit nachholender Entwicklung innerhalb des gegenwärtigen Weltwirtschafts-

²⁶ E. Dussel, 1993a, 193.

²⁷ Vgl. ebd., 193f.

systems aus. Kolonialismus und Imperialismus hätten ökonomische Strukturen geschaffen, die es den Ländern der Dritten Welt unmöglich machen, im globalen Konkurrenzsystem der National-ökonomien zu bestehen. Die vor allem von lateinamerikanischen Sozialwissenschaftlern entwickelte Dependenztheorie²⁸ revolutionierte in den 60er Jahren die Wahrnehmung der Probleme der sogenannten Entwicklungsländer und war daher einer der wichtigsten Faktoren für die Entstehung der „Philosophie der Befreiung“.²⁹

Die entwicklungspolitische Diskussion hat sich jedoch seit den 60er Jahren deutlich verschoben. In der Entwicklungsökonomie ist heute weniger vom „desarrollismo“ als von der „Ideologie der Abhängigkeit“ die Rede, und dies nicht ohne Grund. Zentrale Topoi der Dependenztheorie sind inzwischen massiv relativiert bzw. auch widerlegt worden. So ist vor allem die These der strukturellen Unmöglichkeit nachholender Entwicklung von südostasiatischen Ländern „realiter“ widerlegt worden. Strategien der Abkoppelung vom Weltmarkt haben entgegen dependenztheoretischen Versicherungen die ökonomischen Probleme mancher Entwicklungsländer noch verschärft. Durch den Zusammenbruch der stalinistischen Systeme in Osteuropa sind auch die Aporien sozialistischer Projekte in der Dritten Welt offenkundig worden. Zudem sprengen die unterschiedlichen Entwicklungsprozesse in den Ländern des Südens den dependenztheoretischen Dualismus von „Zentrum und Peripherie“.

Vor diesem Hintergrund stellt sich daher das Problem, daß die Befreiungsethik die ursprüngliche, primär an der Dependenztheorie orientierte Explikation der Herausforderungssituation im Licht der neuen Diskussionslage zumindest korrigieren müßte. Auch wenn die bleibenden Verdienste der Dependenztheorie³⁰ nicht negiert werden

²⁸ Die bekanntesten Vertreter sind G. Frank, F.H. Cardoso, E. Falletto, Theotonio dos Santos, H. Jaguaribe, A. Cueva, Samir Amin.

²⁹ Die Dependenztheorie ist zwar ein äußerst wichtiger, aber nur ein Faktor unter anderen, die zu einer Philosophie der Befreiung geführt haben, vgl. dazu H. Cerutti-Guldberg 1983, 68-185; R. Fornet-Betancourt 1988, 66-68; zum Verhältnis zwischen *Philosophie der Befreiung* und Dependenztheorie als sozialwissenschaftlicher Theorie vgl. H. Schelkshorn 1992a, 20-24.

³⁰ Der Dependenztheorie kommt u.a. das Verdienst zu, den Bann des westlichen Entwicklungsmodells gebrochen zu haben. Dadurch ist die Wahrnehmung der Andersheit der Völker in der Dritten Welt, der Besonderheit ihrer Kultur und Geschichte deutlich erweitert worden. Darüberhinaus trug die Dependenztheorie dazu bei, den ideologischen „Einsatz“ der Entwicklungsdoktrin aufzudecken: im Namen des „Fortschritts“ wurden und werden indigene Völker

sollen und der von Anfang an durchaus kritische Umgang Dussels mit dependenztheoretischen Optionen in Rechnung gestellt wird, bleibt das Problem bestehen, daß Dussel auf die jüngere entwicklungstheoretische Debatte - wenn überhaupt - eher mit apologetischen Strategien reagiert und nötige Differenzierungen vermissen läßt. Damit bleibt die Befreiungsethik allzu sehr der Diskussionslage der 70er Jahre verhaftet.

Dennoch hat Dussel mit der Rezeption der Dependenztheorie nicht nur Probleme geerbt. Denn die Befreiungsethik war ursprünglich als kontextuell situierte Ethik, als „*ética de la liberación latinoamericana*“ konzipiert. Unter dem Einfluß der Dependenztheorie wird jedoch die soziale Problematik Lateinamerikas von vornherein in den *globalen* Kontext des gegenwärtigen Weltwirtschaftssystems gestellt. Dadurch ist in der Befreiungsethik trotz der Orientierung auf die lateinamerikanische Realität von Anfang auch die Problematik der Makroethik im Blick. So hält Dussel bereits im Vorwort zur ersten Auflage von „*Para una ética de la liberación latinoamericana*“ unmißverständlich fest, daß es der Befreiungsethik nicht bloß um die „lateinamerikanische... Realität“³¹ geht, sondern zugleich um eine „Philosophie der Befreiung der armen Nationen des Globus“³².

noch immer aus ihren Lebensräumen brutal vertrieben; auch heute scheuen Industrieländer aus wirtschaftlichen Interessen nicht vor unheiligen Allianzen mit Diktaturen und deren Todesschwadronen zurück. In der entwicklungspolitischen Diskussion wird inzwischen die Tendenz spürbar, die herrschaftssoziologische Perspektive der Dependencia-Ansätze, die durch neoliberale Theorien vorübergehend verdrängt worden ist, in umfassendere Konzepte wieder zu integrieren - vgl. D. Nohlen/F. Nuscheler 1993, 52f.62.

³¹ E. Dussel 1973bI, 14.

³² Ebd., 12.

2. Erste vergleichende Zwischenbetrachtung

Trotz aller Differenzen in den Herausforderungssituationen von Diskurs- und Befreiungsethik ist auch eine bedeutsame Konvergenz erkennbar: Sowohl Apel als auch Dussel entwickeln jeweils eine philosophische Ethik in Hinsicht auf die Lösung makroethischer Probleme. In der näheren theoretischen Aufarbeitung globaethischer Problemfelder schlagen Diskurs- und Befreiungsethik allerdings unterschiedliche Wege ein. In der Befreiungsethik stehen nicht die unbeabsichtigten Nebenfolgen technischer Naturbeherrschung, sondern die strategisch geplante Unterwerfung und Ausbeutung der Völker der Dritten Welt im Zentrum des Interesses; weiters interessiert Dussel nicht so sehr die mangelnde Kompensation moralischer Vernunft gegenüber der extensiven Reichweite der Technik, sondern die scheinbare „Vernünftigkeit“ einer eurozentrisch pervertierten Moral.

Trotz aller Unterschiede in der philosophischen Zeitdiagnostik suchen jedoch Apel und Dussel jeweils ein Fundament für eine *Makroethik*, das durch die Pluralität kultureller Ethosformen hindurch als „Maß“ für eine kritische Bewältigung der bedrängenden Menschheitsprobleme dienen soll. Diskurs- und Befreiungsethik sehen allerdings das Projekt einer universalistischen Moral aus unterschiedlichen Gründen gefährdet.

Die Apelsche Diskursethik reagiert vor allem auf einen radikalen Moralskeptizismus. Die ethische Vernunft droht zwischen den Mühlsteinen von Szientismus und Existentialismus bzw. hermeneutischem Historismus zerrieben zu werden. Zudem hat die Einsicht in die fundamentale Bedeutung der Sprache im Rahmen des „hermeneutic-linguistic-turn“ der Philosophie des 20. Jahrhunderts moralskeptische Positionen massiv gestärkt. Apel arbeitet daher an einer sprachphilosophischen Transformation der Transzendentalphilosophie. Darin soll in einer Reflexion auf die sprachlichen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis ein „fundamentum inconcussum“ freigelegt werden, das sich nicht im Descartes'schen „ego cogito“ erschöpft, sondern eine allgemeinverbindliche moralische Grundnorm bereitstellt. Apels Projekt gehört daher zu den ehrgeizigsten und folglich auch umstrittensten Unternehmen der Gegenwartphilosophie.

Im Gegensatz zur Diskursethik, die mit dem Faktum zu ringen hat, daß das öffentliche Bewußtsein in modernen Gesellschaften von Ethik weitgehend „gesäubert“ ist, sieht sich die lateinamerikanische Philosophie mit dem moralischen Vorwurf konfrontiert, das Elend

der Massen aus dem philosophischen Diskurs auszublenden. Im Unterschied zu Apel, der die ideologisch verdeckten normativen Grundfesten moderner Demokratien wieder freilegen möchte, sucht Dussel inmitten von schreiendem Unrecht einen moralisch unbedenklichen „Ort“, an dem noch authentisch philosophiert werden kann. Während die Diskursethik unter dem abgeklärten Blick des modernen, auf die wissenschaftliche Vernunft vertrauenden Skeptikers arbeitet, entwickelt die Befreiungsethik daher ihren Diskurs primär unter dem fordernden Blick der Armen. Dabei ist zu beachten, daß sowohl der Skeptiker als auch die Unterdrückten das Geschäft der Philosophie selbst in Frage stellen: die Skeptiker sprechen der Philosophie vor allem die Möglichkeit verbindlicher Erkenntnis ab, die Armen bezweifeln hingegen die moralische Integrität einer philosophischen Existenzform. Apel versucht daher philosophischer Ethik wieder ein Wohnrecht im Haus der Wissenschaften zu sichern; Dussel hingegen sucht nach einem Wohnrecht der Philosophie in der Welt bzw. an der Seite der Armen.

Die konträren Problemstellungen bleiben nicht ohne Auswirkungen auf die methodologischen und inhaltlichen Optionen der Diskurs- und Befreiungsethik. Auf den Skeptizismus reagiert die Philosophie seit jeher mit reflexiven Argumenten; daher ist es kein Zufall, wenn Apel auf die Tradition der Transzendentalphilosophie zurückgreift und sie sprachpragmatisch aktualisiert. Auch Dussels Option für eine hermeneutische Phänomenologie ist im Licht der skizzierten Herausforderungssituation durchaus verständlich. Im phänomenologischen Rückgang auf die ethische Grunderfahrung der Begegnung mit dem Antlitz der Armen soll der Sinn einer authentischen Befreiung gegenüber totalitären Ideologien abgegrenzt werden.

Nicht zuletzt stellt sich auch die Frage der universalen Gültigkeit einer Makroethik für die Befreiungsethik aus einem konträren Blickwinkel. Ihr vordringliches Problem ist nicht die skeptische Relativierung, sondern die totalitäre Überspannung universalistischer Moral, insofern die (neo-)koloniale Unterwerfung der Länder der Dritten Welt durch ethnozentrisch verkürzte Versionen eines ethischen Universalismus (Christentum, Aufklärung) legitimiert worden ist. Daher setzt die Befreiungsethik *zunächst* bei der Kritik an den totalitären Formen universalistischer Ethik an, allerdings nicht mit dem Ziel einer kontextualistischen Negation, sondern der kritischen Reformulierung einer globalen Verantwortungsethik. Die Befreiungsethik steht daher vor der Aufgabe, den Bann

ethnozentrisch verkürzter Universalismen zu brechen, um so einen Raum zu schaffen, in dem die Stimme der Unterdrückten vernehmbar wird.

3. Zum Moralbegriff der Diskursethik von Karl-Otto Apel

3.1. Das Programm - Transformation der Kantschen Ethik

Die Apelsche Diskursethik ist architektonisch streng von der Letztbegründungsreflexion her aufgebaut; daher ist der interpretatorische Einstieg über den Moralbegriff der Diskursethik nicht unbedenklich. Die vorläufige Zurückstellung der Apelschen Begründungsstrategie empfiehlt sich jedoch aus mehreren Gründen: Erstens ist bis heute der Status der Diskursethik als einer Moraltheorie strittig. Die diskursethische Forderung, moralische Konflikte in praktischen Diskursen konsensuell beizulegen, scheint das spezifische Feld des Moralischen einerseits an die Sphäre des Rechts, andererseits an die Regeln wissenschaftlicher Forschung zu veräußern. Auch seriöse Kritiker wie H.M. Baumgartner sehen daher in der Diskursethik eine „eher abschreckend“ wirkende Lebensform angelegt:

Der der Idee nach ständig Diskutierende, der alle anderen handlungsfähigen Subjekte stets mit Diskursen überzieht und sich seinerseits durch andere stets in Diskurse verwickeln läßt, kann doch nicht als das wahrhaft sittliche Subjekt gemeint sein.¹

Da eine „Letztbegründung“ einer verfehlten Sicht von Moralität wohl auch die Geduld von Philosophen überfordert, scheint eine vorgängige Analyse des Moralbegriffs der Diskursethik durchaus angebracht zu sein.

Die Strategie, den Moralbegriff der Apelschen Diskursethik noch vor der Letztbegründungsreflexion zu analysieren, kann zweitens an Positionen anknüpfen, die in der diskursethischen Grundnorm sehr wohl eine wertvolle Rekonstruktion der moralischen Intuitionen moderner Demokratien erkennen, für deren Begründung jedoch, wie O. Höffe vorschlägt, „ein leichteres philosophisches Gepäck“² wählen.

Schließlich trägt die Konzentration auf die Letztbegründungsreflexion, wie W. Reese-Schäfer festhält, „die Gefahr in sich, die Diskussion allein auf diesen Punkt zu konzentrieren... und dadurch ihre

¹ H.-M. Baumgartner 1990, 149; vgl. auch den frühen Vorwurf der „Gelehrtenrepublik“ gegenüber Habermas' Diskursethik von W. Jäger 1975.

² O. Höffe 1989, 85; vgl. auch R. Zimmerman 1985, der die Habermas'sche Diskursethik als demokratisches Organisationsprinzip ohne die Last der Konsentstheorie der Wahrheit übernimmt und mit der Marxschen Utopie „der Assoziation freier Produzenten“ vermittelt.

Praxisbedeutung zu übersehen.“ Die bisherige Diskussion über die Apelsche Diskursethik ist jedenfalls nach Reese-Schäfer „von dieser Begründungsdominanz geschädigt.“³

Eine Auseinandersetzung mit dem diskurstheoretischen Moralbegriff hat zunächst auf das Selbstverständnis der Diskursethik zu achten, die von Apel und Habermas unzweideutig als Transformation der Kantschen Moralphilosophie vorgestellt wird. Die Diskursethik ist daher eine *kognitivistische, deontologische, formalistische und universalistische* Moraltheorie.⁴ Allerdings läßt sich eine Ethik Kantschen Typs - so Apel - nur mit einschneidenden Korrekturen aktualisieren:

Erstens korrigiert die Diskursethik den *deontologischen* Charakter der Kantschen Ethik durch eine im Moralprinzip selbst verankerte Berücksichtigung der Handlungsfolgen. Dadurch sollen rigoristische Konsequenzen einer bloßen Gesinnungsethik von vornherein vermieden werden.⁵

Zweitens versucht die Diskursethik die Gefahren einer monologisch verkürzten Anwendung des Universalisierbarkeitsprinzips durch ein prozedurales Verfahrensprinzip aufzufangen. Dadurch überbietet die Diskursethik noch den *Formalismus* der Kantschen Moraltheorie.

Der spezifische Charakter der Diskursethik liegt jedoch in ihrem *kognitivistischen* Anspruch. Es ist bezeichnend, daß Habermas hier primär die Vernünftigkeit konkreter Normen⁶, Apel jedoch den „rationalen Begründungsanspruch“⁷ der Diskursethik im Blick hat. Daher verteidigt Apel den Kognitivismus der Diskursethik nicht nur gegenüber intuitionistischen Moralthorien, sondern auch gegenüber dem Vorwurf, die Diskursethik ignoriere die Differenz zwischen moralischer Einsicht und willentlicher Entscheidung. Die kognitivi-

³ W. Reese-Schäfer 1992b, 26.

⁴ J. Habermas 1986a, 17f.; K.-O. Apel 1986a, 3ff.

⁵ Da der Begriff der „Deontologie“ oft als prinzipielle Abstraktion von Handlungsfolgen verstanden wird, hat Apel „Vorbehalte“, „das Etikett ‘deontologisch’“ auf die Diskursethik zu beziehen; vgl. K.-O. Apel 1986a, 6. Habermas verwendet jedoch einen weiteren Begriff von „Deontologie“, nämlich im Sinn der „Sollgeltung von Geboten und Handlungsnormen“ - J. Habermas 1986a, 17. Vgl. dazu unten Kap. 3.3.c.

⁶ J. Habermas 1986a, 17: Die Diskursethik „versteht die Richtigkeit von Normen oder Geboten in Analogie zur Wahrheit eines assertorischen Satzes... Normative Richtigkeit begreife ich als wahrheitsanalogen Geltungsanspruch. In diesem Sinn sprechen wir von einer *kognitivistischen* Ethik.“

⁷ K.-O. Apel 1986a, 3.

stische Ausrichtung der Diskursethik meint - so Apel - bloß „die Vernunft Einsicht in die Gültigkeit (*Verbindlichkeit*) eines Prinzips des Guten als des Gesollten“, ⁸

Im folgenden werde ich die wichtigsten Einschnitte, die Apel gegenüber der Kantschen Moralthorie vornimmt, näher erläutern, wobei allerdings die exegetische Frage, ob die Diskursethik der Kantschen Ethik gerecht wird, weitgehend ausgeblendet bleibt.

3.2. Der zweistufige Grundansatz der Diskursethik

a. Grundnorm und situationsbezogene Normen bzw. Maximen

Apels Kritik an der Kantschen Moralthorie setzt vor allem an dem Versuch an, aus dem kategorischen Imperativ unmittelbar konkrete Pflichten bzw. Normen abzuleiten, wie z.B. die Pflicht zur Wahrhaftigkeit selbst gegenüber einem präsumptiven Mörder⁹, dem Modellfall eines moralischen Rigorismus. Darüber hinaus führt die unmittelbare, d.h. für Apel monologische Durchführung des Universalisierbarkeitstests zu ethnozentrisch gefärbten Urteilen, wie z.B. am Selbstmordverbot deutlich wird, dem wohl kaum jene kategorische Gültigkeit zukommt, die Kant mit dem Moralprinzip verbindet. Das zentrale Problem der Kantschen Begründung konkreter Normen und Pflichten ist daher darin begründet, daß der kategorische Imperativ in zweifacher Weise für eine moralische Handlungsorientierung in Anspruch genommen wird: einerseits für die Prüfung der Integrität der moralischen *Gesinnung*, die sich letztlich an der Achtung gegenüber der Würde aller Menschen mißt; andererseits für die Begründung bestimmter Normen und Pflichten.¹⁰

An dieser Nahtstelle innerhalb der Kantschen Ethik führt Apel das Modell des zweistufigen Grundansatzes der Diskursethik ein. Um die Unbedingtheit des kategorischen Imperativs zu bewahren, muß das Moralprinzip von der Aufgabe konkreter Normenbegründung entlastet werden. Was bei Kant - je nach exegetischem Standpunkt - entweder vermischt oder bewußt nicht unterschieden

⁸ Ebd., 4.

⁹ Vgl. I. Kant, Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen, in: Kants Werke, Akademie-Textausgabe, Bd. VIII, Berlin 1968ff, 423-430.

¹⁰ Vgl. O. Höffe 1989b, 218; ähnlich argumentiert R. Wimmer 1980, 334, wonach Kant nicht hinreichend zwischen dem kategorischen Imperativ als Transsubjektivitäts- und als Verfahrensprinzip für die Begründung konkreter praktischer Urteile unterschieden habe.

worden ist, soll im Rahmen der Diskursethik explizit auseinander-treten, nämlich die Sphäre des unbedingt Gesollten und der Bereich konkreter Pflichten und Normen. Daher ist - so Apel -

die Diskursethik keine *einstufige* Ethik der direkten Normen-begründung (wie noch die Ethik Kants, der aus dem kategorischen Imperativ 'vollkommene', d.h. ausnahmslos gültige, und 'unvollkommene' Pflichten herleiten wollte), sondern eine *zweistufige* Ethik der *formal-prozeduralen Letztbegründung* der *konsensual-kommunikativen Begründung* der inhaltlichen Normen.¹¹

Apels Konzept eines „zweistufigen“ Aufbaus der Diskursethik ist jedoch doppeldeutig. Einerseits bezieht sich die Zweistufigkeit auf die diskursethische Moraltheorie und damit auf die Architektonik einer transzendentalpragmatischen Ethik; andererseits ist die Unterscheidung zwischen diskursethischer Grundnorm und situationsbezogenen Normen von den Handelnden selbst zu vollziehen und hat damit unmittelbare Handlungsrelevanz. Beide Aspekte sollen im folgenden kurz erläutert werden.

b. Welche Grundnorm? - Prinzipien der Diskursethik

Auf moraltheoretischer Ebene liegt die Pointe des „zweistufigen Grundansatzes“ der Diskursethik in der Abstufung der Begründungs-fähigkeit moralischer Normen. Apel unterscheidet streng zwischen einer moralischen Grundnorm, die philosophisch *letztbegründbar* sei, und dem weiten Bereich konkreter Pflichten und Normen, deren Geltung fallibel bleibt und die daher in praktischen Diskursen je neu begründet werden müssen. Die moralische Grundnorm entnimmt die Diskursethik den *normativen Voraussetzungen argumentativer Rede*. Die bislang ausführlichste Explikation des ethischen Diskursprinzips lautet daher folgendermaßen:

Der Argumentierende hat schon in actu bezeugt und somit anerkannt..., daß die idealen Regeln der Argumentation in einer prinzipiell unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft einander als gleichberechtigt anerkennender Personen *normative Bedingungen der Möglichkeit der Entscheidung von ethischen Geltungsansprüchen durch Konsensbildung* darstellen und daß *über alle ethisch relevanten Fragen der Lebenspraxis in einem Diskurs*, der unter den Argumentations-Regeln der Idealen Kommunikationsgemeinschaft steht, im Prinzip *ein Konsens*

¹¹ K.-O. Apel 1988a, 120.

*herbeigeführt werden kann und in der Praxis ein solcher Konsens angestrebt werden sollte.*¹²

Die diskursethische Grundnorm enthält die Pflicht zur argumentativen Verständigung über moralische Probleme; argumentative Verständigung ist jedoch - so Apel - auf einen universalen Konsens aller vernünftigen Wesen hin finalisiert. Daher kennzeichne ich im folgenden den Gehalt der ausführlichen Explikation der diskursethischen Grundnorm als „Konsensbildungspostulat“ (K)¹³. Seit Mitte der 80er Jahre identifiziert Apel jedoch die Grundnorm der Diskursethik mit dem Habermas'schen Universalisierungsgrundsatz (U):

(U) Jede gültige Norm muß der Bedingung genügen, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen *jedes* einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können.¹⁴

Die Inhalte von (K) und (U) sind jedoch keineswegs deckungsgleich. Denn (U) bezieht sich ausschließlich auf Probleme der Normenlegitimation, womit der Zuständigkeitsbereich der Diskursethik von vornherein auf Interessenskonflikte, d.h. auf Fragen der Gerechtigkeit eingeschränkt wäre; (K) enthält hingegen ausdrücklich die Forderung, „alle [!] ethisch relevanten Fragen der Lebenspraxis“ einer diskursiven Prüfung zuzuführen. Weiters ist in (K) - im Unterschied zu (U) - weder von „Folgen und Nebenwirkungen“ einer Norm noch von „Betroffenen“ die Rede, sondern bloß von den „Argumentations-Regeln der Idealen Kommunikationsgemeinschaft“. Da jedoch die gravierenden Differenzen zwischen (U) und (K) bisher nicht näher geklärt worden sind, ist die Apelsche Version einer kommunikativen Ethik insgesamt mit einer bedenklichen Zweideutigkeit behaftet, die in der Analyse der zentralen Theoreme der Diskursethik immer wieder für Unklarheiten sorgen wird.

¹² K.-O. Apel 1980a, 264f.

¹³ Diese Bezeichnung kann an Apels Formulierungen anknüpfen, wenn etwa von der „Verpflichtung auf die Metanorm der argumentativen Konsensbildung“ die Rede ist, vgl. K.-O. Apel 1988a, 47; das Konsensbildungspostulat ist allerdings von Steinvorhs Formel eines diskursethischen Konsensprinzips (K) zu unterscheiden, das bloß eine Paraphrasierung von (U) enthält, vgl. U. Steinvorhs 1990, 73.

¹⁴ Vgl. J. Habermas 1984a, 219; ders. 1984c, 75f. 103, 131; K.-O. Apel 1988a, 122.

Zu den grundlegenden normativen Orientierungen der Apelschen Diskursethik gehört neben (U) und (K) auch die Pflicht zur solidarischen Mitverantwortung für vernünftige Problemlösungen. Wer sich ernsthaft auf eine argumentative Verständigung über moralische Probleme einläßt, übernimmt - so Apel - damit auch die Verantwortung, den Dialog zu einem guten Ergebnis zu führen. Jeder, der „den Boden des Diskurses betritt, der unterstellt... eine *Solidarität der Problemlösungsverantwortung*“, d.h. eine „*Mitverantwortung für die konsensfähige, rein argumentative Lösung*“¹⁵ eines gegebenen Problems.

Eine zweite Schicht diskursethischer Pflichten bzw. Normen betrifft die in (K) bereits angesprochenen „idealen Regeln der Argumentation“. Dazu gehören die Forderungen nach Gewaltlosigkeit, Gleichberechtigung und Offenheit argumentativer Verständigung.

a) Gewaltlosigkeit: Die einzig zulässigen „Waffen“ kommunikativer Vernunft sind Argumente. Der Diskurs blockt die konflikthafte Dimension der Handlungsrealität nicht einfach ab, sondern überführt sie in den Agon des Streits um das bessere Argument. Offener oder verdeckter Druck auf die physische oder psychische Konstitution der Diskurspartner - sei es durch Drohungen, Erpressungen oder suggestive Methoden der Überredung - verletzen konstitutive Regeln des argumentativen Diskurses. Herrschafts-, Gewalt- und Strategiefreiheit sind daher unverzichtbare normative Voraussetzungen diskursiver Verständigung.¹⁶

b) Gleichberechtigung: Im Agon der Argumente zählt allein die Triftigkeit der Argumente *ohne Ansehen der Person*. Der Argumentationspraxis ist daher die Idee der Unparteilichkeit und Gleichberechtigung eingeschrieben. Insofern der Anspruch auf Wahrheit bzw. normative Richtigkeit an die unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft *aller* vernünftigen Wesen verwiesen ist, enthält die diskurstheoretisch fundierte Idee der Gleichberechtigung eine universelle Ausrichtung, in deren Licht ethnisch, rassistisch oder sexistisch motivierte Ausgrenzungspraktiken moralisch disqualifiziert werden können. Daher gehört zu den konstitutiven Vorgaben argumentativer Diskurse, daß jeder „als Argumentierender eine ideale Kommunikationsgemeinschaft aller Menschen als gleich-

¹⁵ K.-O. Apel 1988a, 451.

¹⁶ Vgl. z.B. K.-O. Apel 1992a, 44: „Die Diskursethik geht m.E. nach zu Recht von der *transzendental-reflexiven* Einsicht aus..., daß unsere Argumentation, die zu konsensfähigen Ergebnissen führen soll, idealiter *herrschafts- und gewaltfrei* zur Geltung gebracht werden sollte.“

berechtigte Partner voraussetzt“.¹⁷ Mit den diskurstheoretisch reformulierten Prinzipien der Unparteilichkeit und Gleichberechtigung nimmt die Diskursethik zentrale Gehalte des Kantschen kategorischen Imperativs auf.

c) Offenheit: Argumentative Verständigungen sind weiters durch das Prinzip der Offenheit geleitet, das jedem vernünftigen Wesen das Recht zuspricht, Diskurse zu eröffnen bzw. sich in laufende Diskurse einzubringen. Daraus resultiert der „prinzipielle Nonpaternalismus“¹⁸ der Diskursethik; das Diskursprinzip fördert daher keineswegs, wie zuweilen unterstellt worden ist, eine „Expertokratie“. Vielmehr ist, wie Apel unmißverständlich festhält, jeder „berechtigt, alle ihm relevant erscheinenden Argumente zur Diskussion zu stellen, Kritik zu üben usw. Es gibt hier keine Bereichsabgrenzungen und Hierarchien in dem Sinn, daß ein Diskurspartner über das Spezialthema des anderen nichts sagen dürfte.“¹⁹ Offenheit meint, daß kein Argument von vornherein verworfen werden darf bzw. daß Gruppen mit „hierarchischen Bevormundungsansprüchen“²⁰ kein prinzipieller Vorrang zukommt. Das Prinzip der Offenheit argumentativer Verständigung expliziert daher einen wesentlichen Aspekt der Kantschen Forderung nach der Achtung der Vernunftautonomie des Menschen.

Ein Spezifikum der Apelschen Diskursethik ist das verantwortungsethische Prinzip einer geschichtsbezogenen Anwendung der diskursethischen Grundnorm, das sogenannte „Ergänzungsprinzip“ (E), das „Teil B“ der Diskursethik zugeordnet wird - im Unterschied zu „Teil A“, der Begründung des allgemeinen Diskursprinzips. Da auch (E) den situationsbezogenen Normen, die von den Betroffenen jeweils selbst in praktischen Diskursen zu begründen sind, noch vorausliegt, zählt (E) ebenfalls zum innersten Kernbestand der Apelschen Diskursethik. Das Verhältnis zwischen (K) bzw. (U) und (E) bildet daher einen weiteren Problembereich innerhalb der transzendentalpragmatischen Diskursethik.²¹ In der Standardformel wird (E) jeweils in zwei „grundlegende regulative Prinzipien“ aufgespalten:

¹⁷ K.-O. Apel 1988a, 47.

¹⁸ Vgl. dazu M. Kettner 1992b, 340-342.

¹⁹ K.-O. Apel 1988a, 274f.

²⁰ Ebd., 275.

²¹ So vertritt z.B. G. Schönrich 1994, 105 die These, daß (U) letztlich durch (E) ersetzt werde; zur Problematik von (E) vgl. unten Kap. 3.4.b.

Erstens muß es in allem Tun und Lassen darum gehen, das Überleben der menschlichen Gattung als der realen Kommunikationsgemeinschaft sicherzustellen, zweitens darum, in der realen die ideale Kommunikationsgemeinschaft zu verwirklichen. Das erste Ziel ist die notwendige Bedingung des zweiten Ziels; und das zweite gibt dem ersten seinen Sinn, - den Sinn, der mit jedem Argument schon antizipiert ist.²²

Die kurze Übersicht über die diskursethische Prinzipienlehre ist keineswegs vollständig. Die wichtigsten Proponenten einer Diskursethik - Apel, Habermas, Kuhlmann, Böhler - haben mit einer gewissen Tendenz zur Produktion je neuer Moralprinzipien durchaus unterschiedliche Formulierungen des Diskursprinzips vorgelegt, die hier nicht weiter diskutiert werden können. Dennoch dürften das Konsensbildungspostulat, Habermas' Formel für den diskursethischen Universalisierungsgrundsatz, das Prinzip der Mitverantwortung sowie die Diskursnormen der Gewaltfreiheit, Gleichberechtigung, Offenheit und schließlich das Ergänzungsprinzip (E) den normativen Kernbestand zumindest der Apelschen Version einer kommunikativen Ethik im wesentlichen abdecken.

c. Rekonstruktion einer diskursethischen Maximenethik

Die diskursethische Grundnorm ist zumindest in der Fassung von (K) normativ äußerst blaß. Trotz der anspruchsvollen Forderungen nach Zwanglosigkeit, Gleichberechtigung und Offenheit läßt sich der Eindruck einer bloßen Argumentationsethik, die für lebensweltliche Handlungsfelder kaum relevant ist, zunächst schwer ausräumen. An dieser Stelle dürfte ein kurzer Blick auf die Kantsche Ethik angebracht sein.

Kant definiert den Sinn von Moralität primär als Klärung der *Maximen* menschlichen Handelns. Die moralische Qualität einer Handlung liegt letztlich im „guten Willen“, da Folgen und Nebenfolgen dem moralischen Subjekt nur bedingt zugeschrieben werden können. Moral bezieht sich demnach primär auf die Läuterung der Gesinnung im Licht des Universalisierbarkeitstestes des kategorischen Imperativs.²³ Vor diesem Hintergrund steht Apels Diskursethik unter dem begründeten Verdacht, den Kantschen Sinn

²² K.-O. Apel 1976aII, 431.

²³ Vgl. dazu Kants berühmtes Beispiel vom Krämer, der vor der moralischen Entscheidung steht, seine Kunden aus Pflicht oder aus bloßem Eigennutz korrekt zu bedienen; I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* A 9.

des Moralischen von vornherein zu verfehlen. Denn (K) scheint Ethik auf die Einhaltung von Diskursnormen theoretizistisch einzuengen; (U) blendet hingegen als Prinzip für Normenlegitimation die moralische Prüfung von Handlungsmotiven überhaupt aus. Ob die Zustimmung zu den Folgen und Nebenfolgen einer Norm aus moralischen oder anderen Motiven erfolgt, ist im Licht von (U) sekundär. Daher ordnet Schönrich (U) der Sphäre des Rechts zu, wo allein die äußere Zustimmung der Betroffenen zu einer fraglichen Norm erforderlich ist.²⁴

Apels Version einer Diskursethik läßt sich jedoch nicht auf (U) reduzieren. Daher ist bei Apel auch von einer Universalisierung von „*Maximen*“ die Rede.²⁵ Vor allem ist in diesem Rahmen jedoch zu berücksichtigen, daß die *Zweistufigkeit des diskursethischen Normenbegründungsmodells* nach Apel auch auf der *Handlungsebene* zu vollziehen ist. Da sich Apel jedoch der Probleme, die aus den Divergenzen zwischen (U), (K) und (E) resultieren, nicht hinreichend bewußt ist, kommt eine Klärung der Frage, ob die transzendentalpragmatische Version der Diskursethik den Kantschen Moralbegriff von vornherein verfehlt, nicht ohne rekonstruktive Deutungen aus. In diesem Sinn möchte ich im folgenden die These erläutern, daß zumindest im Konsensbildungspostulat (K) eine Ethik des guten Willens im Sinne Kants angelegt ist.²⁶

Die Rekonstruktion einer diskursethischen Maximenethik stößt zunächst auf die unangenehme Tatsache, daß Apel zwar in verschiedenen Zusammenhängen den Begriff des „guten Willens“ einführt, jedoch nicht im Sinne einer moralischen Klärung der Handlungsmotive.²⁷ Der „gute Wille“ kommt innerhalb der Apelschen Diskursethik vor allem gegen den Vorwurf eines kognitivistischen Automatismus von Einsicht und moralischer Praxis ins Spiel: „Insofern bedarf die *praktische Realisierung der Vernunft* durch den (guten) Willen immer eines Engagements, das sich nicht andemonstrieren läßt.“²⁸ An anderer Stelle identifiziert Apel eine Ethik des „guten Willens“ mit M. Webers Gesinnungsethik, in der

²⁴ Vgl. G. Schönrich 1994, 36f.68ff.; A. Wellmer 1985, 55ff. wirft Habermas vor, mit (U) die Unterschiede zwischen moralischen und rechtlichen Fragen einzuebennen.

²⁵ Vgl. z.B. K.-O. Apel 1988a, 120f.

²⁶ Schönrich hingegen rekonstruiert eine diskursethische Maximenethik, die ausschließlich auf Teil B bezogen ist; vgl. G. Schönrich 1994, 91ff.

²⁷ Vgl. dazu A. Cortina 1992, 281.

²⁸ K.-O. Apel 1976a II, 412.

das Prinzip der Folgenverantwortung vollständig ausgeblendet ist. In diesem Kontext findet sich eine extreme Formulierung. Im moralischen Leben kommt es - so Apel - „letztlich nicht auf den ‘guten Willen’ an, sondern darauf, daß das Gute geschieht. Die Menschen müssen die Verantwortung fürs Unternehmen auf sich nehmen.“²⁹ Diese Formulierung wird von A. Cortina zu Recht im Licht der Kantschen Ethik einer harten Kritik unterzogen; ihre These, wonach „die Innerlichkeit des kantischen Formalismus... im [diskursethischen] Prozeduralismus nicht aufgehoben, sondern nur beiseite gelassen zu sein“³⁰ scheint, ist von Apels Texten her tatsächlich kaum widerlegbar. A. Cortina wirft daher Apel vor, die „Ethik am Ende einer äußerlichen Gesetzlichkeit“ zu überlassen, so daß „die Moral zu einem defizienten Modus des Rechts herabgestuft bzw. abgewertet“³¹ wird. Allerdings übersieht A. Cortina, daß der Grundansatz der Apelschen Kommunikationsethik, der vor allem in (K) zum Ausdruck kommt, eine Maximenethik nicht von vornherein ausschließt.³²

So dürfte vor allem der „Wahrhaftigkeit“, die - so Habermas und Apel - neben Verständlichkeit, Wahrheit und normativer Richtigkeit zu den fundamentalen Geltungsansprüchen konstativer Sprechakte³³ gehört, auch eine zentrale Bedeutung für eine diskursethische Maximenethik zukommen. Denn allein die Maxime der Wahrhaftigkeit verhindert die strategische Instrumentalisierung argumentativer Diskurse, wie z.B. an der üblen Praxis bestellter Gegengutachten deutlich wird, die im Namen des Prinzips der Offenheit diskursiver Verständigung sich bereits abzeichnende Problemlösungen *aus Eigeninteresse* hinauszögern und damit den status quo prolongieren. Ohne die Maxime der Wahrhaftigkeit verwandeln sich „Argumente“ in Instrumente eines verdeckt geführten strategischen Kampfes. Daher bewegen sich Diskurse keineswegs im maximenethischen Niemandsland; denn in (K) liegt auch die Forderung einer Prüfung der Motive, die argumentativer Rede jeweils zugrundeliegen,

²⁹ Ebd., 427.

³⁰ A. Cortina 1992, 281.

³¹ Ebd., 282. A. Cortina trifft sich darin mit O. Höffes Kritik an der Diskursethik, vgl. O. Höffe 1986, 66ff. Höffe möchte mit der Maximenethik eine Alternative zur heute „weit verbreitete[n] Regel- und Normenethik“ (ebd., 68) vorlegen.

³² Die tiefere Berechtigung dieser These wird allerdings erst im Kontext der Letztbegründungsreflexion sichtbar werden, vgl. dazu unten Kap. 6.6.e.

³³ Vgl. dazu J. Habermas 1976a, 235-259.

wobei der Maxime, in allen Argumenten nichts als die Wahrheit bzw. das moralisch Richtige zu suchen, offenbar entscheidende Bedeutung zukommt. Die Maxime aufrichtiger Wahrheitssuche verbietet daher gerade, die Mitmenschen jederzeit mit je neuen Fragen in Diskurse zu verwickeln. Die Diskursethik propagiert daher nicht, wie H.-M. Baumgartner vermutet, eine haltlose Argumentationssucht, sondern die Pflicht zu *ernsthafter* Argumentation; aus diesem Grund verstößt sowohl ein verdeckt strategischer als auch ein bloß spielerischer Umgang mit argumentativen Diskursen gegen die immanenten Normen der Argumentationspraxis.³⁴

Die Pflicht zu aufrichtiger Wahrheitssuche deckt allerdings die Spannweite der Kantschen Maximenethik noch keineswegs ab. Höffe definiert Maximen als „Grundsätze, die mehrere Regeln unter sich haben“ und sich auf „die Art und Weise“ beziehen,

wie man sein Leben als ganzes führt - bezogen auf bestimmte Grundaspekte des Lebens und Zusammenlebens wie etwa Hilfsbedürftigkeit, Lebensüberdruß oder Beleidigungen... Einer Maxime folgt, wer nach dem Vorsatz lebt, rücksichtsvoll oder aber rücksichtslos zu sein, auf Beleidigungen rachsüchtig oder aber rücksichtsvoll zu antworten, sich in Notsituationen hilfsbereit oder aber gleichgültig zu verhalten.³⁵

In welcher Beziehung steht nun die diskursethische Grundnorm zu spezifisch moralischen Grundhaltungen wie Hilfsbereitschaft, taktvoller Rücksichtnahme u.a.?

Die Diskursethik verzichtet zwar darauf, eine bestimmte Form des guten Lebens³⁶ philosophisch auszuzeichnen; dies bedeutet jedoch nicht, daß eine kommunikative Ethik überhaupt keine Perspektive vorgibt, wie man sein Leben als *ganzes* führt. So wie der sokratische Dialog in ein Ethos der Selbstsorge eingebunden ist, so impliziert auch die diskursethische Grundnorm (K) ein bestimmtes Maß an moralischer Lebensführung. Denn argumentative Verständi-

³⁴ Apel erläutert den qualitativen Unterschied zwischen ernsthafter und bloß spielerischer Argumentation, worin Diskurse zum Mittel vernünftigen Zeitvertreibs verkommen, am Beispiel eines Gesprächs zwischen einem römischen Sklavenhalter und seinem Hausklaven über eine gerechte Gesellschaftsordnung. Die Pointe einer ernsthaften Diskussion besteht - so Apel - darin, daß moralische Verpflichtungen, die sich für den Sklavenhalter im Zuge der Argumentation möglicherweise ergeben, nicht im nachhinein damit abgetan werden können, es sei ja „nur ein Gespräch“, d.h. ein Amüsement gewesen, vgl. K.-O. Apel 1979c, 37f.

³⁵ O. Höffe 1986, 67.

³⁶ Vgl. dazu unten Kap. 3.4.c.

gungsbereitschaft impliziert z.B. die Pflicht, Probleme und Meinungsverschiedenheiten im Geist konsensueller Verständigung und nicht etwa aus Rach- oder Genußsucht zu lösen. Verständigungsbereitschaft und Wahrhaftigkeit sind zudem Grundhaltungen, die eine mühevoll e Einübung erfordern. Die Vorstellung, daß das Diskursprinzip bloß eine egoistische Bedürfnismaximierung mit konsensuellen Arrangements kombiniert, beschreibt daher eine Karikatur diskursethischer Praxis.³⁷

Da das Diskursprinzip zumindest in Apels Sicht auch eine „solidarische Problemlösungsverantwortung“ miteinschließt, könnte möglicherweise auch die von Höffe erwähnte Haltung der Gleichgültigkeit, etwa gegenüber Notleidenden, von der diskursethischen Grundnorm her moralisch disqualifiziert werden. Denn eine *vernünftige* Auseinandersetzung mit einem moralischen Problem erfordert, sich auf die konkreten Nöte der Problemlösungsgemeinschaft einzulassen. Die „Pflicht zur Hilfsbereitschaft“ ist daher, worauf Apel selbst an einer Stelle hinweist, Teil der diskursethischen Grundnorm, da sie „letztlich - idealiter - in der Solidarität der Mitverantwortung aller potentiellen Kommunikationspartner füreinander gründet.“³⁸

Aus dem Konsensbildungspostulat läßt sich daher sehr wohl ein minimales Niveau einer Maximenethik rekonstruieren. Daß ein solches Projekt den Intentionen der Transzendentalpragmatik nicht völlig widerspricht, belegt eine Stelle, wo Apel als Kern der Diskursethik den „- freilich von einer philosophischen Ethik zu erweckende[n] - *Geist der Verantwortung* [!]“³⁹ bestimmt. Ein „Geist der Verantwortung“ muß sich unumgänglich in einem Diskursethos realisieren, das den Bürgern moderner Gesellschaften nicht nur ein formales Regelwissen, sondern auch die Grundhaltung verständigungsbereiter Verantwortlichkeit zumutet.

Das Ethos mitverantwortlicher Verständigungsbereitschaft ist nun aber im Sinne der Zweistufigkeit der Diskursethik von Fragen situationsbezogener Normen streng zu unterscheiden. Apel hat dies an der zentralen Maxime der Wahrhaftigkeit erläutert, die zwar in der Argumentationssituation unverzichtbar ist, jedoch keine ausnahmslos

³⁷ So charakterisiert etwa Höhle die Diskursethik als „pluralistischen Hedonismus“, da Interessen und Bedürfnisse nicht einer ethischen Durchformung, sondern bloß einer äußeren Beschränkung im Sinne des kleinsten gemeinsamen Nenners unterstellt werden, vgl. V. Höhle 1986, 247-249.

³⁸ Vgl. K.-O. Apel 1990d, 116.

³⁹ K.-O. Apel 1988a, 213.

gültige Handlungsregel für konkrete Situationen darstellt. „Deshalb“ – so Apel im Funkkolleg – „habe ich zur Beantwortung der Frage nach der Verbindlichkeit der Wahrhaftigkeitspflicht zwischen den zwei Stufen der normativen Konsequenzen der Grundnorm unterschieden“⁴⁰, nämlich der „Stufe der *konsensual-kommunikativen Vermittlung* der Normenbegründung“ und der Stufe „der dadurch begründeten *situationsbezogenen Normen*.“⁴¹ Auf Stufe 1 gilt „die Wahrhaftigkeitspflicht unbedingt“⁴², auf Stufe 2 jedoch nur bedingt, da in konkreten Situationen die strikte Erfüllung der Wahrhaftigkeitspflicht unter Umständen das Leben anderer illegitimerweise gefährden kann. Die letztlich im „*foro interno*“ zu treffende Entscheidung, ob in einer bestimmten Situation eine Lüge gerechtfertigt bzw. sogar geboten ist, bleibt jedoch der Pflicht zur Wahrhaftigkeit unterstellt; denn auch eine einsame Überlegung setzt, sofern sie vernünftig erfolgt, das Ethos der Wahrhaftigkeit voraus.

Man versteht dann auch, warum man im einsamen Denken – selbst im Falle der strategischen Täuschung anderer – wahrhaftig gegen sich selbst sein muß. Das beruht darauf, daß das einsame Denken als Verständigung mit sich selbst die Struktur und die Normen der *idealen Kommunikationsgemeinschaft* voraussetzen, ja internalisieren muß. Die Internalisierung dieser Normen... ist die Bedingung der Möglichkeit der personalen Identität des Menschen als Vernunftwesen.⁴³

3.3. Transformation des kategorischen Imperativs

a. Motive für eine dialogische Fassung des Universalisierbarkeitsprinzips

Die Pointe der diskursethischen Transformation der Kantschen Moralphilosophie liegt – wie Apel mit Habermas unmißverständlich festhält – in der *dialogischen* Realisierung des Universalisierbarkeitsprinzips:

⁴⁰ K.-O. Apel 1984h, 128.

⁴¹ Ebd., 127.

⁴² Ebd., 128.

⁴³ Ebd. Die situative Vermittlung grundlegender Maximen ist nicht nur ein Problem der Diskursethik. Auch Höffe muß in der Maximenethik zwischen dem allgemeinen Grundriß, den die Grundhaltungen vorgeben, und den Besonderheiten der jeweiligen Handlungssituation unterscheiden, um nicht einem Normendogmatismus zu verfallen; vgl. O. Höffe 1986, 69.

Der *Hauptpunkt der Transformation* ist folgender: An die Stelle der - nach Kant vom Einzelnen zu wollenden - Gesetzestauglichkeit der Handlungsmaximen tritt die - von allen Einzelnen als verbindlich zu realisierende - *regulative Idee der Konsensfähigkeit aller gültigen Normen für alle Betroffenen*.⁴⁴

Ein Motiv für die Forderung nach dialogischer Durchführung des Universalisierbarkeitstests ist bereits genannt worden: die Vermeidung eines ethischen Rigorismus infolge der unmittelbaren Ableitung konkreter Pflichten aus dem kategorischen Imperativ. Nun dient zwar Kants Lügenverbot immer wieder als Beispiel für eine monologische Begründung situationsbezogener Normen. Zugleich gibt jedoch Apel *ohne* den Umweg diskursiver Verständigung die Lösung dieses Problems vor. Die von Kant verteidigte Pflicht zur Wahrhaftigkeit auch gegenüber einem präsumptiven Mörder könne gerade unter der Voraussetzung der Kommunikations- und Diskursethik sofort [sic] zugunsten von Benjamin Constant entschieden werden. Denn die - in der Diskursethik idealiter unterstellten - Anwendungsbedingungen der Grundnorm Wahrhaftigkeit sind ja - im krassen Unterschied zu den Anwendungsbedingungen der Grundnorm der Hilfsbereitschaft - in dem Fall der Auskunft über den Aufenthaltsort des unschuldigen Opfers gegenüber dem präsumptiven Mörder offensichtlich nicht erfüllt.⁴⁵

So entscheidet schließlich Apel - und nicht ein praktischer Diskurs - ein moralisches Dilemma, das innerhalb der philosophischen Ethik immerhin Gegenstand zahlreicher Kontroversen war bzw. noch heute ist.⁴⁶

Daraus können zwei Schlüsse gezogen werden: Erstens zeigt sich an diesem Beispiel, daß die Diskursethik strittige Handlungsnormen, ja selbst schwierige Vorzugsurteile nicht zur Gänze praktischen Diskursen überläßt, sondern mit der Unterscheidung zwischen idealen und realen Anwendungsbedingungen, die zum Teil B der Apelschen Diskursethik⁴⁷ gehört, durchaus operationalisierbare Kriterien für gewisse Normenkonflikte anbietet. Wenn jedoch die rigoristischen Konsequenzen der Kantschen Moralphilosophie vornehmlich durch Teil B der Apelschen Diskursethik korrigiert

⁴⁴ K.-O. Apel 1990e, 17.

⁴⁵ K.-O. Apel 1990d, 116.

⁴⁶ Neben Kant plädiert auch Augustinus und Thomas v. Aquin für ein rigoroses Lügenverbot, vgl. G. Bien 1980.

⁴⁷ Vgl. dazu unten Kap. 3.4.

werden, muß die Forderung nach einer dialogischen Durchführung des Universalisierbarkeitsprinzips anders begründet werden. Apel führt tatsächlich zwei weitere Gründe an, die für eine konsensuelle Lösung moralischer Probleme sprechen: erstens könnten durch praktische Diskurse jene Aporien vermieden werden, die aus der Reduktion des kategorischen Imperativs auf ein formal-logisches Nichtwiderspruchsprinzip resultieren; zweitens eröffnen praktische Diskurse die Möglichkeit, wissenschaftliches Expertenwissen in die moralische Urteilsbildung systematisch einzubinden.

ad 1) Wenn die Universalisierung von Maximen bloß dem Gedankenexperiment des Einzelnen überlassen wird, „können die Interessen der Betroffenen“ - so Apel - nur nach *konventionellen* Maßstäben, sozusagen als *natürliche Eigenschaften* von Menschen vorgestellt und in Rechnung gestellt werden.⁴⁸ Apel spielt damit auf zwei Probleme des kategorischen Imperativs an, die bereits von Hegel analysiert worden sind. Wenn das Universalisierungsprinzip bloß als Forderung nach logischer Konsistenz moralischer Urteilsbildung verstanden wird, kann der kategorische Imperativ zur Rechtfertigung von moralischen *und* amoralischen Handlungen verwendet werden.⁴⁹ Auf die logische Nichtwidersprüchlichkeit reduziert verliert das Universalisierungsprinzip die entscheidende moralische Substanz, nämlich die Forderung der Achtung des/der Anderen als Zweck an sich selbst. Da die Diskursethik die von Kant eingeleitete Formalisierung des Moralprinzips noch über Kant hinaustreibt, muß die Abstraktheit der prozeduralen Regeln praktischer Vernunft durch die Integration der konkreten Interessen der Betroffenen kompensiert werden, die jeweils in praktischen Diskursen zu verhandeln sind. Dadurch soll verhindert werden, daß der „generalisierte Andere“ als abstraktes Vernunftwesen den „konkreten Anderen“ in einem Maße aufsaugt, daß nur mehr ein schemenhaftes Abstraktum „Mensch“ das moralische Urteil leitet. Wenn einmal der Anspruch *konkreter* Anderer vollständig ausgeblendet ist, kann ein Rassist die Ausmerzung einer minderwertigen Rasse, der er selbst angehört, in einem maßlosen Masochismus unter Umständen auch auf sich selbst beziehen.⁵⁰

⁴⁸ K.-O. Apel 1988a, 210.

⁴⁹ Hegel wird allerdings in dieser Frage Kant nicht gerecht; vgl. dazu A. Wellmer 1986, 14ff. und S. Benhabib 1992, 41ff.; zur textimmanenten Deutung der nichtempirischen Verallgemeinerung bei Kant vgl. O. Höffe 1989b.

⁵⁰ Ein ähnliches Beispiel findet sich in diesem Zusammenhang bei R. Hare 1983, 180f.

Neben der masochistischen Instrumentalisierung sind extrem formale Moralprinzipien auch der Gefahr einer ethnozentrischen Deformierung ausgesetzt, da in Universalisierbarkeitstests unumgänglich konventionelle Standards der jeweiligen Gesellschaft, Klasse oder Gruppe einfließen. So ist es durchaus denkbar, daß Menschen unterschiedlicher moralischer und kultureller Welten gegensätzliche Maximen problemlos verallgemeinern. Das Prinzip der Verallgemeinerbarkeit wäre damit unentrinnbar in den Netzen der jeweiligen Lebenswelt verfangen und hätte dadurch die kritische Potenz gegenüber partikularen Ethosformen weitgehend verloren.

Neben ideologischen Anfälligkeiten ist das Universalisierungsprinzip - immer im Sinne einer bloß logischen Nichtwidersprüchlichkeit verstanden -, auch für die Begründung gesellschaftlicher Institutionen nahezu wirkungslos. Daher muß Kant im Beispiel vom „Depositum“⁵¹, worauf wiederum bereits Hegel hingewiesen hat, die Legitimität einer Eigentumsordnung bereits voraussetzen. Denn die Frage, ob Eigentum überhaupt sein soll, kann durch den kategorischen Imperativ weder begründet noch negiert werden.

Mit der Forderung nach realen praktischen Diskursen unter den jeweils Betroffenen sollen daher die bekannten Schwächen der Kantischen Ethik beseitigt werden. Die Diskursethik nimmt dabei die zentrale Intention des Universalisierungsprinzips, nämlich die unparteiliche Achtung der Würde aller, gleichsam beim Wort. Denn „alle“ sind zumindest „alle an einem moralischen Problem bzw. Konflikt Betroffenen“; sie sind daher „konkrete Andere“, mit denen folglich eine vernünftige Lösung zu suchen ist. Dadurch baut die Diskursethik sowohl gegen die Tendenz einer bloß formal-logischen Aushöhlung als auch gegen ideologische Desavouierungen des Moralprinzips eine wichtige Barriere ein. Denn mit der Forderung nach realer Verständigung unter den jeweils Betroffenen werden pathologische oder ideologische Idiosynkrasien im Universalisierbarkeitstest leichter kritisierbar.⁵² Da auch institutionelle Normen

⁵¹ Vgl. I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, A 49f.; Kants kategorischer Imperativ bezieht hier ausschließlich auf die *Maxime* der Habsucht, die zwar als praktisches Gesetz gedacht den Begriff des Depositums aufhebt, jedoch die Frage, ob es Eigentum überhaupt geben soll, nicht berührt; vgl. dazu G.F.W. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 135.

⁵² Die im Fall einer pathologischen Identität unumgängliche therapeutische Objektivierung des/der Anderen steht nach Apel solange nicht im Widerspruch zum verständigungsorientierten Dialog als es sich um eine vorübergehende Phase des Gesprächs handelt, die vom Telos der vernünftigen und gleichberechtigten Verständigung geleitet ist, vgl. dazu K.-O. Apel 1976a II, 261ff.

problemlos praktischen Diskursen zugeführt werden können, holt die Diskursethik darüber hinaus Grundbestände des „objektiven Geistes“ in den Wirkungsraum einer universalistischen Moral zurück.

Damit wird - wie Apel festhält - offenbar ein wesentlicher Teil der von Hegel so genannten ‘substantiellen Sittlichkeit’ (die nach Hegels Meinung von der Anwendung des kategorischen Imperativ immer schon vorausgesetzt werden muß) ihrerseits der *postkonventionellen* Überprüfung und Rekonstruktion nach Maßgabe des konsensual konkretisierenden Universalisierungsprinzips zugänglich.⁵³

ad 2) Das zweite Motiv für eine dialogische Fassung des kategorischen Imperativs liegt in der zunehmenden Bedeutung wissenschaftlichen Sachwissens für die Suche nach dem moralisch Richtigen. Angesichts der Komplexität moderner Gesellschaften kann das Richtige heute nicht mehr *bloß* durch die vorwissenschaftliche „Erfahrung des Weltlaufs“ (Kant) bestimmt werden.

Im Gegenteil: die ‘kognitive’ Seite, das Einschätzenkönnen der Situationstatsachen und der Folgen und Nebenwirkungen ist heute bei der Verantwortung der kollektiven Handlungen so wichtig, daß man oft kaum noch zu sehen vermag, wo und wie eigentlich der *normativ-ethische Maßstab* ins Spiel kommt.⁵⁴

Richtiges Handeln ist heute - mit oder ohne Diskursethik - in zunehmendem Ausmaß von Expertenwissen abhängig, das wiederum dem Druck von Interessensgruppen ausgesetzt ist. Dennoch gibt es - so Apel - zur Forderung, „*das Sach-Wissen der Experten in ethisch relevanter Form verfügbar zu machen und auszuwerten*“⁵⁵, keine Alternative.

Die Integration wissenschaftlicher Ergebnisse in den Prozeß moralischer Urteilsbildung hat im alltäglichen Leben wohl eine weitaus größere Bedeutung als Normenbegründungsdiskurse. Auch Apel ist sich bewußt, daß weder dem einzelnen noch Gruppen eine Dauerreflexion über *fundamentale Handlungsnormen* zugemutet werden können. Moderne Gesellschaften stellen trotz des nicht zu leugnenden Pluralismus von Lebensstilen noch immer eine relativ feste Basis an Grundnormen bereit, die in den diversen Sozialisationsformen reproduziert werden. So ist Apel davon

überzeugt, daß die meisten sogenannten Meinungsverschiedenheiten auf der Verschiedenheit der erkenntnismäßigen Ein-

⁵³ K.-O. Apel 1988a, 121.

⁵⁴ Ebd., 211.

⁵⁵ Ebd.

schätzung der gegebenen Situation und nicht - wie die Relativisten meinen - auf einer letzten Unvereinbarkeit der zugrunde gelegten Normen beruhen.⁵⁶

Daher speist sich die Notwendigkeit der Diskursethik nicht aus einer überzogenen Dramatisierung der Auflösung substantieller Sittlichkeit, wie von O. Marquard⁵⁷ unterstellt wird; die Forderung, moralische Probleme in praktischen Diskursen zu lösen, entspringt vielmehr den Orientierungsproblemen, die sich aus den Nebenfolgen der „Üblichkeiten“ westlicher Wohlstandsgesellschaften und dem Fortschritt von Wissenschaft und Technik ergeben. Dadurch entstehen immer öfter Handlungsdilemmata, die die praktische Klugheit des einzelnen bzw. die Lösungskapazität traditioneller Moralen überfordern. Praktische Diskurse sind gewiß kein Allheilmittel für die Bewältigung neuer moralischer Herausforderungen. Denn eine zunehmende Berücksichtigung wissenschaftlicher Daten macht eine moralische Orientierung keineswegs einfacher. Die Alternative eines Rückzugs auf eine konventionelle Moral wird jedoch der Komplexität des Lebens in einer modernen (Welt-)Gesellschaft nicht gerecht. Daher fordert die Diskursethik, sich der Zumutung der Vernunft nicht zu verschließen und die Last der Verantwortung, die den *einzelnen* heute allzuoft überfordert, in *gemeinsamen* Verständigungsprozessen auf sich zu nehmen.

b. Unendlicher Diskurs und die Notwendigkeit von Kompromissen

Auch unter der Annahme, daß die Motive für eine dialogische Fassung des Universalisierungsprinzips plausibel sind, müssen noch jene Probleme geklärt werden, die bei der konkreten Umsetzung der diskursethischen Grundnorm entstehen. So kritisiert z.B. V. Hösle die „infinitistische Ausflucht“⁵⁸ der Diskursethik, da im Diskursprinzip die Entscheidung über moralische Fragen an die ideale Kommunikationsgemeinschaft delegiert werde. Da jedoch „die Meinungen aller Mitglieder der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft in einer endlichen Zeit nicht eingeholt werden könnten“, verstrickt sich die Diskursethik - so Hösle - in unlösbare

⁵⁶ K.-O. Apel 1984h, 140.

⁵⁷ Vgl. O. Marquard 1984, 41: „nicht das moderne Wandlungstempo (mit den Folgen Erfahrungsverlust und Üblichkeitenverschleiß) macht die Sollens- und Diskursethik nötig, sondern umgekehrt: damit die Sollens- und Diskursethik nötig erscheine, wird das moderne Wandlungstempo... überdramatisiert.“

⁵⁸ V. Hösle 1990, 252.

Aporien. Denn in moralischen Entscheidungen kommt es primär darauf an, die richtige Entscheidung zur *richtigen Zeit* zu treffen. Darüber hinaus ist es nicht für „alle Parteien gleich günstig“, auf einen Konsens zu warten, weil dadurch der Status quo vorläufig zementiert wird, was „in historischen Krisenzeiten sogar etwas Verantwortungsloses“ sein kann. Daher sind aufgrund der „Beschränktheit der Zeit“ „Selektionsstrategien“ nötig, „damit die wirklich wichtigen Argumente gefunden werden und nicht in einem Meer von substanzlosen Räsonnements untergehen.“ Kurz: Die Diskursethik scheint nicht „zu begreifen, daß Sich-nicht-Entscheiden auch schon eine Entscheidung ist.“⁵⁹

Hösle knüpft hier an Einwände an, die die Diskursethik seit langem begleiten. So hat bereits in den 70er Jahren H. Lübke⁶⁰ auf das Problem der Zeit und damit auf die Notwendigkeit von Kompromissen, insbesondere in demokratischen Entscheidungsprozessen hingewiesen; parlamentarische Debatten folgen nicht den hohen Anforderungen eines praktischen Diskurses.

Das diskursethische Postulat einer argumentativen Konfliktlösung scheint jedoch nicht nur auf dem politischen Terrain auf strukturelle Barrieren zu stoßen. Im Bereich der Ökonomie kommt die Forderung nach praktischen Diskursen vor allem mit Effektivitätskriterien⁶¹ in Konflikt, im Bereich der Pädagogik hingegen mit der strukturellen Asymmetrie zwischen Eltern und Kindern bzw. Lehrern und Schülern. Kurz: Der Forderung nach diskursiver Verständigung scheint an den Realitäten konkreter Handlungsfelder völlig vorbeizugehen. Was läßt sich nun gegenüber diesen Einwänden aus der Sicht der Diskursethik vorbringen?

Die erwähnten Vorwürfe lenken im Grunde den Blick bereits auf Teil B der Apelschen Diskursethik, wo das Problem die Vermittlung des Diskursprinzips mit den Anforderungen der geschichtlichen Lebenswelt explizit aufgegriffen wird. Dennoch lassen sich einige Probleme vorweg durch Klärungen zum Sinn der diskursethischen Grundnorm zumindest entschärfen.

Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß Apel das Diskursprinzip auch als Instanz für die Prüfung einer angemessenen Implementierung praktischer Diskurse in lebensweltlich oder systemisch strukturierten Handlungszusammenhängen versteht. Dadurch soll

⁵⁹ Ebd., 253.

⁶⁰ Vgl. H. Lübke 1978a; ähnlich O. Marquard 1984.

⁶¹ Zum Problemfeld „Konsensprinzip-Ökonomie“ vgl. J. Berger 1982; P. Koslowski 1989.

vermieden werden, daß z.B. in der Wirtschaft die Produktion lahmgelegt wird, weil sich die Betroffenen über bestimmte Regelungen nicht einigen können, oder der Sachunterricht zusammenbricht, weil Lehrende, Schüler, Eltern und Ministerien außerstande sind, einen Konflikt diskursiv zu beenden. Die Diskursethik schreibt keineswegs vor, parlamentarische Abstimmungsverfahren, bewährte Formen strategischer Verhandlungen, Rechtsprechungsmechanismen usw. durch praktische Diskurse zu *ersetzen*; vielmehr geht es darum, demokratische Institutionen und auch das System der Marktwirtschaft für argumentative Infragestellungen *offenzuhalten*. Auch wenn Entscheidungen unter Zeitdruck zu treffen sind, folgt daraus noch keineswegs, daß Konflikte *allein* nach dem Modell des strategischen Interessenkompromisses gelöst werden können oder gar sollten. Dies ist schon im Hinblick auf die Realität moderner Demokratien, wie Apel festhält, „nur halb richtig“. Denn unter dem Druck öffentlicher Diskussionen

sind nicht nur die einzelnen Gesetze *revidierbar*, sondern sogar die verfassungsgemäß festgesetzten Inkraftsetzungsverfahren... [dies bedeutet], daß alle institutionalisierten Verfahren der Normenbegründung ihrerseits der öffentlichen Kritik unterliegen. Hier kommen jene informellen Diskurse ins Spiel, die zumindest mehr oder weniger durch die philosophische Idee des praktischen Diskurses, also der argumentativen Vermittlung der Interessen aller Betroffenen, bestimmt sein können.⁶²

Apel korrigiert damit ein durch (U) provoziertes Klischee diskurs-ethischer Normenbegründung, nämlich die Vorstellung, daß alle Betroffenen sich in *einem* Diskurs zusammenfinden und darin einen gemeinsamen Beschluß fassen, der nun für alle verbindlich ist. Aufgrund der Endlichkeit menschlichen Daseins sind praktische Diskurse jedoch immer zeitlich begrenzte und damit vorläufige Unternehmen, die zu gegebener Zeit fortgesetzt werden müssen. Dies bedeutet, daß Entscheidungen letztlich immer vom einzelnen im *foro interno*, d.h. im Licht der möglichen Einwände der Mitglieder der idealen Kommunikationsgemeinschaft, getroffen werden müssen; gerade deswegen ist die Verständigung mit anderen *so weit als möglich* zu suchen.

Die lebensweltliche Realisierung des Diskursprinzips scheint daher darauf abzielen, moralische Probleme in ein *Kontinuum diskursiver Verständigung* einzubetten. Da eine vollständige argumentative Auflösung moralischer Probleme nur in einem unendlichen

⁶² K.-O. Apel 1984d, 136.

Diskurs möglich wäre, hat man sich in moralischen Entscheidungen *immer* „mit einem *Kompromiß* zu begnügen“⁶³.

Allerdings wird mit der Einsicht in die Unumgänglichkeit von Kompromissen das ideale Diskursprinzip keineswegs bedeutungslos. Denn auch Kompromißlösungen müssen letztlich argumentativ erarbeitet werden, sollen moralische Entscheidungen nicht einfach den jeweiligen Machtverhältnissen überlassen werden. Da strategische und konsensuelle Handlungsrationalität streng zu unterscheiden sind, gibt es - so Apel - auch „zwei ganz verschiedene Typen von Kompromissen“ : einerseits

solche, in denen eine optimale situationsbezogene Berücksichtigung der berechtigten Geltungsansprüche der Betroffenen angestrebt wird... andererseits rein strategische Kompromisse, die sich etwa als reflexives Gleichgewicht zwischen Angeboten und Drohungen ergeben. Es wäre schon viel gewonnen, wenn nur noch Kompromisse im Sinne von (I) notwendig wären.⁶⁴

Das Lamento, daß in realen praktischen Diskursen ohnehin zumeist nur strategische Kompromisse möglich sind, weil offene oder verdeckte Machtinteressen argumentative Verständigungsprozesse permanent unterwandern, ist - so Apel - kein Einwand gegen die Bedeutung des Diskursprinzips. Denn alle, die „auf die zahllosen Schwierigkeiten der Realisierung von (U) hinweisen, sind sich selten des Umstandes bewußt, daß sie ja selber bereits von dem Prinzip als einer regulativen Idee der Realitätseinschätzung Gebrauch machen.“⁶⁵

Die Wirkung der leisen, zugleich jedoch hartnäckigen Stimme kommunikativer Vernunft kommt in all jenen Situationen zum Vorschein, wo sich rein strategisch operierende Interessensgruppen in der Öffentlichkeit zumindest den Anschein geben müssen, nicht nur ihre eigenen Interessen zu vertreten; ja selbst dort, wo Lobbies jede Stellungnahme verweigern, erweist sich noch die ohnmächtige Macht diskursiver Rationalität, da die Diskursverweigerung indirekt bezeugt, daß die eigene Praxis moralisch nicht mehr zu rechtfertigen ist, d.h. nicht im Interesse *aller* Betroffenen liegt. Das ideale Diskursprinzip setzt daher eine Dynamik in Gang, die darauf abzielt, den Lichtkegel moralischer Vernunft kontinuierlich zu erweitern; dadurch werden nicht nur rechtsstaatliche Verhältnisse auf Meliorisierungsmöglichkeiten hin überprüfbar; die Scheinwerfer

⁶³ K.-O. Apel 1988a, 358, Anm. 40.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd. 130.

argumentativer Vernunft dringen, wie z.B. die Arbeit von „amnesty international“ eindrucksvoll beweist, auch in die dunklen Gefängniszellen und Folterkammern totalitärer Regime. E. Arens kennzeichnet daher die diskursethische Vernunft zu Recht als „Gegenmacht“⁶⁶ gegenüber totalitären Regimen, deren Gewalt nicht zuletzt darauf beruht, sich der Pflicht zur argumentativen Rechtfertigung zu entziehen.

Zusammenfassend kann daher festgehalten werden: Die Einlösung der Diskursethik vollzieht sich nicht in punktuellen Diskursen, wo *definitive* Entscheidungen gefällt werden, sondern etabliert ein *Kontinuum diskursiver Verständigung*, das die lebensweltliche Praxis begleitet. Die Diskursethik schließt daher demokratische Abstimmungsmechanismen keineswegs aus; allerdings zwingt die diskursethische Grundnorm, faktische Kompromißbildungen gegebenenfalls auf den universalen Horizont der praktischen Vernunft hin zu öffnen, wo nicht nur die Interessen der jeweils Beteiligten, sondern *aller Betroffenen* zu berücksichtigen sind. Auch dort, wo praktischen Diskursen ein breiter Raum zur Verfügung steht, müssen jedoch moralische Entscheidungen aufgrund des Zeitdrucks wohl immer (!) durch einen geordneten Abbruch argumentativer Verständigung, d.h. durch *Kompromisse*, gefällt werden.

Der Hinweis auf die Unumgänglichkeit von Kompromissen enthüllt allerdings eine grundsätzliche Problematik der Diskursethik. *Welche Vernunft* bricht praktische Diskurse zugunsten des „hic et nunc“ Richtigen ab? Gewiß kann sich auch eine Vernunft der Kompromißbildung - dies ist der Diskursethik vorweg zu konzedieren - den Erfordernissen argumentativer Vernunft nicht entziehen. Ob allerdings die normativen Präsuppositionen argumentativer Vernunft auch jenen Horizont ausleuchten, der die moralisch notwendige Diskursbegrenzung⁶⁷ leitet, diese Frage wird in den weiteren Analysen noch zu klären sein.

⁶⁶ E. Arens 1992b, 69.

⁶⁷ Zu den Schwächen diskursiver Vernunft, der Tendenz zum unendlichen Diskurs und damit einer Dissensexplosion entgegenzuwirken, vgl. H.-J. Giegel 1992, 68ff.

c. Gesinnung und Handlungsfolgen - Der Beitrag des Utilitarismus

Ein zentrales Anliegen der diskursethischen Transformation des kategorischen Imperativs ist zweifellos die Verankerung der Folgenberücksichtigung im Moralprinzip. Allerdings ist in bezug auf Apel vorweg festzuhalten, daß von Folgen und Nebenwirkungen einer Norm nur in (U), nicht jedoch in (K) explizit die Rede ist. Dennoch ist ernstzunehmen, daß Apel die Vermittlung zwischen deontischer Gerechtigkeitsmoral und utilitaristischer Folgenabschätzung zu den zentralen Achsen der Diskursethik zählt.

Zur näheren Klärung der hier anstehenden Fragen ist zunächst auf die Zweideutigkeit des Begriffs der „Deontologie“ zu achten. „Deontologisch“ kann allgemein als der Bereich des Gesollten verstanden werden, d.h. als die Sphäre *unbedingt* geltender moralischer Pflichten im Unterschied zu bloßen Ratschlägen oder Empfehlungen.⁶⁸ In diesem Sinn verwendet die Diskursethik den Begriff des Deontischen, um die *Unbedingtheit* der diskursethischen Grundnorm zu kennzeichnen. Die Rede von einer „deontologischen“ Ethik kann jedoch zweitens bedeuten, daß bestimmte Handlungen in sich, d.h. unabhängig von den jeweiligen Handlungsfolgen, moralisch verwerflich sind. In diesem Sinn fungiert der Begriff der Deontologie als Gegenbegriff zum Prinzip der Folgenabschätzung.⁶⁹ Da Kant erstens den Begriff des Moralischen im „guten Willen“ verankert und zweitens aus dem kategorischen Imperativ *unbedingte* Pflichten ableitet, die in *jeder* Situation unabhängig von den jeweiligen Umständen zu erfüllen sind, ist die Kantsche Ethik in beiderlei Hinsicht eine „deontologische“ Ethik. Daher ist Kants Moralphilosophie nicht zufällig zu einem Brennpunkt der Debatte um „Deontologie und Teleologie“⁷⁰ geworden. Eine weitere Quelle für

⁶⁸ Vgl. I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, A 64: „Die Maxime der Selbstliebe (Klugheit) *rät* bloß an; das Gesetz der Sittlichkeit *gebietet*. Es ist aber doch ein großer Unterschied zwischen dem, wozu man uns anrätig ist, und dem, wozu wir *verbindlich* sind.“

⁶⁹ In diesem Sinn dürfte die Gegenüberstellung von „Deontologie und Teleologie“ von C.D. Board, *Five Types of Ethical Theories*, London ⁹1969, 206f eingeführt worden sein: „Deontological theories hold that there are ethical propositions of the form: ‘Such and such a kind of action would always be right (or wrong) in such and such circumstances, no matter what its consequences might be.’“ Zitiert nach B. Schüller 1987, 173, Anm. 1.

⁷⁰ Die Unterstellung, Kant gehe es bloß um die Gesinnung und nicht um die faktische Realisierung des Guten, geht allerdings an dessen Intentionen vorbei. Denn der gute Wille ist „nicht etwa ein bloßer Wunsch, sondern die Auf-

terminologische Verwirrungen ist die Tatsache, daß dem ohnehin schon vieldeutigen Begriff der „Deontologie“ zumeist nicht die klassische teleologische Ethik (Aristoteles, Thomas von Aquin.) gegenübergestellt wird, sondern die utilitaristische Folgenabschätzung. Daher ist der Begriff der „Teleologie“ nicht selten ein Synonym für eine utilitaristische Ethik.

Da der Begriff der „Deontologie“ seit M. Weber zunehmend als Pflichtethik, die von Handlungsfolgen prinzipiell abstrahiert, verstanden wird, möchte Apel nur „zögernd und nicht ohne Vorbehalt... das Prädikat 'deontologisch' für die Diskursethik akzeptieren.“⁷¹ Vielmehr muß „eine gewisse Berücksichtigung teleologischen Denkens“ - so Apel - „schon im formalen Prinzip der Ethik“ vorgenommen werden, um den „Standpunkt einer 'Gesinnungsethik', den m.E. die Kantsche Ethik *nicht* überschritten hat“⁷², zu überwinden. Da Kant eine deontologische Ethik (i.S. C.D. Broads) aus dem *kategorischen Imperativ* ableitet, sieht sich die Diskursethik veranlaßt, das Prinzip der Folgenberücksichtigung „schon im formalen Prinzip der Ethik“ selbst zu verankern. Daher wird in (U) die Richtigkeit einer Norm an die Bedingung geknüpft,

daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines *jeden* Einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von *allen* Betroffenen akzeptiert werden (und den Auswirkungen der alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können.⁷³

Der Rigorismus der Kantschen Ethik wird daher diskursethisch nicht allein durch die Zweistufigkeit von Diskursprinzip und situationsbezogenen Normen bzw. Maximen entschärft. Vielmehr soll bereits im Diskursprinzip selbst eine Normenbegründung ohne Rücksicht auf Handlungsfolgen ausgeschlossen werden.

Um den architektonischen „Ort“ der diskursethischen Korrektur der Kantschen Ethik in den Blick zu bekommen, ist nochmals auf die Doppeldeutigkeit der Rede vom „guten Willen“ einzugehen. Da die *moralische* Qualität einer Handlung nicht von den realen Wirkungen her, die niemals vollständig voraussehbar sind, bestimmt werden

bietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt stehen“; I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 3.

⁷¹ K.-O. Apel 1986a, 5.

⁷² Ebd., 6.

⁷³ J. Habermas 1984c, 75f.

kann, ist Kants Ethik als Maximenethik konzipiert.⁷⁴ Die Diskursethik setzt hingegen von vornherein beim zweiten Reflexionsschritt der Kantschen Ethik ein, nämlich dort, wo Kant die Vernünftigkeit des „guten Willens“ durch das Universalisierbarkeitsprinzip expliziert. Da nun aber Kant aus dem kategorischen Imperativ auch unbedingte, d.h. in jeder Situation gültige Pflichten ableitet, mündet die Kantsche Ethik in einen gesinnungsethischen Rigorismus. Erst an dieser Stelle trennt sich die Diskursethik von Kant. Durch die Verankerung des Prinzips der Folgenabschätzung im kategorischen Imperativ sollen, wie Apel ausdrücklich betont, „zumindest die Motive des klassischen Utilitarismus und des Regelutilitarismus“ berücksichtigt werden,

ohne den Primat des deontischen Prinzips der Gerechtigkeit und Solidarität preiszugeben, d.h. ohne dem Prinzip der Nutzenmaximierung, und sei es der Maximierung des Gesamtnutzens, Priorität gegenüber der Gleichberechtigung aller Mitglieder der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft ein[zu]räumen.⁷⁵

Eine Verknüpfung von Utilitarismus und Kantscher Ethik ist in den letzten Jahrzehnten von verschiedenen Positionen aus versucht worden.⁷⁶ Der Graben zwischen deontischer und teleologischer Ethik scheint heute selbst von präferenzutilitaristischen Konzeptionen aus überbrückt zu werden. So verbindet z.B. P. Singer das Prinzip der Interessenmaximierung mit dem Prinzip der Universalisierbarkeit, um auf diesem Wege eine unparteiliche Prüfung von Interessen unabhängig von Geschlecht, Rasse, Herkunft u.a. zu garantieren. Singers Präferenzutilitarismus mündet daher in die Forderung, daß „ich die Interessen aller zu berücksichtigen habe, die von meiner Entscheidung betroffen sind“ und zwar so, „daß ich alle diese Interessen abwäge und jenen Handlungsverlauf wähle, von dem es am wahrscheinlichsten ist, daß er die Interessen der Betroffenen maximiert.“⁷⁷ Selbst ein konsequenter Verteidiger der Diskursethik wie D. Böhler antwortet darauf zunächst mit der erstaunten Frage:

Was will man mehr? Erscheint dann der Übergang der Diskursethik zur Verantwortungsethik nicht bloß als angestrengt komplizierte, einen Überhang an Idealismus und theologischen

⁷⁴ Vgl. dazu die Rekonstruktion einer diskursethischen Maximenethik in Kap. 3.2.c.

⁷⁵ K.-O. Apel 1988a, 273.

⁷⁶ Vgl. z.B. G. Patzig 1983; J. Rawls 1979.

⁷⁷ P. Singer 1984, 24.

Resten verspätet abarbeitende, als typisch kontinentale Nachhutaktion?⁷⁸

Die Differenzen zwischen deontischer Diskursethik und Singers Version des Präferenzutilitarismus scheinen auf den ersten Blick tatsächlich minimal zu sein. Doch gerade im Vergleich mit anspruchsvollen Versionen utilitaristischer Ethik dürfte das Spezifikum der Diskursethik erst in aller Deutlichkeit sichtbar werden. Zur Illustration mag Apels Diskussion des sogenannten „Captain's dilemma“⁷⁹ dienen: Ein Kompaniechef kann seine auf dem Rückzug befindliche Truppe nur retten, wenn einer seiner Leute zur Brücke zurückkehrt und sie vor dem nachrückenden Feind sprengt. Vorausgesetzt ist in diesem Beispiel, daß sich der Zurückbefohlene dann selbst nicht mehr retten kann. Im Licht des regel- oder präferenzutilitaristischen Kriteriums der unparteilichen Interessenmaximierung, müßte - so Apel - der Kommandant dem Sprengmeister das „Himmelfahrtskommando“ übertragen. Da ein Fachmann die besten Voraussetzungen für eine sachgerechte Durchführung der Aktion mitbringt, würde allein das Lebensopfer des Sprengmeisters die *maximale Interessenbefriedigung* der Betroffenen verbürgen. Im Unterschied dazu bindet die Diskursethik eine Lösung dieses Problemfalls an die Forderung der vollständigen Reversibilität der Standpunkte, d.h. jedem Beteiligten wird auferlegt, sich in die Situation aller Betroffenen zu versetzen und darin seine eigenen Interessen zu prüfen. Daher würde im Licht des Diskursprinzips - so Apel - im genannten Beispiel dem Losverfahren der Vorrang zukommen,

und dies aus folgendem Grund: Dem Losverfahren, und nur ihm, könnten alle Betroffenen zustimmen, wenn sie sich in die Position aller anderen Betroffenen... versetzen und sich vergewärtigen, welche Überlebenschancen sie selber dann haben würden.⁸⁰

Der Unterschied zwischen dem regelutilitaristischen Kriterium der unparteilichen Interessenmaximierung und dem Diskursprinzip liegt somit in der Überbietung der monologischen Durchführung des „reversible role taking“ durch das „dialogische Prinzip der konkreten Verständigung im argumentativen Diskurs über konsensfähige Interessen bzw. Rechtsansprüche“⁸¹. Allerdings tauchen in der

⁷⁸ D. Böhler 1992, 208.

⁷⁹ Vgl. K.-O. Apel 1988a, 338f.

⁸⁰ Ebd. 339f.

⁸¹ Ebd., 343.

Durchführung einer strikt dialogischen Interessensvermittlung neue Fragen auf. Denn in konsequenter Anwendung des Diskursprinzips könnte im Beispiel des „Captain's Dilemma“ der Kommandant das Losverfahren nicht einfach dekretieren, sondern müßte auch dafür die Zustimmung der Betroffenen einholen. Doch nach welchen Kriterien sollen die Mitglieder der Truppe das Dilemma argumentativ auflösen? Vermutlich kommen dabei Argumente ins Spiel, die unterschiedlichen Moraltheorien zuzuordnen sind. Das Diskursprinzip würde in diesem Fall allenfalls als eine Ethik der fairen Gesprächsführung in Geltung bleiben. Doch damit hätte sich die Diskursethik allerdings als spezielle Moraltheorie aufgelöst. An dieser Stelle wird - wie schon bei der Frage nach einer moralisch motivierten Diskursbegrenzung - neuerlich ein normatives Defizit der diskursethischen Grundnorm sichtbar. Möglicherweise ist dies kein Zufall. Denn die Vermittlung des Diskursprinzips mit der lebensweltlichen Handlungsrealität wird - so Apel - erst in „Teil B“ der Diskursethik geleistet.

3.4. Geschichtsbezogene Verantwortungsethik - Teil B der Diskursethik

Das Problem der Implementierung praktischer Diskurse in der Lebenswelt hat Apel bereits im ersten Entwurf einer Kommunikationsethik unter dem Stichwort „einer Dialektik (*diesseits*) von Idealismus und Materialismus“⁸² aufgegriffen und später im Rahmen von „Teil B“⁸³ der Diskursethik weiter analysiert. Dennoch gehört „Teil B“ bis heute zu den umstrittensten und interpretatorisch auch dunklen Kapiteln der Apelschen Diskursethik: umstritten, weil Apel darin den Einsatz strategischer Vernunft für die Institutionalisierung praktischer Diskurse rechtfertigt und damit in das „offene Messer“⁸⁴ einer gewaltsamen Durchsetzung radikaldemokratischer Utopien zu

⁸² K.-O. Apel 1976aII, 429.

⁸³ So bereits K.-O. Apel 1978a, 161.

⁸⁴ So Habermas in einem Diskussionsbeitrag in: W. Oelmüller 1987b, 187; Apel hat wohl auch selbst zur Verwirrung um Teil B der Diskursethik beigetragen, wenn z.B. Lenins Absage an die Demokratie als verantwortungsethisch verständliche Entscheidung gerechtfertigt wird, da die vorkapitalistischen Verhältnisse in Rußland eine andere Lösung nicht zugelassen hätten; vgl. ebd., 186f.

laufen scheint; dunkel⁸⁵, weil nicht nur die teleologische Perspektive, sondern bereits die Aufgabenstellung von Teil B zahlreiche Fragen aufwirft. So ist nicht ohne Grund gegen Apel der Einwand erhoben worden, daß „ein zweistufiges Begründungsverfahren, das auf dem philosophischen Olymp der Idealität ansetzt und dann erst die Konsequenzen für die Niederungen der gar nicht so idealen Realität bedenkt, architektonisch fragwürdig“⁸⁶ sei. Ich werde zunächst wieder die Motive und Problemfelder prüfen, die Apel zur Einführung von Teil B veranlaßt haben; vor diesem Hintergrund sollen in einem zweiten Schritt die inhaltlich relevanten Lösungsperspektiven näher analysiert werden.

a. Problemfelder von Teil B

Die Notwendigkeit von Teil B ergibt sich, wie Apel⁸⁷ wiederholt ausführt, aus den idealisierenden Voraussetzungen des Diskursprinzips; dadurch sei die unmittelbare Anwendung der Forderung nach konsensueller Konfliktlösung in der Lebenswelt aus moralischen (!) Gründen problematisch. In der näheren Erläuterung der idealisierenden Unterstellungen der diskursethischen Grundnorm entwickelt Apel m.E. heterogene Szenarien, die mit unterschiedlichen Theoremen kommentiert werden (M. Weber, L. Kohlberg, N. Luhmann). Darüber hinaus stößt eine präzise Klärung von Teil B erneut auf das Problem der Zweideutigkeit der diskursethischen Grundnorm - (U) bzw. (K). Da Apels Erläuterungen zu Teil B m.E. bislang keine homogene Konzeption erkennen lassen, werde ich mich zunächst darauf beschränken, verschiedene Deutungsmöglichkeiten zu sondieren. Eine systematische Einordnung des Ergänzungsprinzips in die Architektonik der Diskursethik ist erst im Rahmen der Begründungsreflexion möglich.⁸⁸

⁸⁵ Vgl. z.B. U. Steinvorth 1990, 115, der im Ergänzungsprinzip ein Element der klassischen Ethik, nämlich den Selbstzweck der Realisierung eines Lebens der Vernunft, vermutet, schließlich jedoch resümiert: „Wie insbesondere das Verhältnis von U und E zu verstehen ist, bleibt dunkel.“

⁸⁶ E. Arens 1992b, 454. Auch nach Habermas sind schon „mit dem ersten Zug der Unterscheidung zwischen 'Teil A' und 'Teil B'... die Weichen falsch gestellt“ - J. Habermas 1991b, 197.

⁸⁷ Vgl. dazu vor allem K.-O. Apel 1976aII, 426-435; ders. 1987a, 169-172; ders. 1984a, 65-72; ders. 1988a, 123-153.298-305.461-474; ders. 1990e, 21-36; ders. 1992b, 34ff.

⁸⁸ Vgl. dazu unten Kap. 6.6.d.

Bereits in dem frühen Aufsatz über „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik“ hatte Apel gegen die Konzeption einer kommunikativen Ethik eingewandt, daß praktische Diskurse nicht nur mit „intellektuellen Schwierigkeiten“ zu ringen haben, sondern weit mehr noch mit den Problemen der je „konkreten geschichtlichen Situation, die immer schon durch den *Konflikt der Interessen* bestimmt ist“⁸⁹. In konfliktiven Situationen sei eine strikte Erfüllung der Diskursnormen unzumutbar und letztlich auch verantwortungslos. So könne etwa von einem Politiker nicht gefordert werden, stets nach dem Gebot der Wahrhaftigkeit zu handeln, da dies die Kapitulation gegenüber den politischen Kontrahenten zur Folge hätte.⁹⁰ Aus denselben Gründen kann - so Apel - auch den Opfern repressiver Gewalt nicht ohne weiteres zur konsensuellen Konfliktregelung verpflichtet werden. „Angehörige einer unterdrückten Klasse oder Rasse“ haben vielmehr „gegenüber den sozial Privilegierten a priori ein *moralisches Privileg*“, nämlich „ein Recht auf Durchsetzung der Gleichberechtigung noch diesseits der Spielregeln“⁹¹ diskursiver Verständigung. Denn in offenkundigen Unrechtssituationen würden praktische Diskurse bestehende Machtverhältnisse zunächst bloß prolongieren. Selbst der zentrale Gehalt von Kants kategorischem Imperativ, nämlich den/die Andere/n niemals *bloß* als Mittel zu behandeln, kann - so Apel - in realen Handlungssituationen aus verantwortungsethischen Gründen nicht durchgehalten werden.⁹²

Die angedeuteten Handlungsdilemmata ergeben sich für Apel aus dem Umstand, daß in der diskursethischen Grundnorm idealisierende Unterstellungen wirksam sind, die daher in Teil B der Diskursethik mit der lebensweltlichen Handlungsrealität noch vermittelt werden müssen.⁹³ Da Habermas „Teil B“ für entbehrlich hält, ist zunächst zu klären, a) welches Diskursprinzip und b) welche idealisierenden Voraussetzungen Teil B bzw. (E) genauerhin zugrundeliegen.

ad a) Der entscheidende Zug in der Problemaufbereitung für „Teil B“ liegt in der Umwandlung des Diskursprinzips in ein Handlungsprinzip. Bereits in der ersten Grundlegung einer Kommunikationsethik setzt Apel offensichtlich voraus, daß fundamentale Diskurs-

⁸⁹ K.-O. Apel 1976aII, 426.

⁹⁰ Ebd., 428.

⁹¹ Ebd., 427.

⁹² Vgl. dazu ebd., 428; damit würde sich allerdings auch die Rede von einem „kategorischen“ Imperativ erübrigen.

⁹³ Vgl. dazu K.-O. Apel 1984a, 66.

normen wie Wahrhaftigkeit, Gleichberechtigung oder Gewaltlosigkeit zugleich als Handlungsregeln fungieren, die in allen Situationen kategorisch, d.h. unabhängig von den jeweiligen Folgen, zu erfüllen seien. Daher dient das Beispiel von Kants Lügenverbot nicht nur zur Begründung der Folgenberücksichtigung im Sinne von (U), sondern auch der Einführung von Teil B. Explizit vollzieht Apel die Transformation der Diskursnormen in Handlungsprinzipien allerdings erst im Rahmen der Rezeption des Habermas'schen Universalisierungsgrundsatzes. Seitdem wird die Notwendigkeit der Einführung von Teil B mit jenen Aporien erläutert, die sich aus der Umwandlung von (U) in ein Handlungsprinzip (Uh) ergeben:

Handle nur nach einer Maxime, von der du, aufgrund realer Verständigung mit den Betroffenen bzw. ihren Anwälten oder -ersatzweise - aufgrund eines entsprechenden Gedankenexperiments, unterstellen kannst, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen jedes einzelnen voraussichtlich ergeben, in einem realen Diskurs von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können.⁹⁴

Die Transformation von (U) in (Uh) dürfte jedoch nicht unproblematisch sein. Denn Habermas spricht (U) lediglich den Status einer „Argumentationsregel“⁹⁵ für praktische Diskurse über Fragen der Normenlegitimation zu, in denen handlungsleitende Regeln allererst zu begründen sind. Da für Habermas der Schritt von (U) zu (Uh) auf einem Mißverständnis der Bedeutung von (U) basiert, erübrigt sich für ihn verständlicherweise der Übergang zu „Teil B“ der Diskursethik.

ad b) So problematisch die Umwandlung von (U) in ein Handlungsprinzip auch sein mag, so werden auf diesem Wege dennoch Probleme sichtbar, die der Forderung nach konsensueller Konfliktlösung deutliche Grenzen ziehen. Daher thematisiert Apel in Teil B durchaus eine bedeutsame Infragestellung der Diskursethik, nämlich das Problem idealisierender Unterstellungen des Diskursprinzips. Apel nennt zwei fundamentale Idealisierungen, die eine unmittelbare Befolgung der diskursethischen Grundnorm im Sinne eines Handlungsprinzips problematisch machen, nämlich: „(1), daß alle das Prinzip der Diskursethik befolgen würden“ und „(2), daß wir die Folgen unserer Handlungen hinreichend vorausschen könnten“.⁹⁶

⁹⁴ K.-O. Apel 1988a, 123.

⁹⁵ J. Habermas, 1984c, 104.

⁹⁶ K.-O. Apel 1984a, 66.

Wenn mit dem „Prinzip der Diskursethik“ Habermas' Formel für (U) gemeint ist, dürften allerdings beide idealisierenden Unterstellungen keine ernsthaften Probleme mit sich bringen. Denn in Begründungsdiskursen muß jeweils unterstellt werden, daß die zu begründende Norm in der Regel auch befolgt wird und daß zumindest die wichtigsten Folgen, die sich aus der allgemeinen Befolgung ergeben, hinreichend bekannt sind. Unter diesen Bedingungen sind aus der Perspektive der Betroffenen zwei kritische Situationen denkbar: 1) Wenn einzelne oder Gruppen einer gemäß (U) begründeten Norm die Befolgung verweigern, wird sie für alle unzumutbar, weil ihre Legitimität eben an die Bedingung der allgemeinen Befolgung geknüpft ist. 2) Sollten im Zuge der faktischen Befolgung einer Norm Probleme auftauchen, die im Begründungsdiskurs noch nicht vorhersehbar waren und eine Gruppe spürbar benachteiligen, so wird diese Norm für einen Teil der Betroffenen ebenfalls unzumutbar. In beiden Fällen hätten einzelne bzw. Gruppen das Recht auf einen neuen Begründungsdiskurs. Wie K. Günther⁹⁷ gezeigt hat, lösen Begründungsdiskurse noch nicht das Problem der situativen Anwendung von Normen. Dafür sind vielmehr spezielle Anwendungsdiskurse erforderlich, in denen die Idee der Unparteilichkeit durch eine möglichst vollständige Situationsbeschreibung und eine plausible Kohärenz jener Normen, die für eine bestimmte Situation in Frage kommen, eingelöst wird.⁹⁸ Während Begründungsdiskurse dem diskursethischen Universalisierungsgrundsatz unterliegen, folgen Anwendungsdiskurse dem Prinzip der Angemessenheit. In diesem Sinn hat Habermas Günthers anwendungstheoretische Ergänzung der Diskursethik inzwischen übernommen.⁹⁹

Die Frage einer situationsgemäßen Anwendung von Normen ist jedoch, wie Apel ausdrücklich festhält, keine Teilmenge der Problemmasse von Teil B¹⁰⁰, wo es ausschließlich um die Bedingungen geht, unter denen dem einzelnen zugemutet werden kann, in Konflikten das Gespräch mit allen Betroffenen zu suchen. Wenn nämlich eine Konfliktpartei den argumentativen Dialog, sei es durch offene Diskursverweigerung oder verdeckt strategische Diskurs-

⁹⁷ Vgl. K. Günther 1988.

⁹⁸ Vgl. ebd., 288ff.

⁹⁹ Vgl. J. Habermas 1991b, 137ff.

¹⁰⁰ Vgl. K.-O. Apel 1988a, 359: „Es geht hier nicht einfach um die bekannte Schwierigkeit, daß Normen oder gar Prinzipien nicht unmittelbar auf konkrete Situationen angewendet werden können und daß es für die *Anwendung* von Regeln bzw. Normen letztlich nicht wieder Regeln geben kann.“

beteiligung, aufkündigt, riskieren all jene, die am Diskursprinzip dennoch weiter festhalten, eine bedrohliche Gefährdung eigener Ansprüche, im Extremfall des eigenen Lebens. In diesem Zusammenhang scheint nun Habermas' „Lösung“ für die Vermittlung von Diskursprinzip und geschichtlicher Handlungssituation, nämlich der Kreislauf je neuer Begründungs- und Anwendungsdiskurse, ins Leere zu laufen. Denn auch in Anwendungsdiskursen muß die Gesprächsbereitschaft der Betroffenen immer schon vorausgesetzt werden. Wenn jedoch ein Teil der Konfliktparteien zu einer argumentativen Aufarbeitung der anstehenden Probleme nicht bereit oder nicht imstande ist, führt ein Festhalten am Diskursprinzip im Sinne von (U^h) zu einem diskursethischen Rigorismus, der der Kantschen Ethik wohl um nichts nachsteht.¹⁰¹ Daher bedarf die geschichtsbezogene Anwendung von (U) noch zusätzlicher Klärungen, die Apel eben Teil B der Diskursethik zuordnet.

Nun trägt Apel selbst einiges zur Verwirrung um Teil B bei, insofern die entscheidende idealisierende Voraussetzung von (U^h), „nämlich daß alle das Prinzip der Diskursethik befolgen würden“¹⁰², nach unterschiedlichen Richtungen hin präzisiert wird, wobei zumindest drei Deutungsmöglichkeiten klar unterscheidbar sind:

(1) Die Bereitschaft der Betroffenen zu einer konsensuellen Problemlösung kann erstens in *hinreichendem* Maß nicht gegeben¹⁰³ sein, wie z.B. in Bürgerkriegssituationen. In einem funktionierenden Rechtsstaat, wo gesellschaftliche Konflikte einer öffentlichen Debatte und gegebenenfalls einer rechtlichen Regelung zugeführt werden können, ist hingegen durchaus damit zu rechnen, „daß (1.) alle faktisch befolgten Normen gemäß dem angegebenen Verfahrensprinzip (U) begründet werden könnten, und daß (2.) alle Menschen (zumindest) bereit wären, die im Sinne von (U) begründeten Normen *im allgemeinen* zu befolgen“¹⁰⁴. In demokratischen Rechtsstaaten

¹⁰¹ So auch G. Schönrich 1994, 91: „Solange es möglich ist, einen Diskurs nur scheinbar zu führen, um statt dessen strategisch an der egoistischen Interessenmaximierung festzuhalten, solange ist auch die Einrichtung eines Anwendungsdiskurses... keine Antwort auf die radikalisierte Frage nach der Verantwortung.“

¹⁰² K.-O. Apel 1984a, 66.

¹⁰³ Vgl. dazu z.B. K.-O. Apel 1988a, 463: „Sofern die sozialen Anwendungsbedingungen der Diskursethik nicht als hinreichend vorausgesetzt werden können...“

¹⁰⁴ Ebd., 128; die Rede von „*allen* faktisch befolgten Normen“ müßte in diesem Zusammenhang dahingehend eingeschränkt werden, daß die Diskursethik in

wäre daher eine moralische Grundorientierung gemäß (U_h) durchaus zumutbar. Da die Herstellung *hinreichender* Anwendungsbedingungen für (U) vorwiegend im Auf- und Ausbau rechtsstaatlicher Institutionen erfolgt, ist Teil B, wie Apel gelegentlich festhält, als „Interimsethik“¹⁰⁵ zu verstehen. Der Gültigkeitszeitraum von Teil B wäre damit prinzipiell begrenzt, auch wenn eine hinreichende Institutionalisierung von Diskursbedingungen in der Weltwirtschaft und in der internationalen Politik in absehbarer Zeit wohl kaum zu erwarten ist. Dennoch ist es zumindest vorstellbar, daß sich eine Weltgesellschaft bildet, die für die gravierendsten Menschheitsprobleme institutionelle Rahmenbedingungen bereitstellt, die ein Mindestmaß an konsensueller Konfliktlösung ermöglichen.

2) Ein zweiter Zugang zur Problematik von Teil B führt über L. Kohlbergs Theorie der Entwicklung des moralischen Bewußtseins.¹⁰⁶ Nach Kohlberg ist die dem Einzelnen jeweils erreichbare Stufe moralischer Urteilskompetenz auch von den institutionellen Rahmenbedingungen einer Gesellschaft abhängig. So kann z.B. ein Mitglied einer vorstaatlichen Stammesgesellschaft keine „Law-and-Order“-Moral ausbilden, da Stufe 4 eine staatlich verfaßte Gesellschaft voraussetzt. Analog dazu ist eine postkonventionelle Ethik darauf angewiesen, daß Institutionen und moralische Traditionen fraglich geworden sind.¹⁰⁷ Die Problematik einer geschichtsbezogenen Verantwortungsethik resultiert daher - so Apel - auch aus der Asynchronie unterschiedlicher Moralstufen. Dadurch ergeben sich Anwendungsfragen, die nicht mehr auf das Problem einer situationsbezogenen Anwendung moralischer Normen reduziert werden können, sondern eine Vermittlung bestimmter *Moralstufen* mit den jeweils vorhandenen gesellschaftlichen Organisationsstrukturen erfordern. Da innerhalb der konventionellen Moral „die Anwendungsbedingungen der Moral jeweils mit dieser zugleich entstanden“ sind, wie z.B. die „Law-and-Order“-Moral im Zuge der Herausbildung einer staatlichen Organisationsform, sind hier die Anwendungsbedingungen „gewissermaßen im Rahmen einer *Lebensform* mit dem Sinn der Normen selbst ‘verwoben’“¹⁰⁸. Die

concreto „nur“ zur konsensuellen Begründung jener Normen verpflichtet, die jeweils faktisch problematisch und somit begründungsbedürftig werden.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., 134.

¹⁰⁶ Vgl. dazu K.-O. Apel 1988a, 306-369; ders. 1990a.

¹⁰⁷ Vgl. dazu K.-O. Apel 1992a, 26.

¹⁰⁸ Ebd., 28.

Einheit zwischen Moralbewußtsein und den entsprechenden gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zerbricht jedoch im Übergang zu einer postkonventionellen Moral, wo „von einer lebensformbedingten ‘Verwobenheit’ des Sinns der Normen mit den zugehörigen Anwendungsgepflogenheiten keine Rede mehr sein“ kann;

denn der *universale Geltungsanspruch der deontischen Moralität* als solcher führt hier als bewußtes Prinzip zugleich den Anspruch mit sich, von sich aus *einschränkende Bedingungen für jede Lebensform* zu setzen.¹⁰⁹

Insofern eine universalistische Moral die praktische Vernunft zwingt, die Grenzen eines bestimmten Ethos zu transzendieren, droht die Urteilskraft, die das Moralprinzip mit der geschichtlichen Situation zu vermitteln hat, in ein orientierungsloses Vakuum zu geraten, da die Anwendungsbedingungen für eine postkonventionelle Moral noch nicht im umfassenden Sinn gegeben sind und der Rückgriff auf die Gepflogenheiten des jeweiligen Ethos die praktische Vernunft wieder auf eine konventionelle Moralstufe zurückfallen läßt. Um dies zu verhindern leitet Kant - so Apel - „zunächst einmal völlig konsequent“ „aus dem kategorischen Imperativ ‘unerläßliche’ und das heißt: ausnahmslos gültige Pflichten“¹¹⁰ ab, womit die Kantsche Ethik in das Fahrwasser eines moralischen Rigorismus gerät. Doch mit der *Problematik*, auf die Kants Begründung vollkommener Pflichten reagiert, ist letztlich jede universalistische Ethik konfrontiert.

Teil B der Apelschen Diskursethik versucht daher die vorläufig nicht eliminierbare Spannung zwischen den Forderungen einer postkonventionellen Prinzipienethik und den realen gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen zum Teil noch immer konventionelle Moralstufen vorherrschen, auszubalancieren. Im Kontext von Deutungsmöglichkeit 2 der idealisierenden Unterstellung des Diskursprinzips fungiert (E) daher als Vorschlag für eine 7. Stufe innerhalb des Kohlbergschen Entwicklungsschemas, in der die universalistische Prinzipienethik (Stufe 6) mit den geschichtlichen Anwendungsbedingungen vermittelt wird.¹¹¹

¹⁰⁹ Ebd., 30.

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ Vgl. dazu K.-O. Apel 1988a, 357-369; Kohlberg ergänzt die 6 Stufen moralischer Urteilskompetenz bekanntlich durch eine religiös-metaphysische Stufe; Habermas hingegen führt das diskursethische Prinzip dialogischer Universalisierung als Stufe 7 ein, vgl. dazu L. Kohlberg 1981, 311ff.; J. Habermas 1976, 83; zu beiden K.-O. Apel 1988a, 340-344, 345-357.

3) Eine dritte Deutungsmöglichkeit der idealisierenden Unterstellung des Diskursprinzips transzendiert den Bereich empirisch eingrenzbarer moralischer Dilemmata und rekurriert auf die Abgründigkeit menschlicher Freiheit. So hält Apel an einer Stelle fest, daß die Problemmasse von Teil B *nicht* auf vorrechtliche Zustände (Deutungsmöglichkeit 1) reduziert werden kann. Die Vermittlung von konsensuellem und strategischem Handeln müsse

keineswegs nur in spektakulären Ausnahmesituationen - etwa denen des Kriegs oder Bürgerkriegs - geleistet werden, sondern auch in verantwortungsethischen Kompromissen..., die im Berufsalltag - auch in wohlgeordneten Rechtsstaaten [!] - noch immer unvermeidlich sind.¹¹²

Damit wird der Sinn der idealisierenden Voraussetzung des Diskursprinzips, nämlich daß alle (U^h) befolgen würden, radikalisiert, und zwar im Sinn einer nicht bloß hinreichenden, sondern *absoluten* Gewißheit hinsichtlich der Bereitschaft der Konfliktparteien zu einer diskursiven Problemaufarbeitung. Eine solche Gewißheit ist allerdings von endlichen Freiheiten nicht zu haben. Auch ein perfekter Rechtsstaat könnte nicht garantieren, daß alle Bürger zur dialogischen Problemlösung prinzipiell bereit sind. Vor diesem Hintergrund ist die „Grundfrage“ von Teil B folgendermaßen zu präzisieren:

wie soll man in einer Situation handeln, in der man nicht damit rechnen kann bzw. *darf*, daß die Kontrahenten... die Grundnorm einer nichtstrategischen Kommunikationsethik befolgen?

Nicht weil „die Anderen“, wie Apel erläutert, „so unmoralisch“ sind, ist der Vorbehalt einer strategischen Intervention unumgänglich; denn auch die Anderen dürfen verantwortungsethisch nicht damit rechnen,

daß man selbst die Grundnorm der Kommunikationsethik befolgt. Selbst wenn beide Seiten dazu voll bereit wären, könnten sie das nicht mit Sicherheit voneinander wissen und *dürfen* es daher nicht einfach voneinander unterstellen.¹¹³

Wenn die Problematik von Teil B aus der „*conditio humana*“ *freiheitlicher* Subjekte resultiert, erübrigt sich allerdings auch die Rede von (E) als einer „Interimsethik“. Denn es ist keine geschichtliche Situation denkbar, in der Menschen einander in *absoluter* Transparenz begegnen. Teil B kann unter dieser

¹¹² K.-O. Apel 1988a, 140.

¹¹³ K.-O. Apel 1984a, 68; ders. 1988a, 146. Schönrich diskutiert diese Variante unter dem Stichwort „Generalvorbehalt“ - G. Schönrich 1994, 95f.

Voraussetzung auch nicht mehr bloß als „Ergänzung“ zum Diskursprinzip für *spezielle* Probleme der Lebenswelt betrachtet werden; vielmehr wird durch das diskursethische Verantwortungsprinzip die Diskursethik allererst *als Moral für endliche Vernunftwesen grundgelegt*. Teil A ist in diesem Sinne gleichsam ein moraltheoretisches Konstrukt für ein Leben „jenseits“ der Geschichte, das in einem zweiten Schritt mit den geschichtlichen Bedingungen endlicher Freiheiten vermittelt wird; die Aufgabe von Teil B besteht daher nicht in der Lösung spezieller moralischer Dilemmata, wie im Fall des einsamen Politikers, sondern in der Übersetzung einer „Ethik des Himmels“ in eine „Ethik der Erde“ bzw. in Apels Worten einer Ethik der idealen in eine Ethik der realen Kommunikationsgemeinschaft.

Als vorläufiges Resümee kann daher festgehalten werden: Die idealisierende Unterstellung, daß alle das Diskursprinzip befolgen, kann zumindest in dreifachem Sinn verstanden werden, nämlich

a) daß alle *in der Regel* das Diskursprinzip bzw. diskursethisch begründete Normen befolgen; das Vertrauen in die Bereitschaft zur konsensuellen Konfliktregelung wird hier durch die Sanktionsgewalt eines demokratisch legitimierten Rechtsstaates gestützt;

b) daß alle dem Diskursprinzip folgen *können*, insofern sie Stufe 6 der Kohlbergschen Stufenskala des moralischen Bewußtseins erreicht und die entsprechenden Institutionen für die alltägliche Realisierung einer universalistischen Moral geschaffen haben, so daß auf der Basis einer Einheit von Moral und Lebensform eine „normale“ Anwendung der Diskursethik möglich wird;

c) daß alle voneinander mit absoluter Sicherheit erwarten können, daß jeder zu jeder Zeit und in jeder Situation vorbehaltlos nach dem Diskursprinzip handelt.

Da sich die drei Deutungsmöglichkeiten der idealisierenden Unterstellung des Diskursprinzips nicht harmonisieren lassen, besteht für Teil B der Apelschen Diskursethik dringender Klärungsbedarf.

b. Das Ergänzungsprinzip

Im Licht der skizzierten Problemfelder einer geschichtsbezogenen Verantwortungsethik sollen nun die wichtigsten Theoreme von Teil B der Diskursethik näher geprüft werden. Dabei ist zu beachten, daß Apel Teil B in jüngster Zeit nach verschiedenen Ebenen hin differenziert. Bislang sind Teil B zwei Prinzipien zugeordnet worden,

einerseits ein Ergänzungsprinzip der Diskursethik in Gestalt einer moralischen Strategie, andererseits ein methodisches Prinzip der - ebenfalls ethisch aufgegebenen - kritischen Rekonstruktion der Geschichte¹¹⁴.

Die Formel für das Ergänzungsprinzip (E) hatte Apel bereits in der ersten Grundlegung einer kommunikativen Ethik vorgestellt:

Erstens muß es in allem Tun und Lassen darum gehen, das *Überleben* der menschlichen Gattung als der *realen* Kommunikationsgemeinschaft sicherzustellen, zweitens darum, in der realen die *ideale* Kommunikationsgemeinschaft zu verwirklichen. Das erste Ziel ist die notwendige Bedingung des zweiten Ziels; und das zweite Ziel gibt dem ersten seinen Sinn - den Sinn, der mit jedem Argument schon antizipiert ist.¹¹⁵

Ob (E) tatsächlich in jedem Argument notwendig präsupponiert werden muß, d.h. letztbegründet ist, wird später zu klären sein; im folgenden soll zunächst bloß der Frage nachgegangen werden, inwieweit (E) eine Lösung für die skizzierten Problemfelder von Teil B enthält.

In Teil B geht Apel von der an sich berechtigten Annahme aus, daß strategisches Handeln in lebensweltlichen Interessenskonflikten unvermeidlich ist. Um die Kampfsituation, die auch friedfertigen Menschen durch die strategische Machterweiterung anderer aufgezungen wird, nicht einfach ihrer naturwüchsigen Dynamik zu überlassen, sucht Apel nach einem ethischen Prinzip, das auch strategisches Handeln noch einer moralischen Perspektive unterstellt. Wenn schon strategisch gehandelt werden muß, dann sollten - so Apel - darin zugleich die Hindernisse für eine konsensuelle Konfliktlösung abgebaut werden. Doch in welchem Sinn kann (E), das erstens die Sicherung des Überlebens der menschlichen Gattung und zweitens die Institutionalisierung von Diskursbedingungen vorschreibt, strategisches Handeln moralisch orientieren?

In der extrem allgemein gehaltenen Fassung enthält (E) allenfalls eine globale Grundorientierung, jedoch keine Kriterien für die Lösung konkreter Handlungsilemmata. Die Forderung, daß es in allem Handeln um die Bewahrung der Menschheit als Gattung und um die Realisierung der idealen Kommunikationsgemeinschaft

¹¹⁴ K.-O. Apel 1988a, 467.

¹¹⁵ K.-O. Apel 1976aII, 431; diese Formel wird von Apel in 1988a, 141 unverändert übernommen - „Mir scheint auch heute das damals hergeleitete Prinzip einer geschichtsbezogenen Verantwortungsethik im wesentlichen angemessen zu sein.“ Ebd.

gehen sollte, läßt die Frage offen, unter welchen Umständen nach welchen Kriterien in konkreten Situationen strategisches Handeln erlaubt oder sogar geboten ist. Dazu sind die normativen Vorgaben von (E) viel zu weitmaschig geknüpft. Denn in Bürgerkriegssituationen versucht die Zivilbevölkerung primär das Überleben der Familie, der Angehörigen usw. und nicht das Überleben der Menschheit zu sichern. Auch die moralischen Dilemmata verantwortlicher Politiker lassen sich wohl kaum im Licht von (E) entschärfen. Denn in den seltensten Fällen steht im politischen Handeln die Existenz der Menschheit oder die Realisierung eines Weltbürgerstaates zur Debatte; das tägliche Geschäft der Politik kreist vielmehr um die Frage, welche Interessen mit welchen Mitteln vertreten und notfalls auch strategisch durchgesetzt werden sollen. Fragen der aktuellen Politik sind trotz der Allgegenwart von Machtinteressen praktischen Diskursen bzw. in der konkreten Handlungssituation der Reflexion des einzelnen im *foro interno* zu überlassen. Es ist daher K. Günther zuzustimmen, wenn er hinsichtlich der Problemmasse, die Apel unter Teil B subsumiert, festhält, „daß sich einige Probleme der Anwendung des Moralprinzips besser als solche der Anwendung moralisch begründeter Normen verstehen lassen.“¹¹⁶ So läßt sich etwa Kants Lügenverbot gegenüber einem präsumptiven Mörder¹¹⁷ ohne Umweg über Teil B durch eine güterethisch begründete Vorzugsregel lösen: das Leben eines unschuldigen Menschen ist eben im Konfliktfall höher zu bewerten als die Pflicht zur Wahrhaftigkeit.¹¹⁸ In diesem Sinn könnten wohl auch andere Problemfelder, die Apel Teil B zuordnet, wie z.B. die Handlungsnot in Bürgerkriegssituationen oder in den Slums von Großstädten¹¹⁹ im Rahmen einer kasuistischen bzw. angewandten Ethik behandelt werden.

Allerdings zielt Apel mit Teil B letztlich auf moralische Probleme, die sich aus der unmittelbaren Realisierung praktischer Diskurse in der Lebenswelt ergeben; daher kann deren Lösung nicht an eine spezielle Sorte von Diskursen wie z.B. K. Günthers Anwendungsdiskursen delegiert werden. In diesem Sinn hat Apel die

¹¹⁶ K. Günther 1988, 93.

¹¹⁷ Vgl. K.-O. Apel 1992b, 35.

¹¹⁸ So auch G. Schönrich 1994, 13. Allerdings verteidigt Kant - so Schönrich - das Lügenverbot nicht als ethisches Verbot, sondern auf der Ebene des Rechts - vgl. ebd., 11f.

¹¹⁹ Vgl. dazu K.-O. Apel 1988a, 125.

Relevanz von (E) am Beispiel der Nachrüstungsdebatte¹²⁰ erläutert. Eine diskursethische Verantwortungsethik versucht - so Apel - in der Frage der Abrüstung zwei Extreme zu vermeiden: Einerseits schließt (E) eine *unmittelbare* Anwendung universalistischer Moral, wie dies - so Apel - pazifistische und christliche Gruppen im Namen der Bergpredigt fordern, von vornherein aus. Denn bedingungslose Vorleistungen führen zu einer leichtfertigen Gefährdung der eigenen Sicherheit, zu ständiger Erpreßbarkeit u.a.

Kurz: Die Folgen eines radikalen Pazifismus sind aus moralischen Gründen nicht verantwortbar. Eine Moral ohne Folgenberücksichtigung ist daher „in der Politik überhaupt gefährlich, weil irrational“¹²¹. Andererseits ist mit (E) aber auch eine machtpositivistische Politik, die Moral ins Private verbannt, disqualifiziert.¹²² Der spezifische Beitrag von (E) liegt daher darin, daß auch politisches, d.h. strategisches Handeln noch einer *moralischen* Perspektive unterstellt wird; im Fall der Abrüstungsdebatte würde dies bedeuten: Zunächst ist die eigene Sicherheit zu garantieren, und zwar gemäß der von (E) abgeleiteten Regel: „Soviel Vorleistung im Sinne der strategiefreien Verständigung wie *möglich*; soviel strategische Vorbehalte aufgrund einer verantwortlichen Risikoeinschätzung wie *notig*“¹²³. Zugleich ist jedoch im Sinne von (E) an einer Verbesserung des Verhandlungsklimas zu arbeiten, um etwa durch vertrauensbildende Maßnahmen Kompromisse zu ermöglichen, die nicht mehr bloß der Logik strategischer Vernunft gehorchen.

Allerdings sind Apels Argumente zur Lösung der Frage atomarer Rüstung nicht vollständig durch (E) abgedeckt. Denn die Forderung, die „eigene“ Sicherheit nicht leichtfertig aufs Spiel zu setzen, ergibt sich nicht unmittelbar aus (E), wo allein das Überleben der Menschheit als Gattung zu bewahren ist. Daher führt Apel an anderer Stelle noch eine allgemeine „Schutz- bzw. *Bewahrungsnorm*“¹²⁴ ein, die sich auf die Selbstbehauptungssysteme bezieht, denen der/die einzelne angehört und für deren Integrität er/sie mitverantwortlich ist. Dadurch entstehen jedoch innerhalb der Apelschen Diskursethik neue Probleme, insofern nun auch mit Kollisionen zwischen der Bewahrungspflicht für das eigene Selbstbehauptungssystem und (E)

¹²⁰ Zur Kritik an einem radikalen Pazifismus in bezug auf die Atomrüstung der Supermächte während des Kalten Krieges vgl. K.-O. Apel 1988a, 247-269.

¹²¹ Ebd., 249.

¹²² Vgl. ebd., 248.

¹²³ K.-O. Apel 1992b, 36.

¹²⁴ K.-O. Apel 1988a, 267.

gerechnet werden muß. Gerade in der Frage der Atomrüstung sind durchaus Situationen denkbar, in denen die Gefährdung der eigenen Existenz moralisch geboten ist, um eine globale Gefährdung für die Menschheit abzuwehren.¹²⁵ Da jedoch - so Apel - Teil B keineswegs darauf abzielt, das Überleben einzelner oder Gruppen allen anderen Werten vorzuordnen, bleibt das Verhältnis zwischen (E) und der „Bewahrungspflicht“ ungeklärt. Damit hat sich (E) erneut für eine moralische Orientierung strategischen Handelns in konkreten Handlungssituationen als untaugliches Instrument erwiesen.

Da (E) offenbar nur eine indirekte moralische Grundorientierung vorgibt und als Handlungsprinzip für konkrete Situationen¹²⁶ nicht geeignet ist, muß nochmals gefragt werden, wie die konkrete Vermittlung von konsensuellem und strategischem Handeln diskurs-ethisch näherhin gedacht werden soll. Ein interessanter Hinweis dazu findet sich an einer Stelle, wo Apel die innere Dynamik eines strategischen Kampfes z.B. in einer Notwehrsituation moraltheoretisch analysiert. In der unmittelbaren Konfrontation, wo ein Kontrahent zum gewaltsamen Angriff übergeht, ist zwar ein realer Diskurs über die Rechtmäßigkeit der divergierenden Interessen nicht möglich; dennoch wird auch in dieser Situation - so Apel - das Diskursprinzip nicht gänzlich außer Kraft gesetzt. Denn auch die „verantwortliche Vermittlung zwischen Moralität im engeren Sinn [!] und strategischer Vorsicht“ müsse „noch als moralisch gebotene konsensfähig sein“ -

in diesem Falle natürlich nicht konsensfähig für die realen Kontrahenten, wohl aber für alle kontrafaktisch unterstellbaren Mitglieder einer idealen Kommunikationsgemeinschaft, sofern diese sich in die andersartige, nämlich asymmetrische Kommunikationssituation der Akteure hineinversetzen könnten.¹²⁷

¹²⁵ Insofern würde das pazifistische Argument, daß nur durch radikale Vorleistungen die Rüstungsspirale gestoppt werden könne, um dadurch die Menschheit als ganze vor der drohenden Selbstzerstörung zu bewahren, (E) gerade zur Geltung bringen.

¹²⁶ Daher halte ich Schönrichs Strategie, (E) als Handlungsprinzip zu rekonstruieren und folglich zu destruieren, für verfehlt. Allerdings wird an Schönrichs Formel für (E^h) deutlich, daß (E) nicht der Stoff für einen kategorischen Imperativ sein kann. Denn die Forderung - „Handle nur nach einer Maxime, deren allgemeine Befolgung zur Beseitigung der Hindernisse für die Anwendung des Universalisierungsprinzips beiträgt“ - erlaubt offensichtlich keine sinnvolle Handlungsorientierung in der Lebenswelt; vgl. G. Schönrich 1994, 98.

¹²⁷ K.-O. Apel 1992b, 35.

Apel unterscheidet hier einen „engeren“ und einen „weiteren“ Begriff von „Moral“. Moral im „engeren Sinn“ ist offensichtlich mit (U^h) ident. Da jedoch in einer Kampfsituation eine diskursive Verständigung zumindest von einer Seite torpediert wird, entfällt - darin liegt wohl die Pointe von Teil B - auch für den Angegriffenen die Pflicht zur einer vorbehaltlosen konsensuellen Konfliktaustragung. Dennoch fällt ein moralisch Handelnder, dem eine Kampfsituation aufgezwungen wird, aus dem Geltungsbereich des Diskursprinzip nicht vollständig heraus, insofern zumindest die Rechtmäßigkeit der Notwehrhandlung antizipativ vor dem Forum der idealen Kommunikationsgemeinschaft gerechtfertigt werden muß. Damit würde der „weitere Sinn“ von Moral letztlich mit dem allgemeinen Konsensbildungspostulat (K) zusammenfallen. Dies bedeutet: Die lebensweltliche Aporetik von (U^h) wird in Teil B in einem Rekurs auf (K) aufgefangen.

Daher ist es m.E. problematisch, Teil B - wie Apel wiederholt vorschlägt - mit M. Weber unter der Leitfrage zu diskutieren, ob wir uns „Moral“ in der geschichtlichen Lebenswelt überhaupt leisten können. Denn selbst im Fall der Notwehr wird der Imperativ der Achtung der Menschheit als Selbstzweck nicht einfach außer Kraft gesetzt. Zwar kann der Respekt vor der Menschenwürde gegenüber Menschen, der mir nach dem Leben trachten, in der konkreten Bedrohungssituation nicht unmittelbar zur Wirkung kommen, da in diesem Fall auch der Selbstzweck meines eigenen Lebens in der Urteilsbildung zu berücksichtigen ist. Doch in der *rationalen* Entscheidung für eine Notwehrhandlung ist - in diskurstheoretischer Sicht - zumindest eine indirekte Anerkennung der allgemeinen Menschenwürde gefordert, insofern in der im foro interno zu leistenden Rechtfertigung strategischer Selbstverteidigung die Zustimmung aller Vernunftwesen, d.h. auch des Gegners, antizipiert werden muß. Daher ist in der *moralisch gerechtfertigten* Notwehrhandlung durchaus noch eine indirekte Achtung des/der Anderen als Vernunftwesen vorausgesetzt; der/die Andere ist damit im Sinne des kategorischen Imperativs nicht *bloß* Mittel zum Zweck der eigenen Überlebenssicherung. Die Tatsache, daß meine Rechtfertigung der Notwehrhandlung nicht mit der *faktischen* Zustimmung des Kontrahenten rechnen kann und diese daher *antizipieren* muß, ist gewiß eine schmerzliche, für endliche Vernunftwesen jedoch in bestimmten Situationen unüberspringbare *Grenze* gegenüber der Forderung nach *realer* diskursiver Verständigung. Daher muß eine Tötung aus Notwehr *ultima ratio* bleiben.

Der in Teil B vorgenommene Rückgriff auf die allgemeine Explikation des Diskursprinzips (K) wirft allerdings neue Probleme auf; vor allem ist in (K), wie Apel selbst festhält, eine „inhaltliche Leere“¹²⁸ nicht zu übersehen; denn der Verweis auf die Zustimmungsfähigkeit aller Vernunftwesen ruft allenfalls die Anforderung einer *vernünftigen* Entscheidung in Erinnerung, ohne jedoch ein Kriterium anzubieten, mit dem die Legitimität strategischen Handelns bewertet werden könnte. Dadurch entsteht erneut eine unangenehme Lücke innerhalb der Apelschen Diskursethik, da auch (E) keine Kriterien für die Anwendung von Gewalt in konkreten Handlungssituationen enthält.

Daraus folgt jedoch keineswegs, daß (E) für die Explikation des diskursethischen Moralbegriffs völlig bedeutungslos ist. In (E) kommt durchaus eine moralische Grundintuition zum Ausdruck, deren moraltheoretischer Status allerdings noch zu klären ist. In diesem Sinn möchte ich zunächst mögliche Funktionen von (E) im Licht der idealisierenden Unterstellung des Diskursprinzips verfolgen, die, wie oben erläutert worden ist, zumindest in dreifachem Sinn verstanden werden kann.

a) Wenn die Problematik von Teil B primär darin besteht, daß eine *hinreichende* Befolgung des Diskursprinzips nicht gewährleistet ist (Deutungsmöglichkeit 1), so könnte die Bedeutung von (E) im Sinne eines Metaprinzips für vorrechtliche Zustände umschrieben werden, die auch in funktionierenden Rechtsstaaten nicht vollständig eliminiert sind. Aus (E) ergeben sich zwar keine Kriterien zur Klärung moralischer Dilemmata in rechtsfreien Räumen, sehr wohl jedoch die Pflicht inmitten strategischer Konfliktaustragung zugleich am Aufbau rechtsstaatlicher Strukturen zu arbeiten, damit eine konsensuelle Beilegung von Interessenskonflikten in Zukunft zum Normalfall wird.

b) Eine ähnliche Funktion kommt (E) im Rahmen der zweiten Deutungsmöglichkeit der idealisierenden Unterstellung der diskursethischen Grundnorm zu. Im Rahmen der Asynchronie von konventioneller und postkonventioneller Moral gibt (E) eine Langzeitperspektive für gesellschaftliche Reformprozesse vor. Da bisher selbst in modernen Rechtsstaaten *faktisch* nur eine kleine Minderheit ein universalistisches Moralbewußtsein ausbildet, impliziert die Forderung von (E) wohl nicht nur die Installierung rechtsstaatlicher Verhältnisse, sondern auch eine moralpädagogische Arbeit, in der Menschen in verschiedenen Sozialisations- und Kommunikations-

¹²⁸ Ebd.

prozessen auf die Stufe eines postkonventionellen Moralbewußtseins geführt werden. Dadurch könnte die Spannung zwischen postkonventioneller Moral, auf der in modernen Staaten zumindest ein Teil der verfassungsrechtlichen Bestimmungen aufruht, und der „substantiellen Sittlichkeit“ der Bevölkerung sukzessiv abgebaut werden, so daß überall dort, wo Probleme auftauchen, die sich mit den Mitteln der konventionellen Moral nicht oder nur unbefriedigend lösen lassen, diskursethische Verfahren nicht einfach daran scheitern, daß die Betroffenen noch keine reflexive Distanz zur eigenen Lebensform gefunden haben und daher in praktische Diskurse nicht eintreten können.

Der Aufbau der institutionellen Rahmenbedingungen für dialogische Konfliktregelungen impliziert daher - so Apel - auch die Pflicht zur „Erhaltung solcher Konventionen und Institutionen der menschlichen Kulturtradition, die, gemessen am idealen Maßstab (U) der Diskursethik, als vorerst nicht ersetzbare Errungenschaften anzusehen sind.“¹²⁹ Nach D. Böhler bedeutet dies, nicht nur „jene Strukturen“, die einer „Annäherung an Bedingungen eines dialogischen Diskursuniversums“ entgegenkommen, „zu erhalten“, sondern darüber hinaus auch „Traditionen auszuschöpfen [!], die eine solche Annäherung ermöglichen“¹³⁰.

Doch Apel erhofft sich von (E) offenbar auch eine Orientierungsfunktion für reale Handlungsdilemmata im Rahmen der Asynchronie von konventioneller und postkonventioneller Moral, eine Hoffnung, die aufgrund der kriterialen Leere von (E) erneut enttäuscht werden muß. Darüber hinaus dürfte die Zuspitzung von Teil B auf die Problematik des Sicherheitsrisikos für die Existenz jener, die ihre Praxis im Sinne einer universalistischen Moral orientieren, im Kontext des spannungsreichen Verhältnisses verschiedener Moralstufen höchst einseitig sein. Denn das faktische Nebeneinander von konventioneller und postkonventioneller Moral stellt eine universalistische Ethik nicht nur vor Sicherheitsrisiken, sondern auch vor das Problem einer humanen Koexistenz unterschiedlicher moralischer Welten. Als Konsequenz der Erfahrung einer totalitären Ausbreitung eines moralischen Universalismus vor allem im Rahmen der kolonialistischen Expansion Europas hat Hösle daher zur Kohlberg'schen Theorie der Moralentwicklung eine andere Version einer 7. Stufe vorgeschlagen, und zwar „eine Stufe, auf der der Universalismus erkennt, daß seine Position zwar die höchste, aber

¹²⁹ Ebd., 149.

¹³⁰ D. Böhler 1992, 205.

eben auch die letzte ist - und daß sie deswegen mit Kulturen zu leben hat, die sie noch nicht erreicht haben“¹³¹. Parallel zu Apel bestimmt Höhle das entscheidende Defizit bisheriger Konzeptionen einer universalistischen Moral in ihrem mangelndem Sinn für geschichtliche Voraussetzungen ethischer Praxis. So hätten Kant und Mill die Tatsache vernachlässigt,

daß die universalistische Ethik selbst das Resultat eines langen geschichtlichen Prozesses ist. Kant glaubt, daß der kategorische Imperativ zeitlos ist - nicht nur in bezug auf seine Geltung, sondern auch was seine Anerkennung durch die Menschen betrifft; deswegen kann er die Frage nicht stellen..., wie wir mit Kulturen umgehen sollten, denen universalistische Prinzipien noch fremd sind.¹³²

Höles Konzeption einer 7. Stufe moralischer Urteilskompetenz geht bedauerlicherweise von der eurozentrischen Annahme aus, daß eine universalistische Ethik primär Sache der europäischen Kultur ist und Stufe 7 daher vor allem das Verhältnis zwischen westlicher Kultur und außereuropäischen Gesellschaften zu regeln hat. Im Rahmen der Apelschen Geschichtsphilosophie, die primär von Jaspers' Theorie der Achsenzeit ausgeht, ist jedoch von Anfang klargestellt, daß die reflexive Distanz zur eigenen kulturellen Tradition keineswegs ein Monopol des europäischen Geistes ist. Daher stoßen konventionelle und postkonventionelle Moralstufen sowohl in europäischen als auch in außereuropäischen Gesellschaften oft gewaltsam aufeinander; aus diesem Grund ist eine Menschenrechtsethik nicht nur in den Ländern des Südens, sondern auch in der westlichen Welt mit autoritär-faschistischen bzw. fundamentalistischen Mächten konfrontiert. Vor diesem Hintergrund wird Apels Positionierung der Diskursethik zwischen einem utopischen Universalismus und der Regression in eine Binnenmoral¹³³ als Beitrag zu Teil B der Diskursethik (Deutungsvariante 2) verständlich.

c) Die Funktion von (E) verschiebt sich jedoch grundlegend, wenn, wie in Deutungsmöglichkeit 3, die idealisierende Unterstellung des Diskursprinzips so verstanden wird, daß (U^h) erst zumutbar ist, wenn die Bereitschaft der jeweils Handelnden, sich auch faktisch nach (U) zu orientieren, mit absoluter Gewißheit angenommen werden kann. Die Aporie, die in dieser Problemaufbereitung angelegt ist, hat Apel selbst mit Brecht und Lenin auf den Punkt gebracht;

¹³¹ V. Höhle 1992, 145.

¹³² Ebd., 143.

¹³³ Vgl. dazu unten Kap. 3.4.d.

demnach ist Moral unter den gegebenen, d.h. hier kapitalistischen Verhältnissen nicht zumutbar, nach deren Überwindung jedoch nicht mehr nötig.¹³⁴ Mit (E) soll daher die geschichtsphilosophische Selbstauflösung von Moral vermieden werden. In diesem Sinn leistet Teil B nicht bloß eine Ergänzung, sondern die eigentliche Begründung der Diskursethik im Sinne einer Ethik für endliche, geschichtlich verfaßte Freiheiten.

In den Deutungsvarianten b) und c) ist daher das Ergänzungsprinzip im Rahmen der Apelschen Geschichtsphilosophie zu situieren; damit verweist die Analyse der „idealisierenden Unterstellungen“ der diskursethischen Grundnorm von selbst auf das zweite Prinzip von Teil B, nämlich das Prinzip einer kritischen Rekonstruktion der Geschichte.

c. Rekonstruktion der Geschichte der ethischen Vernunft

Im Licht der verantwortungsethischen Forderung, im konkreten Handeln jeweils an die vorgegebenen gesellschaftlichen Bedingungen anzuknüpfen, wird nun das bereits erwähnte methodische Prinzip einer kritischen Rekonstruktion der Geschichte¹³⁵ als eigenständiger Arbeitsbereich von Teil B der Diskursethik verständlich. Denn Anknüpfung setzt eine hermeneutische Aneignung der geschichtlichen Situation im Lichte des Diskursprinzips voraus. Apel hat dazu bislang bloß einige Skizzen zur Entwicklung des moralischen Bewußtseins innerhalb der europäischen Sozial- und Geistesgeschichte vorgelegt. Als Leitfaden der geschichtlichen Analysen dient erneut Kohlbergs Stufentheorie moralischer Urteilskompetenz.¹³⁶ Im Rahmen der Diskursethik gewinnt nun die Unterscheidung zwischen präkonventioneller, konventioneller und postkonventioneller Moral¹³⁷ systematische Bedeutung. Denn unter der noch zu

¹³⁴ Vgl. dazu K.-O. Apel 1978a, 170; ders. 1988a, 125f.

¹³⁵ Vgl. K.-O. Apel 1988a, 471.

¹³⁶ Vgl. dazu K.-O. Apel 1984d; ders. 1984e; ders. 1984j, 47-153; ders. 1988a, 472-474; zusammenfassend dazu V. Hölsle 1990, 139-141.

¹³⁷ Im Unterschied zu präkonventionellen Stufen - Vermeidung von Strafen, Erwerb von Belohnungen (Stufe 1) und das „do ut des“-Prinzip, das bereits eine erste Form von Reziprozität im Sinn des Austauschs von Gaben und Leistungen enthält (Stufe 2) ist die konventionelle Ebene des moralischen Bewußtseins durch das reflektierte „role taking“ qualifiziert. Darin versetzen sich die Beteiligten in die Rollen der anderen und unterstellen damit ihre moralischen Urteile dem Kriterium einer *idealen* Gegenseitigkeit. Die klassische Formel für die konventionelle Moral ist daher die Goldene Regel:

prüfenden Voraussetzung, daß sich die Struktur einer universellen Gegenseitigkeit als notwendige Präsupposition der argumentativen Rede ausweisen läßt, bleibt die heikle Frage einer Rangordnung der Moralstufen nicht länger im Vagen. Im Unterschied zu Kohlbergs empirisch orientierten Analysen kann die Diskursethik das Niveau einer postkonventionellen Moral als normativ verbindliches moralisches Bewußtsein auszeichnen, dem andere Moralstufen untergeordnet bleiben.

Durch die Projektion der Kohlbergschen Entwicklungslogik auf die Phylogenese moralischen Bewußtseins erscheint die europäische Geschichte plötzlich als wechsellvoller, durch je neue Rückschläge immer wieder unterbrochener Übergang zur postkonventionellen Moral. Dabei kommt der „Achszeit“ (Jaspers) eine Schlüsselfunktion zu; denn im 1. Jahrtausend v. Chr. bricht mit den Weltreligionen und der Philosophie in verschiedenen Hochkulturen - vor allem in China, Indien, Persien, Israel und Griechenland - ein kritisches Denken in die Weltgeschichte ein, das moralische Konventionen und mythische Überlieferungen fundamental in Frage stellt und so den Übergang zur postkonventionellen Moral initiiert.¹³⁸

Innerhalb der europäischen Sozial- und Geistesgeschichte erfolgt der Übergang zur postkonventionellen Moral - so Apel - im wesentlichen durch die griechische Aufklärung, genauer durch die Sophisten¹³⁹. Allerdings blieb die sophistische Infragestellung gesellschaftlicher Institutionen zutiefst zweideutig; denn der Rekurs auf die „*physis*“ gegenüber der „*thesis*“ gesellschaftlicher Gesetze konnte sowohl im Sinne der Gleichheit aller Menschen wie z.B. bei Antiphon als auch im Sinne des Rechts des Stärkeren ausgelegt werden wie etwa bei Thrasymachos. Zugleich findet sich in der

„Behandle die anderen so, wie du von ihnen behandelt werden *möchtest* (nicht faktisch behandelt wirst)“. Auf der Ebene der konventionellen Moral ist jedoch das Prinzip der Reversibilität noch durch die Grenzen bestimmter Bezugsgruppen eingeschränkt, einerseits durch den Rahmen der Familie, des Freundes- und Bekanntenkreises, deren Erwartungen als Normen verinnerlicht werden („to be a nice boy or a nice girl“, Stufe 3), andererseits durch die Rollendifferenzierung gesellschaftlicher Organisationsstrukturen (die „Law and Order“-Moral der Stufe 4).

¹³⁸ Vgl. dazu K.-O. Apel 1984j, 73 sowie K. Jaspers 1988 und S.N. Eisenstadt 1987.

¹³⁹ Vgl. K.-O. 1984j, 74ff. Apels Analysen beschränken sich auf die europäische Entwicklung; im Sinne der Konzeption einer „Achszeit“ wären analoge Rekonstruktionen auch in anderen Kulturen nötig; vgl. dazu in bezug auf China H. Roetz 1992.

Sophistik bereits ein Ansatz zur Überwindung einer naturalistischen Ethikbegründung, und zwar durch die Konzeption einer utilitaristischen Vertragstheorie, in der Normen auf der Basis des egoistischen Interessenkalküls durch Übereinkunft zum Nutzen aller Beteiligten - nicht aber Betroffenen - legitimiert werden. Erst Sokrates, „der eigentliche Begründer einer Moralphilosophie oder Ethik im Abendland“¹⁴⁰, hebt die postkonventionelle Moral der Sophisten auf Stufe 6, insofern die universelle Gleichheit der Menschen nicht mehr bloß in der biologischen Natur, sondern in der Vernunftidentität menschlichen Daseins begründet wird. In der Vernunft meldet sich ein Anspruch auf universale Gegenseitigkeit, die nicht mehr mit der Verallgemeinerung der egoistischen Nutzenmaximierung zusammenfällt. Indem Sokrates die Rechtfertigung von Normen der dialogischen Wahrheitssuche zuordnet, - als wahr gilt, was der kritischen Prüfung im Diskurs standhält -, antizipiert das sokratische Denken bereits Elemente eines diskursethischen Moralbegriffs (Stufe 7 nach Habermas).¹⁴¹

Obwohl Platon und Aristoteles an die sokratische Kritik der Sophisten anknüpfen und über Sokrates hinausgehend Kategorien für die systematische Grundlegung der philosophischen Ethik bereitstellen, unterbieten sie - so Apel - auf *inhaltlicher* Ebene entscheidende Errungenschaften der sokratischen Revolutionierung des überlieferten Ethos. „So fehlt z.B. bei Platon völlig die *Idee der Menschheit*“ als Bezugspunkt der Ethikbegründung; die Konsequenz ist ein Rückfall in „die *krasse Binnenmoral des Freund-Feind-Verhältnisses* aus der Epoche der Stammesgesellschaften“¹⁴²; auch Aristoteles vergibt die Möglichkeit einer Ethik der universalen Menschenürde, indem Sklaven, Frauen und Barbaren eine Vernunftidentität kategorisch abgesprochen wird.

Daher kommt es erst in der hellenistischen Zeit zum eigentlichen Durchbruch einer universalistischen Ethik. Nach der Zerstörung der Poliskultur eröffnet sich erstmals „die *Möglichkeit eines von den politischen Umständen der Gesellschaft unabhängiges Glück der Individuen*“. In der Begründung einer Individualethik greifen sowohl die Stoa als auch die Epikuräer auf das klassische Autarkie-Ideal zurück, und zwar in der „*Lehre von der Selbstgenügsamkeit des Weisen*, die allerdings Züge eines *sublimen und elitären Egoismus*“

¹⁴⁰ K.-O. Apel 1984e, 96.

¹⁴¹ Vgl. zum folgenden K.-O. Apel 1984j, 86-89.

¹⁴² K.-O. Apel 1984e, 107.

offenbart¹⁴³; daher steht das hellenistische Existenzideal in einer eigenartigen Spannung zur Konzeption eines ethischen Universalismus.

Die fundamentale Grenze der antiken Moralphilosophien liegt jedoch - so Apel - „in der metaphysischen Bezogenheit aller normativen Orientierungen auf die *rational erkennbare Gesetzmäßigkeit der Natur*“¹⁴⁴. Allerdings ist „Natur“ im griechischen Denken noch nicht als Objekt einer wertfrei verfahrenen Physik verstanden, sondern als „eine - selbst göttliche oder auf Gott hin bezogene - teleologische Ordnung von Stufen des Seienden und seiner Wesensbestimmungen.“¹⁴⁵ Durch die unmittelbare Herleitung des Sollens aus dem Sein der letztlich sakral gedeuteten Naturordnung fließen nicht nur bedenkliche materialetische Elemente in die Moralphilosophie ein; „mit diesem *normativen Paradigma der selbst göttlichen Natur*“ wird darüber hinaus auch „eine Grenze für die Freiheit und die *normative Selbstbestimmung des Menschen* gezogen“¹⁴⁶, die für ein freiheitliches Menschenrechtsethos heute kaum mehr zumutbar ist.

Der „Sieg des Christentums“ in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten ist nun - so Apel - darin begründet, daß die christliche Botschaft vom Reich Gottes auf zwei Aporien der hellenistischen Kultur eine plausible Antwort anzubieten hatte. Zum einen löst die christliche Erlösungsreligion das „Zentralproblem der nachkonventionellen Moral der Antike“, nämlich „das Problem der individuellen Glückseligkeit (*eudaimonia*) auch für die breiten Massen“¹⁴⁷. Die Loslösung vom „ethischen Ideal der Selbstgenügsamkeit des Weisen“ wird nicht zuletzt am Denkweg von Augustinus sichtbar, der „im Vollbesitz der antiken Bildung“ das Autarkiemodell zugunsten einer „Ethik der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe“¹⁴⁸ verabschiedet. Darüber hinaus destruiert das Christentum die Vorstellung einer divinisierten Naturordnung durch die Theologie eines freien Schöpfergottes; daher ist - so Apel - dem abendländischen Menschen

der Schritt zur vollen Autonomie des ethischen Gewissens und der Verantwortung nicht möglich gewesen ohne die *Zwischen-*

¹⁴³ Ebd., 109.

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ K.-O. Apel 1984j, 90.

¹⁴⁶ K.-O. Apel 1984e, 109.

¹⁴⁷ K.-O. Apel 1984j, 97.

¹⁴⁸ Ebd.

*stufe des jüdisch-christlichen Glaubens an den außerweltlichen Gott, dessen Bild der Mensch selbst sein soll.*¹⁴⁹

Allerdings gelingt es auch dem Christentum nicht, das Niveau einer strikt universalistischen Ethik ungebrochen zu bewahren. Die Weichen für eine Regression in eine nun christlich geprägte konventionelle Moral werden wiederum von Augustinus gestellt; als Bischof von Hippo verweigert Augustinus „den Gläubigen der Donatisten jene Gewissensfreiheit, die er selbst in seinem religiös-ethischen Ringen beispielgebend in Anspruch nahm.“¹⁵⁰ Augustins Rechtfertigung der staatlich organisierten Ketzerverfolgung ebnet daher den Übergang in ein dunkles Kapitel europäischer Geschichte. Apel übersieht allerdings keineswegs die Komplexität der geschichtlichen Realität des „christlichen“ Mittelalters. Indem das Christentum den Nachfolgereichen des römischen Imperiums den Rahmen für eine konventionelle Moral vorgibt, in der an die Stelle der Scheidung zwischen Griechen und Barbaren jene zwischen Gläubigen und Ungläubigen tritt, gelingt es immerhin, daß „die auf Stufe 3 einer Stammesgesellschaft befindlichen Germanen und Slawen damals zuerst - ansatzweise - auf die Stufe 4 einer staatlich und kirchlich organisierten Gesellschaft gehoben wurden“¹⁵¹. Zugleich halten mönchische Bewegungen und die scholastische Theologie auch Elemente einer postkonventionellen Moral wach, obschon der Großteil der Bevölkerung im Rahmen der feudalen Herrschaftsstrukturen an eine Loyalitätsmoral gebunden bleibt. Im „christlichen Mittelalter“ kommt es daher erneut zu einem Rückfall in eine konventionelle Moral: „die höchste Stufe der Moralentwicklung wird damit vorerst wieder einmal... zugunsten der Wiederherstellung von 'Law and Order'... verfehlt.“¹⁵²

Die neuzeitliche Entwicklung, in der es erneut zu einem Durchbruch zu einer postkonventionellen Moral kommt, weist - so Apel - zahlreiche Parallelen zur griechischen Aufklärung auf, wie z.B. die Reaktivierung der sophistischen Vertragstheorie durch Hobbes und deren Überwindung in der Kantschen Ethik, weshalb die Bedeutung Kants zu Recht immer wieder mit Sokrates verglichen

¹⁴⁹ K.-O. Apel 1984e, 110.

¹⁵⁰ K.-O. Apel 1984j, 98.

¹⁵¹ K.-O. Apel 1988a, 473.

¹⁵² K.-O. Apel 1984j, 98.

worden ist. Mit Kant¹⁵³ erreicht das neuzeitliche Bewußtsein definitiv Stufe 6 der Kohlbergschen Stufentheorie, d.h. das Niveau *universeller* Gegenseitigkeit. Nachdem der teleologische Naturbegriff durch die moderne Wissenschaft zerstört worden ist, sieht sich Kant gezwungen, die Moral in den apriorischen Strukturen der reinen Vernunft zu begründen. Dadurch gelingt es Kant, die entscheidende Grenze der antiken Moralphilosophie, nämlich die enge Verbindung von Naturerkenntnis und Ethik, zu überwinden und ein universalistisches Moralbewußtsein im Rückgriff auf die christliche Reich-Gottes-Lehre in der Idee eines „Reichs der Zwecke“ zu begründen.¹⁵⁴

Allerdings ist auch die neuzeitliche Philosophie vor Rückfällen in konventionelle Moralstufen nicht gefeit; im Gegenteil - durch die Verbindung einer szientistisch verengten Vernunft mit einer nationalistisch transformierten Stammesmoral entstehen politische Ideologien, die aufgeklärte Gesellschaften mit Gewalt auf die Stufe eines konventionellen Moralbewußtseins zurückzwingen und damit wie im Fall des Nationalsozialismus die Menschheit in ungeahnte Katastrophen stürzen.

Die Skizze zur Apelschen Deutung der Evolution der ethischen Vernunft mag genügen, um die Funktion des methodischen Prinzips einer Rekonstruktion der Geschichte, das eine Anknüpfung der ethischen Urteilsbildung an die geschichtliche Situation ermöglichen soll, zu verdeutlichen. Wie in der Frage der Vermittlung zwischen konsensuellem und strategischem Handeln gibt Teil B auch in diesem Bereich eine gewisse Grundorientierung, jedoch keineswegs konkrete Handlungskriterien vor. Dennoch ist nach dem Scheitern der teleologischen Geschichtsphilosophien die Bedeutung einer moralisch begründeten Langzeitperspektive für politische Reformen wohl nicht zu unterschätzen. Nach Apel kann heute „nur noch *eine* Form von geschichtsbezogener Teleologie“ eine gewisse Plausibilität beanspruchen, nämlich

die, schon von Kant in seinen geschichtsphilosophischen Schriften angedeutete Begründung von langfristigen Zielsetzungen (wie z.B. der einer weltbürgerlichen Rechtsgesellschaft) aus universalen ethischen Prinzipien, die als solche

¹⁵³ Zur Bedeutung Kants im Rahmen des Drei-Stadien-Gesetzes der Evolution des moralischen Bewußtseins vgl. K.-O. Apel 1984e, 127ff.; ders. 1984j, 118-130.

¹⁵⁴ Vgl. dazu K.-O. Apel 1984e, 112, Anm. 24.

unabhängig vom Gelingen und Scheitern einzelner geschichtlicher Realisierungen konsensfähig sind.¹⁵⁵

d. Postkonventionelle Moral jenseits von Utopie und Regression

Die Infragestellung konventioneller Moral durch die Weltreligionen und die Philosophien der Achsenzeit ist in gewissem Sinn irreversibel, insofern der Weg zurück zu einer fraglosen Einheit von moralischem Bewußtsein und gesellschaftlichen Normen für immer versperrt ist. Dennoch ist die Implementierung postkonventioneller Moral in die jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse bis heute mit zahlreichen Risiken verbunden. Apel verweist hier auf zwei fatale Sackgassen im Übergang zu einer postkonventionellen Moral, nämlich auf die utopische Durchsetzung und die regressive Verweigerung eines ethischen Universalismus.

Das utopische Denken leitet - so Apel - aus den idealisierenden Unterstellungen einer postkonventionellen Moral eine konkrete Gesellschaftstheorie ab. Wenn eine Vernunftmoral nur zumutbar ist, wenn garantiert ist, daß alle vernunftgemäß handeln, dann ist es naheliegend, die Gesellschaft als ganze einer „vernünftigen“ Ordnung zu unterwerfen. Seit Platon träumt daher die utopische Vernunft von einem idealen Staat, in dem freiheitliche Verfehlungen der Bürger weitgehend ausgeschaltet werden. Das Wesen der „Utopie“¹⁵⁶ besteht daher - so Apel - in dem Versuch, ein geschichtlich gewordenes Ethos durch eine *ideale* Lebensform zu *ersetzen*. Die universalistischen Maßstäbe des postkonventionellen moralischen Bewußtseins sollen die *Funktion* der Normen eines partikularen Ethos übernehmen. In diesem Sinn ist die Platonische Staatstheorie das Grundmodell utopischen Denkens innerhalb der europäischen Geschichte:

Platons 'Politeia' kann m.E. als der Versuch angesehen werden, nach der sophistischen und der sokratischen Phase der griechischen 'Aufklärung' die verlorene substantielle Sittlichkeit der Griechen als staatlich garantierte Einheit (Harmonie) von individuellem Glück, Tugendhaftigkeit und sozialer Gerechtigkeit zu rekonstruieren; dieser platonische Versuch kann und muß m.E. als Paradigma der abendländischen Gesellschafts- und Staatsutopie verstanden werden. Es handelt sich hier wohl um ein 'experimentum rationis', das mit einer gewissen entwicklungs-

¹⁵⁵ K.-O. Apel 1984a, 72.

¹⁵⁶ Zur Vieldeutigkeit des Utopiebegriffs vgl. K.-O. Apel 1983b, 326ff.340.

logischen Notwendigkeit (im Sinne der ex-post-Verständlichkeit) sich einstellt, wenn der Übergang von der *konventionellen* zur *postkonventionellen* Sittlichkeit gedacht werden soll¹⁵⁷.

Das utopische Programm einer *holistischen* Umgestaltung substantieller Sittlichkeit nach den Prärogativen postkonventioneller Vernunft muß jedoch die vorgegebene konventionelle Moral letztlich mit Gewaltmaßnahmen auflösen und damit

das Prinzip der *kommunikativen Begründung der politischen Interaktion* der Menschen durch das der quasitechnischen Herstellung und Kontrolle einer definitiv-stabilen, funktionalen und totalen Ordnung durch den Philosophenkönig bzw. Sozialingenieur ersetzen¹⁵⁸.

Daher empfiehlt bereits Platon für die Durchsetzung postkonventioneller Moral umfassende Zensurmaßnahmen und ein Programm für Menschenzüchtung. In der Marxschen Geschichtsdiagnostik, aber auch in Hegels Staatstheorie wird hingegen die Vernunftautonomie des einzelnen als bloß subjektive Instanz im Namen der „Objektivität“ einer teleologisch-deterministischen Geschichtstheorie ausgeschaltet. Daher ordnet Hegel die universalen Prinzipien des individuellen Bewußtseins schließlich den Normen der substantiellen Sittlichkeit des Staates unter.

Der mögliche Vorbehalt des moralischen Gewissens gegenüber der Ratio des konkreten Selbstbehauptungssystems 'Staat' kann hier nur noch auf die spekulative Gewißheit der Einlösung aller universalen Geltungsansprüche des Weltgeistes durch die Geschichte als Weltgericht im Kampf der Volksgeister verwiesen werden.¹⁵⁹

Da Hegel die universalistische Orientierung des individuellen Gewissens als bloß subjektive Versteifung gegenüber dem Konkret-Allgemeinen denunziert, bleibt die Weltgeschichte der einzige Ort der Einlösung der Idee universeller Freiheit. Dadurch wird das moralische Bewußtsein des einzelnen auf die Ebene der konventionellen Moral zurückgestuft, insofern die Binnenmoral des Staates dem Individuum wieder die normative Orientierung vorgibt.¹⁶⁰

Die totalitären Exzesse des politischen Utopismus provozieren - so Apel - die Gegenstrategie einer bewußten Rekonstitution konven-

¹⁵⁷ K.-O. Apel 1988a, 105.

¹⁵⁸ Ebd., 126.

¹⁵⁹ Ebd., 107.

¹⁶⁰ Vgl. Ebd.

tioneller Moral, in der praktische Vernunft wieder in den Dienst der umsichtigen Pflege „gewachsener“ Traditionen gestellt wird. Da jedoch der Durchbruch zu einem reflexiven Verhältnis gegenüber vorgegebenen Ethosformen irreversibel ist, kommt ein Rückstieg auf das Niveau einer konventionellen Moral ohne Gewaltmaßnahmen nicht aus. Reaktionäre Systeme müssen nicht nur die Bestände traditioneller Lebensweisen „reaktivieren“, sondern darüber hinaus institutionalisierte Formen postkonventioneller Moral, insbesondere Instanzen einer kritischen Öffentlichkeit, eliminieren. Die fatalen Folgen einer Regression auf Stufe 4 der Kohlbergschen Entwicklungslogik sind - so Apel - vor allem anhand der deutschen Geschichte zwischen 1933- 1945 zu studieren, in der das „zynisch offene Eintreten für eine konventionelle Moral von ‘Law and Order’“ zur allgemeinen Moral erhoben worden ist, auf die sich daher „auch Eichmann in Jerusalem berufen hat“¹⁶¹

Die Grundorientierung der Diskursethik zwischen Utopie und Regression entspringt daher einem menschheitlichen *Erfahrungsprozeß*. Denn die Einsicht in das Scheitern der utopischen Realisierung universalistischer Moral hat sich wohl erst durch die politischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts in das Bewußtsein der Völker eingesenkt; auf der anderen Seite beweisen die gegenwärtigen Exzesse nationalistischer Konflikte, daß Rückfälle in eine konventionelle Stammesmoral ein Gewaltpotential freisetzen, das der utopischen Verwirklichung postkonventioneller Moral um nichts nachsteht. Vor diesem Hintergrund wird ein zentrales Anliegen der geschichtsphilosophischen Perspektive von Teil B der Apelschen Diskursethik verständlich, nämlich den Übergang zur postkonventionellen Moral so zu orientieren, daß die positiven Gehalte einer universalistischen Ethik weder durch einen totalitären Utopismus noch durch eine Regression in konventionelle Moralstufen verspielt werden. Angesichts der aporetischen Alternative zwischen Utopismus und Regression soll Teil B einen „dritten Weg“¹⁶² skizzieren, in dem substantielle Sittlichkeit und postkonventionelle Prinzipienethik miteinander vermittelt werden. Die Probleme, die in der

¹⁶¹ Ebd., 109; daher kann sich nach Apel der deutsche Neoaristotelismus kaum von dem Verdacht befreien, die Greuel des Nationalsozialismus untergründig abzuschwächen. Wer jede Form einer universalistischen Menschheitsethik als totalitären Utopismus denunziert, hat nach Apel auch jedes Argument gegen die „bloße“ Pflichterfüllung innerhalb eines totalitären Systems aus der Hand gegeben.

¹⁶² Ebd., 129

Gratwanderung zwischen Bewahrung der substantiellen Sittlichkeit und der Durchsetzung der diskursethischen Grundnorm auftauchen, verfolgt Apel im Rahmen der Diskussion um eine Komplementarität zwischen Formen des guten Lebens und deontischen Prinzipien.

e. Deontische Prinzipienmoral und Ethik des guten Lebens

Die diskursethische Transformation der Kantschen Ethik betrifft nicht allein die monologische Fassung des kategorischen Imperativs, sondern auch Kants Abgrenzung von einer eudaimonistischen Ethik, die bei Apel und Habermas in der Unterscheidung zwischen einer Ethik des guten Lebens und einer universalistischen Prinzipienmoral wiederkehrt. Die Trennung des Guten und Gerechten, die die Diskursethik mit J. Rawls¹⁶³ vornimmt und heute zu einem Brennpunkt philosophisch-ethischer Kontroversen geworden ist, ist nicht zuletzt aus begründungstheoretischen Motiven von Vertretern des Kommunitarismus als typisch liberalistisches Theorem zurückgewiesen worden.¹⁶⁴ Doch auch innerhalb der Diskursethik ist die Unterscheidung zwischen Fragen des guten Lebens und einer universalistischen Prinzipienmoral, wie sich zeigen wird, noch keineswegs in aller Klarheit durchreflektiert.

Die strikte Trennung von deontologischen Prinzipien und Fragen des guten Lebens ergibt sich zunächst aus der Erfahrung des Pluralismus von Lebensformen in modernen Gesellschaften. Angesichts der historisch-kulturellen Bedingtheit moralischer Standards läßt sich eine inhaltlich gehaltvolle Ethik eines gelingenden Lebens nicht mehr universalgültig formulieren. Die strenge Scheidung zwischen diskursethischer Grundnorm und Fragen des guten Lebens steht jedoch zugleich im Kontext der geschichtsphilosophischen Rekonstruktion ethischer Vernunft und reagiert damit, wie Apel ausdrücklich festhält, auf „das Zentralproblem des Übergangs von der konventionellen zur postkonventionellen Moral.“ Denn seit Sokrates muß die Ethik

die Vermittlung zwischen zwei komplementären Aufgaben der Moral immer erneut leisten, [nämlich] die Vermittlung zwischen dem höchsten Prinzip, das die philosophische Reflexion dem subjektiven Gewissen als Maßstab der Überprüfung von Handlungsmaximen zur Verfügung stellen kann, und der Aufgabe, je in der geschichtlichen Situation... das 'gute Leben' im Sinne der

¹⁶³ Vgl. J. Rawls 1979, 486ff.

¹⁶⁴ Vgl. dazu C. Taylor 1989; A. MacIntyre A. 1988.

individuellen Selbstverwirklichung und im Sinne der kollektiven Lebensform zu realisieren.¹⁶⁵

Jenseits der fatalen Alternative zwischen Utopie und Regression entwickelt Apel daher das Modell einer *Komplementarität* zwischen universalistischer Prinzipienethik und substantieller Sittlichkeit; dies bedeutet,

daß die *formalen Prinzipien* des *ethischen Universalismus* einerseits und die auf *konkrete Lebenstotalitäten* - seien es Individuen, seien es Gesellschaften - bezogenen *Realisierungen des guten Lebens* zwar wechselseitig füreinander unentbehrlich, gleichzeitig aber nicht aufeinander reduzierbar sind.¹⁶⁶

Die Komplementarität von ethischem Universalismus und Fragen des guten Lebens ist allerdings noch erläuterungsbedürftig. Eine erste Klärung der komplexen Zuordnung von diskursethischer Grundnorm und substantieller Sittlichkeit ergibt sich aus Apels Auseinandersetzung mit O. Marquards Vorwurf einer diskursethischen „Cartesianisierung“¹⁶⁷ der Moral. Marquard sieht deutlich, daß die Diskursethik die Logik des utopischen Denkens nicht einfach wiederholt, sondern transformiert. Die konkrete Lebenswelt soll nicht mehr in einem revolutionären Akt gewaltsam ausgelöscht, sondern durch die Prozedur diskursiver Verständigung schrittweise so lange ausgehöhlt werden, bis alle Normen durch das Diskursprinzip legitimiert sind. Daher kann die Diskursethik getrost auf die Vorstellung eines Idealstaates verzichten; sie bedarf auch nicht mehr eines Wissens um weltgeschichtliche Gesetze, sondern vertraut dem Zwang der diskursiven Vernunft, die die Menschen zur Dauerreflexion verurteilt. Der Trick der Diskursethik besteht daher - so Marquard - in der Induktion des methodischen Zweifels (Descartes) in die Moral; daher müssen moralische Probleme vor das „absolute Tribunal“¹⁶⁸ des Diskurses gebracht werden. Die Diskursethik setzt mit Descartes auf die Negation von Tradition: „in dubio contra traditionem“, „denn alle praktischen Lebensorientierungen sind nicht etwa solange erlaubt, bis sie durch Malitätserweise verboten, sondern solange verboten, bis sie durch diskursive Legitimierung erlaubt werden.“¹⁶⁹

¹⁶⁵ K.-O. Apel 1988a, 432f.

¹⁶⁶ Ebd., 168.

¹⁶⁷ Vgl. O. Marquard 1984.

¹⁶⁸ Ebd., 36.

¹⁶⁹ Ebd.; H. Albert kritisiert die diskursethische Idee einer unbegrenzten Rechtfertigung als einen „Hyperrationalismus“ im Bereich der Ethik, vgl. H. Albert 1975b, 83.

Die Diskursethik schneidet daher - so Marquard - Moral von Lebenserfahrungen systematisch ab; das Diskursprinzip sei gleichsam eine Antwort auf die Frage: „wie ist Ethik ohne Lebenserfahrung möglich“.¹⁷⁰ Als Alternative zum Cartesianismus der Diskursethik entwirft Marquard eine Ethik qua „Pflege der Lebenskunst“¹⁷¹, die auf kulturellen Traditionen aufbaut und darin allenfalls „überschaubare Änderungen, Kleinkorrekturen der Normenlage“ vornimmt, wobei „die Begründungspflicht vernünftigerweise beim Veränderer“¹⁷² liegt. Die Idee der universalen Rechtfertigungspflicht überspringt hingegen - so Marquard - die Endlichkeit menschlichen Lebens; dadurch verbaut sich die Diskursethik den Zugang zu Gesprächsformen, die in Rücksicht auf das geschichtlich Mögliche ausgebildet worden sind, nämlich die parlamentarische Debatte und das unendliche Gespräch der Kunst.

In der Replik zu Marquard verweist Apel zunächst auf das Faktizitäts- bzw. Situations-Aprioris¹⁷³ menschlichen Daseins; dies bedeutet, daß diskursive Verständigung konstitutiv auf die Ülichkeiten und Institutionen einer Gesellschaft angewiesen ist. Gesellschaftliches Leben würde in sich zusammenbrechen, wenn die Strukturen der substantiellen Sittlichkeit gleichsam mit einem Schlag auf das schmale Terrain universalethischer Vernunft gegründet würden. Die Entlastungsfunktion von Institutionen (A. Gehlen) ist auch für die Diskursethik nicht bloß eine unvermeidliche, sondern zu bewahrende (!) Basis für emanzipatorische Veränderungsprozesse.¹⁷⁴

Darüber hinaus ist die Aufhebung konkreter Sittlichkeit in eine ideale Lebensform - so Apel - faktisch unmöglich, da „für uns endliche Menschen eine konkrete Lebensform nicht ohne die zugehörige (funktionale) Systemrationalität der Selbstbehauptung gedacht werden kann.“¹⁷⁵ Der soziale und ökonomische Überlebenskampf zwingt menschlichen Gesellschaften ein unüberspringbares Maß an quasi-konventioneller Ethik auf, in der ein bestimmtes Niveau sozialer und ökonomischer Stabilität auch auf Kosten qualitativer

¹⁷⁰ O. Marquard 1984, 35.

¹⁷¹ Ebd., 31.

¹⁷² Ebd., 40.

¹⁷³ Vgl. K.-O. Apel 1976c, 121ff; ders. 1984a, 77. Anm. 67; ders. 1986d, 3.

¹⁷⁴ Vgl. dazu auch die frühe Arbeit über Gehlens Institutionentheorie - K.-O. Apel 1976aI, 197-221; der Imperativ zur Bewahrung vorerst nicht ersetzbarer gesellschaftlicher Strukturen ist im Ergänzungsprinzip (E) explizit aufgenommen.

¹⁷⁵ K.-O. Apel 1988a, 107.

Standards des gerechten und guten Lebens garantiert wird. Daher bringt Apel selbst Marquards Grundsatz ein, daß in gesellschaftlichen Reformprozessen die Begründungspflicht jeweils beim Veränderer liegt. Die Bewahrung der *realen* Kommunikationsgemeinschaft ist die Voraussetzung für mögliche Emanzipationsprozesse und somit gegen voluntaristische Revolutionsideen zu verteidigen.¹⁷⁶

Die Diskursethik unterstellt daher den Bestand eingelebter Normen keineswegs, wie Marquard vermutet, dem cartesianischen Zweifel¹⁷⁷ bzw. dem „bösen Blick auf das Vorhandene“¹⁷⁸. Der Rückgriff auf die cartesianische Denkfigur erfolgt bei Apel ausschließlich im Hinblick auf die reflexive *Begründung* (!)¹⁷⁹ des *Diskursprinzips*, das folglich nicht mit einer cartesianischen Normierung der Lebenswelt verwechselt werden darf.¹⁸⁰

¹⁷⁶ Vgl. K.-O. Apel 1988a, 468: in Abgrenzung zur „holistisch-utopische(n)“ Strategie „der Herbeiführung einer *idealen Lebensform*“ verbiete es sich, „die natürlichen und die schon realisierten kulturellen – z.B. institutionellen – Bedingungen der Realisierung der idealen Diskursbedingungen – z.B. die in der demokratischen Staatsform enthaltenen – zu gefährden. Die Beweislast für riskante Reformen oder gar intentionale Revolutionen würde hier in der Tat auf seiten der Neuerer liegen.“

¹⁷⁷ Vgl. auch J. Habermas 1984a, 220f.: „In gleicher Weise verstehe ich den praktischen Diskurs als ein Verfahren, das nicht der Erzeugung von gerechtfertigten Normen dient, sondern der Prüfung der Gültigkeit vorgefundener, aber problematisch gewordener und hypothetisch erwogener Normen... sie können daher nicht nach dem Modell des Descartes'schen Zweifels beliebig erzeugt werden.“

¹⁷⁸ O. Marquard 1984, 41.

¹⁷⁹ In der *philosophischen* Begründungsreflexion, in der nicht bloß einzelne Normen oder Prinzipien, sondern Sinn und Geltung von Moralität überhaupt zur Debatte stehen, ist jedoch die von Marquard kritisierte Einklammerung der Geltung *aller* Sollensansprüche unvermeidlich, und zwar nicht bloß für die Diskursethik, sondern für jede praktische Philosophie, die sich den Herausforderungen eines moralischen Skeptizismus stellt. Auch Marquards *philosophischer* Rekurs auf die Ülichkeiten setzt in diesem Sinn die Infragestellung der moralischen Autorität faktischer Ethosformen bereits voraus, um sie mangels geeigneter Alternativen *rational* zu *bekräftigen*.

¹⁸⁰ Da Argumentationen in praktischen Diskursen naturgemäß auch auf Lebenserfahrungen rekurrieren, geht Marquards provokative Charakterisierung der Diskursethik – „wie ist Ethik ohne Lebenserfahrung möglich?“ (O. Marquard 1984, 31) – an Apel von vornherein vorbei; die aprioristische Begründung des Diskursprinzips reagiert vielmehr auf „die Frage: Wie ist ein universalgültiger Maßstab für eine ethische Beurteilung der stets unterschiedlichen menschlichen Lebenserfahrungen möglich?“ K.-O. Apel 1988a, 163.

In praktischen Diskursen werden ausschließlich Probleme verhandelt, die *in der Lebenswelt* auftreten; da jedoch in modernen Gesellschaften die praktische Vernunft zunehmend mit Dilemmata konfrontiert ist, in denen die moralischen Intuitionen der eingespielten Üblichkeiten unsicher werden, ist eine kritische Reflexion auf die jeweils geltenden Normen unvermeidlich. Auch Marquard bestreitet nicht, daß in modernen Industriestaaten immer wieder Konflikte auftauchen, in denen gesellschaftliche Normen problematisch werden; allerdings warnt Marquard davor, die Erosion gelebter moralischer Überzeugungen zu dramatisieren. Im Gegensatz zur konfliktorientierten Diskursethik plädiert Marquard daher für das Modell des Aristoteles, der „seine Ethik primär am durchschnittlichen Gelingen orientierte und die Konflikte den Tragödiendichtern überließ, von denen nicht die Ethik handelt, sondern die Poetik.“¹⁸¹

Dem hält Apel m.E. zurecht entgegen, daß in modernen Gesellschaften diskursive Prozesse inzwischen zum Bestand des alltäglichen Lebens gehören, weil sich innerhalb der europäischen Entwicklung

mehr und mehr ein neues, reflexiv-diskursives Verhältnis zu allen Konventionen und Institutionen durchgesetzt [hat]: ein Verhältnis, das durch die Metainstitution des argumentativen Legitimationsdiskurses ermöglicht wird und dazu führt, daß die Institutionen - z.B. diejenigen des Rechts und der Politik und darüber hinaus natürlich diejenigen der 'räsonnierenden Öffentlichkeit' im weitesten Sinne - selbst mehr und mehr reflexiv-diskursive Begründungs- und Legitimationsverfahren in sich aufnehmen.¹⁸²

Die Diskursethik macht daher Marquard das Monopol auf eine adäquate Einschätzung der „Üblichkeiten“ westlicher Gesellschaften streitig. Marquards unverhohlene Verharmlosung der moralischen Brisanz gesellschaftlicher Konflikte, die in den Bereich des Tragischen abgeschoben werden, dürfte den „common sense“ moderner Rechtsstaaten wohl deutlich unterbieten, wo sich Machtansprüche unter dem Druck der Öffentlichkeit nur schwer dem Sog argumentativer Begründungspflicht entziehen können. So scheint die Diskursethik den „Üblichkeiten“ zumindest „vor Ort“ näher zu sein als Marquard im Affekt gegen eine postkonventionelle Moral vermuten dürfte.

¹⁸¹ O. Marquard 1984, 31.

¹⁸² K.-O. Apel 1988a, 171.

Als Ergebnis der Auseinandersetzung mit Marquards Kritik an der Diskursethik kann daher festgehalten werden: Das Diskursprinzip zielt nicht auf eine langfristige Ersetzung substantieller Sittlichkeit, sondern auf eine Verankerung postkonventioneller Moral *im* jeweiligen Ethos einer Gesellschaft. Dabei kommen der Realisierung der diskursethischen Grundnorm bereits mannigfache Institutionalisierungen diskursiver Verständigungspraxis entgegen, wie sie in modernen Rechtsstaaten inzwischen „üblich“ geworden sind. Die Diskursethik entwirft daher keine gesellschaftliche Utopie im klassischen Sinn, sondern bloß eine Perspektive, mit der im Licht der regulativen Idee universaler Verständigung der geschichtlich nicht überwindbare *Dissens* zwischen Überzeugungsgemeinschaften für alle Betroffenen zumindest auf einem erträglichen Niveau gehalten werden kann. Daher „bleibt[!]“ - so Apel - selbst in einer fiktional unterstellten vollständigen Realisierung der Diskursethik das „genannte *Folgeproblem*“ einer universalistischen Moral, nämlich die individuelle und kollektive Verwirklichung des guten Lebens „für die einzelnen und für die Völker bestehen.“¹⁸³ Formal-prozedurale Prinzipien stellen notwendige, keine hinreichenden Bedingungen für ein gutes Leben bereit, um so für *alle* „das gleiche Recht auf authentische Selbstverwirklichung“¹⁸⁴ zu garantieren. Die der Diskursethik inhärente Fortschrittsperspektive zielt daher nicht auf einen idealen Staat, sondern auf einen durch diskursive Vernunft gezähmten Dissens. Damit soll der Pluralität von Lebensstilen ein möglichst weiter Raum eröffnet werden:

Die einzelnen und die Völker sollten ihren authentischen Stil des guten Lebens - der durch kein universales Prinzip begründbar ist, der aber natürlich auf andere durchaus eine Faszinationskraft ausüben darf - a priori *unter den einschränkenden Bedingungen des Universalisierungsprinzips der Moralität* zu realisieren versuchen... [Denn] dieses universalistisch-deontologische Prinzip, das die Menschen als gleichberechtigte und gleichverpflichtete Mitglieder einer idealen Kommunikationsgemein-

¹⁸³ Ebd., 176; auch darin geht nach Apel die Diskursethik einen Schritt über Kant hinaus, der zwar mit dem kategorischen Imperativ das postkonventionelle Niveau des Moralbewußtseins erreicht, jedoch „das *Komplementaritätsverhältnis* zwischen dem von ihm erstmals formulierten formal-universalen Maßstab der Moralität und jedem aufs Konkret-Allgemeine einer Lebenstotalität bezogenen Problem der persönlichen oder kollektiven ‘Sittlichkeit’ nicht erkannt“ habe - ebd., 165.

¹⁸⁴ Ebd.

schaft in Anspruch nimmt, steht nicht im Dienste repressiver Uniformierung des individuellen Lebensstils, wie das aktuelle Mißverständnis suggeriert. Es stellt vielmehr - als normatives Verständigungsprinzip - die Bedingung der Möglichkeit einer maximalen Entfaltung individueller - und insofern inkommensurabler, aber gleichberechtigter - Lebensformen dar.¹⁸⁵

Das Komplementaritätsmodell zwischen universaler Prinzipienethik und Formen des guten Lebens enthält trotz unleugbarer Vorzüge auch schwerwiegende Probleme. Können in praktischen Diskursen, denen (U) als Argumentationsregel zugrundeliegt, Fragen des guten Lebens tatsächlich weitgehend ausgeklammert werden. Muß eine diskursive Aufarbeitung von Konflikten nicht unumgänglich auch die Lebensformen der Diskurspartner zur Disposition stellen, in denen die Plausibilität der konfligierenden Interessen verankert ist? Inwiefern gehören Fragen des guten Lebens überhaupt noch zum Bereich der Diskursethik. An dieser Stelle wird daher erneut die Doppeldeutigkeit des Diskursprinzips - (K) bzw. (U) - virulent. Denn (U) regelt „bloß“ die Koexistenz zwischen unterschiedlichen Formen des guten Lebens; (K) hingegen läßt auch eine diskursive Klärung der jeweiligen Wertmaßstäbe von Lebensformen zu.

Gewiß: Über Fragen des guten Lebens läßt sich heute kein *faktischer* Konsens mehr erzielen. Doch welche Funktion kommt dem „Konsens“-prinzip innerhalb der diskursethischen Grundnorm überhaupt zu? Ist der „Konsens“ als regulative Idee der Suche nach dem moralisch Richtigen oder als ein Legitimationsprinzip für demokratische Entscheidungen zu verstehen? Angesichts der Fülle an offenen Fragen ist es angebracht, das in praktischen Diskursen leitende Konsensprinzip näher zu prüfen.

3.5. Das Konsensprinzip der Diskursethik

In die Kritik an der Diskursethik mischt sich nicht selten ein oberflächliches Verständnis der Konsensustheorie, das auch im massenmedialen Raum weit verbreitet ist. So werden in öffentlichen Debatten immer wieder Ansprüche einzelner oder Gruppen mit dem Argument, sie seien „nicht konsensfähig“, abgewehrt; damit wird paradoxerweise im Jargon der Diskursethik die Pflicht zur *argumentativen* Rechtfertigung bzw. Bestreitung moralischer Ansprüche außer Kraft gesetzt. Der Rekurs auf den mangelnden Konsens als Mittel zum *Abbruch* vernünftiger Rechenschafts-

¹⁸⁵ Ebd., 177f.

ablegung ist wohl einer popularisierten Version der Diskursethik zuzurechnen, die allerdings mitunter auch in die philosophische Debatte durchschlägt. Die Konsensustheorie der Wahrheit bzw. normativen Richtigkeit gehört daher zu den umstrittensten Theoremen der Frankfurter Diskursetheorie.

Im folgenden werde ich allerdings Apels Wahrheitstheorie, in der die klassischen Fragen der „prima philosophia“ verhandelt werden, nicht umfassend diskutieren, da in diesem Rahmen allein der Sinn einer Konsensustheorie *moralischer Richtigkeit* geklärt werden soll. Zu diesem Zweck ist allerdings zunächst auch auf den Konsensbegriff im theoretischen Diskurs zu achten.

a. Zur Konsensustheorie der Wahrheit

Für das Verständnis der Apelschen Konsensustheorie der Wahrheit¹⁸⁶ ist die Klärung ihres Anspruchs und damit ihre Beziehung zu anderen Wahrheitstheorien von entscheidender Bedeutung. Apel betont, daß die Konsensustheorie

1) kein zureichendes *Wahrheitskriterium*, sondern eine Sinnexplikation des *Wahrheitsbegriffs*¹⁸⁷ formuliert, die allerdings *kriteriologisch relevant* ist;

2) *nicht* als *Alternative* zu anderen Wahrheitstheorien verstanden werden darf, sondern verschiedene Wahrheitstheorien in sich integrieren soll.

Mit beiden Klarstellungen reagiert Apel auf die massive Kritik, die sich an Habermas' Konsensustheorie der Wahrheit entzündet hat.¹⁸⁸ Es wird daher zu prüfen sein, inwieweit Apels Präzisierungen den kritischen Einwänden gegen eine Konsensustheorie standhält.

In der *Bedeutungsexplikation* des Begriffs der „Wahrheit“ greifen Apel wie Habermas auf die Theorie der Sprechakte zurück. In diesem

¹⁸⁶ Apel hat seine Fassung der Konsensustheorie erst 1987 ausführlich dargestellt – vgl. K.-O. Apel 1987a sowie die Vorarbeiten in ders. 1980b; ders. 1982a.

¹⁸⁷ Vgl. z.B. K.-O. Apel 1982a, 4: die Konsensustheorie biete „a necessary explication of the meaning of truth and not about a sufficient criterium of truth“.

¹⁸⁸ Die erste Konzeption einer Konsensustheorie der Wahrheit – vgl. J. Habermas 1972 hat eine Flut an kritischen Reaktionen ausgelöst, vgl. dazu vor allem P. Baumanns 1978; L.B. Puntel 1978, 142-163; O. Höffe 1979, 251-277; die ausführlichste, streng am Text arbeitende Kritik dürfte R. Zimmerman 1985, 303ff. bieten, der sich A. Wellmer 1986, 70f. weitgehend anschließt. Ich halte die Kritik von Zimmermann für stichhältig und damit die Habermas'sche Konsensustheorie der Wahrheit für verfehlt.

Sinn werden zunächst jene Gesprächssituationen aufgegriffen, in denen der konstative Sprechakt „ist wahr“ sinnvoll verwendet wird. Nach Aristoteles ist der Ort der Wahrheit das Urteil. Allerdings enthält - so Apel - nicht jede Aussage einen Wahrheitsanspruch. Daher gilt in der Redundanztheorie der Wahrheit der Satz „ist wahr“ als überflüssige Formel, in der der Bedeutungsgehalt einer Aussage jeweils bloß wiederholt wird. Die Redundanztheorie beschreibt den Status von Aussagen nach Apel so lange korrekt, als der Wahrheitsgehalt von Aussagen nicht bestritten bzw. problematisiert wird. Der präzise Sinn der Formel „ist wahr“ kommt daher erst dort zum Vorschein, wo eine Behauptung gegenüber Infragestellungen argumentativ bekräftigt wird. Der „Sitz im Leben“ von Aussagen *mit Wahrheitsanspruch* ist der „Diskurs“, im dem „problematisch gewordene Geltungsansprüche zum Thema gemacht und auf ihre Berechtigung hin geprüft werden.“¹⁸⁹ In Diskursen fungiert die Formel „ist wahr“ zunächst als ein Anspruch („rather a claim“¹⁹⁰), daß der Gehalt der Aussage nicht bloß behauptet wird, sondern auch ausgewiesen werden kann. Wahrheit meint daher einen diskursiv einlösbaren Geltungsanspruch konstativer Sprechakte¹⁹¹, dessen näherer Sinn durch die Konsens Theorie expliziert wird.¹⁹² An dieser Stelle setzt sich jedoch Apel von Habermas vorsichtig ab.

Als Beispiel für die nähere Explikation des Wahrheitsbegriffs greift Apel immer wieder auf das Wahrnehmungsurteil zurück: Jemand behauptet, hinter ihm sitze auf einer Matte eine Katze. Diese Behauptung enthält als solche noch keinen Wahrheitsanspruch. Erst wenn die Aussage bezweifelt wird, sich der Sprecher seiner Behauptung durch eigene Anschauung vergewissert und nun seine Behaup-

¹⁸⁹ J. Habermas 1984b, 130.

¹⁹⁰ K.-O. Apel 1980b, 388.

¹⁹¹ Vgl. auch J. Habermas 1984b, 129: „Wahrheit ist ein Geltungsanspruch, den wir mit Aussagen verbinden, indem wir sie behaupten... Indem ich etwas behaupte, erhebe ich den Anspruch, daß die Aussage, die ich behaupte, wahr ist.“ Dies hat der Konsensustheorie den Vorwurf eingebracht, den Begriff der Wahrheit auf den Bereich der Aussagewahrheit einzugrenzen. Vgl. dazu O. Höffe 1984b, Kap. 9. Im Licht einer ontologischen Bedeutung des „Wahren“ im Sinn der mittelalterlichen Transzendentalienlehre ist die Insistenz auf der Aussagewahrheit tatsächlich eine Reduktion.

¹⁹² Vgl. J. Habermas 1984a, 136: „Der Sinn von Wahrheit, der in der Pragmatik von Behauptungen impliziert ist, läßt sich erst hinreichend klären, wenn wir angeben können, was 'diskursive Einlösung' von erfahrungsfundierten Geltungsansprüchen bedeutet. Genau dies ist das Ziel einer Konsensustheorie der Wahrheit.“

tung mit dem Satz - „Es ist wahr, hinter mir sitzt eine Katze“ - bekräftigt, kommt der „Mehrwert“ einer Aussage *mit* Wahrheitsanspruch gegenüber einer bloßen Aussage zur Geltung - in diesem Fall die „Feststellung vorhandener Evidenz.“¹⁹³ Den Rekurs auf Evidenz von Korrespondenz wird jedoch - so Apel - in der Habermas'schen Version einer Konsensstheorie vernachlässigt; damit nähert sich Habermas de facto weitgehend einer Kohärenztheorie der Wahrheit an.¹⁹⁴

Habermas' Vernachlässigung der Korrespondenzevidenz ist eine Konsequenz der von P. Strawson übernommenen Unterscheidung zwischen Gegenständen bzw. Ereignissen in der Welt und Sachverhalten bzw. Tatsachen als Elemente des sprachlogischen Raums¹⁹⁵. Damit soll ein ontisch verstandener Korrespondenzbegriff von Wahrheit vermieden werden, in dem die Korrelation zwischen Aussagen und wirklichen Gegenständen nach der Seinsart der Gegenstände gedacht wird. Daher trennt Habermas scharf zwischen Erfahrungen, die wir mit Gegenständen machen, und Behauptungen in einem Diskurs, deren Wahrheit sich nur durch Argumente „einlösen“ läßt, auch wenn sie sich gegebenenfalls auf Erfahrungen „stützen“¹⁹⁶. Auf diesem Weg werden jedoch Erfahrungsgewißheit und argumentativer Diskurs allzu sehr getrennt und der „Sinn“ von Wahrheit vollständig in den Prozeß der Argumentation verlegt. Die Konsensustheorie rückt damit in die Nähe der Kohärenztheorie der Wahrheit, wobei der faktische Konsens plötzlich zu einem Wahrheitskriterium aufrückt. Habermas stellt zwar unzweideutig klar, daß nicht eine „zufällig zustandegekommene Übereinstimmung“, sondern „allein ein *begründeter Konsens*“¹⁹⁷ Kriterium des Wahren sein kann. Doch die Kriterien, die einen begründeten gegenüber einem zufällig zustande gekommenen Konsens auszeichnen,

¹⁹³ K.-O. Apel 1987a, 155.

¹⁹⁴ Vgl. dazu auch O. Höffe 1979 und L.B. Puntel 1978, 164, der Habermas' Konsensustheorie für „eine sprachpragmatisch-intersubjektive Version der Kohärenztheorie der Wahrheit“ hält.

¹⁹⁵ Vgl. J. Habermas 1984a, 132ff.; Strawsons Artikel über „Truth“ (1950) findet sich in dt. Übers. in: G. Skirbekk 1977, 246-275 (engl. Fassung in: Proceedings of the Aristotelian Society, Supp. Vol. XXIV, 1950).

¹⁹⁶ J. Habermas 1984a, 135: „Erfahrungen *stützen* den Wahrheitsanspruch von Behauptungen; an ihm pflegen wir, solange keine dissonanten Erfahrungen auftreten, festzuhalten. Aber *einlösen* läßt sich ein Wahrheitsanspruch nur durch Argumente. Ein in Erfahrung fundierter Anspruch ist noch keineswegs ein begründeter Anspruch.“

¹⁹⁷ Ebd. 160.

sind - so Habermas - die Regeln der „idealen Sprechsituation“ und nicht etwa die Triftigkeit der Sachargumente.¹⁹⁸ Am kriteriologischen Verständnis einer Konsensustheorie der Wahrheit hat sich daher nicht zu Unrecht massive Kritik entzündet.

Apel versucht hingegen die tendenzielle Abkoppelung von Erfahrungsevidenz und diskursiver Einlösung innerhalb der Habermas'schen Konsensustheorie zu unterlaufen, um die kontraintuitiven Konsequenzen der Umkehrung von Sachgemäßheit und vernünftiger Zustimmung zu vermeiden. Dazu ist es nach Apel nötig, von der Grundintuition der Korrespondenztheorie der Wahrheit auszugehen¹⁹⁹ und die konstitutiven Elemente von „Erkenntnis“ im Ausgang von der Erfahrungsgewißheit bis hin zur Urteilsbildung schrittweise freizulegen. Auf diesem Weg versucht Apel unterschiedliche Wahrheitstheorien in ihren berechtigten Anliegen und Grenzen zu bestimmen und in die Konsensustheorie der Wahrheit zu integrieren.²⁰⁰ Der Rekurs auf die Korrespondenztheorie ist allerdings bloß im Sinn einer formalen Anzeige zu verstehen: eine wahre Erkenntnis enthält den Anspruch, die *Sache selbst* zur Sprache zu bringen. Dazu ist es nötig, daß in die Argumentation auch theoriegeleitete und/oder experimentell erhärtete Wahrnehmungsurteile eingehen.²⁰¹

¹⁹⁸ Habermas schwankt zunächst in der Definition des Status der Konsensustheorie der Wahrheit; einerseits ist vom Konsens als „Bedingung für die Wahrheit von Aussagen“ (ebd., 137), andererseits vom „Wahrheitskriterium“ (ebd., 160) die Rede. Angesichts der massiven Kritik hat Habermas die These vom Konsens als „Wahrheitskriterium“ als „irreführend“ fallengelassen. Die Konsensustheorie erkläre bloß „die Bedeutung des Wahrheitsbegriffs, allerdings mit Bezugnahme auf eine Prozedur - nicht zwar für die Wahrheitsfindung, aber die Einlösung von Wahrheitsansprüchen.“ Ebd., Anm. 32, Zusatz; vgl. auch ders. 1985, 228.

¹⁹⁹ Vgl. K.-O. Apel 1987a, 123; „In gewissem Sinne ist die *realistische Korrespondenz-Theorie* der Wahrheit nicht nur die natürliche Grundintuition hinsichtlich der Aussagen-Wahrheit, sondern sie wird in diesem Sinne auch von allen Wahrheitstheorien als *notwendige Bedingung* vorausgesetzt“.

²⁰⁰ Daher ist Höffes Kritik, wonach Apel mit der Konsensustheorie der Wahrheit „die einzig richtige Wahrheitstheorie entwickeln“ möchte, gegenstandslos; vgl. O. Höffe 1979, 253.

²⁰¹ Es ist bezeichnend, daß Habermas singuläre Wahrnehmungsurteile bloß unter dem Stichwort „Objektivität“ diskutiert, wo gilt: eine bezweifelte Wahrnehmung kann nur durch wiederholte Wahrnehmung behoben werden. Daran könne jedoch - so Habermas - nicht der Wahrheitsbegriff expliziert werden, der sich auf „generelle, negative und modale Aussagen“ bezieht; denn erst „diese bringen das Spezifische von Erkenntnis zum Ausdruck“ - J. Habermas

Doch *wie* kann der Sachbezug von Wahrnehmungsurteilen genauerhin gedacht werden? Eine wichtige, wenn auch nicht hinreichende Deutung der Korrespondenzrelation von Erkenntnis und Sache findet sich - so Apel - in Husserls phänomenologischer Evidenztheorie; darin wird die Evidenz auf die „Erfüllung“ einer noematischen Intention zurückgeführt. Trotz ihrer begründungstheoretischen Mängel darf - so Apel - die *Phänomenevidenz* keineswegs auf ein subjektives Gewißheitserlebnis reduziert werden. Im Gegenteil - die Phänomenevidenz bringt sowohl gegenüber der semantischen Wahrheitstheorie (Tarski) als auch gegenüber der Kohärenztheorie das Sosein der Phänomene zur Geltung und hält damit die Möglichkeit neuer Erkenntnis offen, die sich nicht in der Eingliederbarkeit in bestehende Rahmentheorien erschöpft. Die entscheidende Schwäche der phänomenologischen Evidenztheorie liegt nach Apel darin, daß Husserl die Noemata nicht konsequent genug in ihrer sprachlichen Vermitteltheit, sondern als apriorische Gehalte des Bewußtseins faßt. Die „Erfüllung“ zwischen Noema und Phänomen setzt jedoch immer schon eine intersubjektiv akzeptierte *sprachliche* Interpretation des Phänomens voraus. Daher bleibt Husserls Wahrheitstheorie von den faktisch geleisteten Phänomeninterpretationen abhängig und erfüllt auf diese Weise bloß „die Bedingung einer kriteriologisch relevanten *Common-sense*-Theorie der Wahrheit in der Lebenswelt“²⁰².

Die sprachliche „*Interpretationsbedürftigkeit*“²⁰³ der Phänomene ist daher der entscheidende Ansatzpunkt für Apels Fassung einer Konsensustheorie der Wahrheit. Im Ausgang von der Problematik der Phänomenevidenz unterscheidet Apel im Anschluß an Ch.S. Peirce drei Stufen auf dem Weg zur intersubjektiv gültigen Erkenntnis. Zunächst ist die reine Phänomenevidenz (die „Erstheit“ nach Peirce) zu beachten, in der ein Phänomen in seinem beziehungsfreien Sosein rezipiert wird, das daher sprachlicher Deutung, ja selbst der Scheidung zwischen realer Existenz oder bloßer Möglichkeit noch vorausliegt; dem Sosein entspricht damit die reine Qualität des „gefühlten“ Phänomens. Wie Apel am Beispiel eines uninterpretierten Photos von Entdeckungsreisenden erläutert, hat die reine Phänomenevidenz bereits eine kriteriologische

1984a, 152. Apel geht es hingegen darum, „das Votum [!] der Natur in den Diskurs der Menschen einzubringen“ - K.-O. Apel, 1987a, 156 und damit die Argumentation an den Aufweis der Sache selbst zurückzubinden.

²⁰² K.-O. Apel 1987a, 126.

²⁰³ Vgl. ebd., 161.

Funktion, insofern „die reine Korrespondenz zwischen unserer Bewußtseinsintentionalität und der Sache selbst... bereits objektiv bestätigt werden kann“²⁰⁴. Nachdem in der „Zweitheit“ durch aktuelle Wahrnehmung bzw. Erinnerung vermittelt indexikalischer Sprachzeichen („dies“ oder „hier“) die Existenz eines Phänomens festgehalten wird, kommt es erst durch die sprachliche Deutung eines Interpreten zur *Erkenntnis* „von etwas *als* etwas“. Doch auch die sprachlich vermittelte Phänomenevidenz markiert - so Apel - noch nicht die Ebene *intersubjektiv-gültiger Erkenntnis*, und zwar aus zwei Gründen:

Erstens muß die sprachlich vermittelte Korrespondenzevidenz, die zunächst soweit bloß den faktischen Sprachgebrauch reproduziert, durch Reinterpretation, sei es aufgrund von Experimenten, theoriegeleiteten Beobachtungen u.a., vertieft bzw. auch korrigiert werden. Allerdings ist auch mit einem methodisch vertieften Phänomenaufweis noch nicht die *intersubjektive Gültigkeit* einer Erkenntnis garantiert. Daher muß die Korrespondenz-Evidenz zweitens mit Peirce auf einen universalen Konsens hin aufgebrochen werden, in dem die angemessenste Interpretation einer Sache nicht bloß für einzelne Erkenntnissubjekte, sondern für die Menschheit insgesamt evident und daher konsensfähig ist.

Damit ist wohl der sensibelste Punkt in Apels Wahrheitstheorie angesprochen, wo sich zwei Fragen aufdrängen:

a) Welche Bedeutung kommt dem universalen Konsens innerhalb der Wahrheitstheorie zu?

b) Welchen Anspruch hat die Konsensustheorie der Wahrheit, wenn sie kein Kriterium, sondern bloß eine Begriffsexplikation von Wahrheit anbietet, die dennoch kriteriologisch nicht leer sein soll?

ad a) Zum ersten Problem ist festzuhalten, daß Apels Konsensprinzip die Grundintuition der Wahrheit im Sinne der Sachgemäßheit als dem Grund vernünftiger Zustimmung keineswegs umkehrt, so daß etwas für wahr zu halten wäre, *weil* dies auch andere bzw. alle Vernunftwesen für wahr halten. Vielmehr dient Apels Rekurs auf Peirce dazu, die Kraft der guten Gründe nicht bloß auf eine immanente Diskursrationalität hin einzugrenzen, sondern im Phänomenaufweis (!) selbst zu verankern. Daher

beruht die Kraft der guten Gründe (‘der zwanglose Zwang des Arguments’) in diesem Fall auf dem Umstand, daß die Interpretation der Phänomene auch zugleich in der Lage war, die Gegebenheiten (das ‘Perzept’) selbst im Sinne der Tatsachen-

²⁰⁴ Ebd., 128.

behauptung zu interpretieren, d.h. die Kraft der Begründung des Wahrheitsanspruchs beruhte auf dem - freilich sprachvermittelten - Aufweis der *Evidenz für Korrespondenz* zwischen der behaupteten Aussage und dem innerweltlich gegebenen und wahrgenommenen Phänomen.²⁰⁵

Daher hält Apel eine phänomenologische Evidenz- und eine Konsens- theorie der Wahrheit für „kompatibel, ja notwendig kohärent.“²⁰⁶ Doch welche Aspekte bringt die Konsensustheorie gegenüber der grundlegenden Evidenz-Korrespondenz überhaupt noch in den Wahrheitsbegriff ein? Zur Klärung dieser Frage ist auf eine Doppeldeutigkeit im Begriff der „Wahrheit“ zu achten. „Wahrheit“ umschreibt einerseits die Sachgemäßheit von Erkenntnis, wie sie in der Evidenz für Korrespondenz angezielt wird; darüber hinaus meint Wahrheit jedoch zugleich eine *universale Offenbarkeit* des Seienden für alle Erkennenden. Kurz: Wahrheit qua Objektivität impliziert nicht bloß Übereinstimmung mit der Sache, sondern auch intersubjektive Gültigkeit von Erkenntnis. Der Aspekt der intersubjektiven Gültigkeit von Wahrheit war - so Apel - in den traditionellen Korrespondenztheorien jeweils in metaphysischen Theorien vorweg garantiert, einerseits in der Lehre vom intellectus divinus, andererseits im transzendentalphilosophischen Rekurs auf ein „Bewußtsein überhaupt“²⁰⁷. Daher ist im Rahmen eines postmetaphysischen Denkens Objektivität im Sinne von Allgemeingültigkeit in eine regulative Idee zu transformieren. Angesichts der Interpretationsbedürftigkeit der Phänomene und der unaufhebbaren Endlichkeit menschlicher Sprache ist eine schlechthin intersubjektiv gültige Erkenntnis keine geschichtlich reale Möglichkeit. In einem ernsthaften, d.h. auf Wahrheit hin orientierten *Phänomenaufweis*, in dem allein die Kraft des besseren Arguments gründet²⁰⁸, ist zugleich intendiert, das Phänomen für alle in einer allen verständlichen Sprache aufzuweisen. Jede Einschränkung des Wahrheitsanspruchs auf einen bestimmten Adressatenkreis, auf einen Kreis von Aus-

²⁰⁵ Ebd., 160.

²⁰⁶ Ebd.

²⁰⁷ Vgl. K.-O. Apel 1976b, 67f.

²⁰⁸ Damit trifft jene Kritik Apel nicht mehr, die der Konsens- theorie unterstellt, sie fundiere den „begründeten“ Konsens in den idealen Diskursbedingungen, vgl. dazu G. Skirbekk 1982, 60ff.; O. Höffe 1979, 269ff. Apel könnte vielmehr mit Skirbekk darin übereinkommen, daß „die Grundlage der Geltung... sich eher auf der Ebene des Phänomens als auf der intersubjektiven Ebene befindet.“ G. Skirbekk 1982, 65.

erwählten oder Experten, kommt daher mit der Idee der *universalen* Offenbarkeit, die im Wahrheitsbegriff mitgegeben ist, in Konflikt. Wenn eine Aussage wahr ist, muß sie letztlich für alle wahr, d.h. intersubjektiv gültig sein. Apel definiert daher im Anschluß an Peirce Wahrheit als

schlechthin intersubjektiv gültige Meinung“, „die von niemandem mehr aufgrund verfügbarer Kriterien bestritten werden könnte. Eine solche Meinung aber *muß für uns mit der Wahrheit identisch sein*; d.h. sie muß als schlechthin intersubjektiv gültige Meinung zugleich die - als ontologische Relation nicht nachweisbare - *adäquate Repräsentation des Realen* (und das für uns maßgebende Äquivalent für die uns nicht verfügbare Sicht Gottes) sein.²⁰⁹

Die Konsensustheorie der Wahrheit expliziert daher - dies kann als vorläufiges Ergebnis festgehalten werden - primär die Idee *intersubjektiver Gültigkeit* von Wahrheit, die - so Apel - *indirekt* auf die Idee der Sachwahrheit bezogen ist.

ad b) Vor diesem Hintergrund kann nun der Status der Konsensustheorie der Wahrheit näher bestimmt werden, die, wie Apel festhält, zwar *kein Wahrheitskriterium* zur Verfügung stellt, aber dennoch *kriteriologisch* keineswegs leer ist. In der Kritik an Apels Wahrheitstheorie ist der Hinweis auf die „*kriteriologische Relevanz*“ der Konsensustheorie, die präzis zwischen einer bloßen Bedeutungsexplikation und der Angabe eines Wahrheitskriteriums zu situieren ist, bislang kaum berücksichtigt worden. Daher wird die Konsensustheorie in der Regel mit folgendem Argument²¹⁰ verabschiedet: Als Begriffsexplikation sei die Konsensustheorie *kriterial* leer, als Wahrheitskriterium *schlicht falsch*, insofern die Zustimmung selbst aller Vernunftwesen kein Kriterium von Wahrheit sein kann.²¹¹ Da auch

²⁰⁹ K.-O. Apel 1987a, 142f.

²¹⁰ So z.B. H.-M. Baumgartner 1990, 137: „so kann man die Idee eines Konsenses nicht zur Etablierung eines strikten, d.h. Wahrheit anzeigenden Wahrheitskriteriums verwenden. Übereinstimmung mit der Sache, vollständige Kohärenz und consensus omnium sind so nur in verschiedener Hinsicht ausgelegte Namenerklärungen der Wahrheit ohne strikte kriteriologische Relevanz.“ Baumgartner - einer der wenigen, der sich überhaupt mit Apels Konsensustheorie der Wahrheit auseinandersetzt -, unterläßt es jedoch, auf die Bedeutung der „*kriteriologischen Relevanz*“ der Konsensustheorie näher einzugehen. Denn daß der consensus omnium primär eine Namenerklärung und kein Kriterium von Wahrheit sein kann, dies steht auch für Apel außer Frage.

²¹¹ So zuletzt wieder V. Hösle 1990, 198: „Richtig, aber in einem trivialen Sinn richtig, ist die These, daß das Wahre in einem letzten rationalen Konsens von

Apel den universalen Konsens nicht als zusätzliches Wahrheitskriterium verstanden wissen will²¹², hängt alles an der Formulierung, daß der konsens theoretische Wahrheitsbegriff „kriteriologisch relevant“ sei.

Die „kriteriologische Relevanz“ der Konsensustheorie kann - so Apel - im Vergleich mit der realistischen Korrespondenztheorie erläutert werden, in der zwar die Grundintuition der Wahrheit qua Sachwahrheit zum Ausdruck kommt, kriteriologisch jedoch völlig „leer“ bleibt. Im Unterschied dazu ist die „regulative Idee“ eines universalen Konsenses in zweifacher Weise für den Prozeß der Wahrheitssuche „kriteriologisch relevant“: die Idee einer unbestreitbaren Meinung qualifiziert erstens jede Erkenntnis als fallible und damit vorläufige Hypothese und zwingt zweitens die Wahrheitssuche dazu, faktische Erkenntnisbestände, unterschiedliche Paradigmen wissenschaftlicher Theoriebildung und selbst divergente Wahrheitskriterien nicht einzuzementieren, sondern in den Fluß einer unabschließbaren Approximation an die „Sache“ zu integrieren. In diesem Sinn kann - wie Apel an entscheidender Stelle festhält - die

*kriteriologische Funktion der Konsens-Explikation von Wahrheit... nur darin liegen, daß sie - und nur sie - es erlaubt, die jeweils faktisch verfügbaren Kriterien für sachliche Wahrheit durch Interpretation und Argumentation komparativ und synthetisch aufeinander zu beziehen und so eine - stets fallible und daher vorläufige - Meinung über die Sache zu bilden.*²¹³

Die Konsensustheorie gibt daher kein Metakriterium vor, das anderen Wahrheitskriterien (Kohärenz, Evidenz u.a.) übergestülpt

allen Vernunftwesen anerkannt werden würde. Da dieser Konsens aber nicht antizipiert werden kann, da wir nicht einmal wissen, ob es ihn je real geben wird, ist eine so gefaßte Konsensustheorie der Wahrheit kriterial leer.“

²¹² Hösle wirft allerdings Apel vor, in Konflikten zwischen unterschiedlichen Paradigmen wissenschaftlicher Forschung dem Konsens eine kriteriologische Funktion im Sinne eines Züngleins an der Waage zuzuteilen, vgl. V. Hösle 1990, 199f. Die Stelle, auf die sich Hösle bezieht (vgl. K.-O. Apel 1987a, 147), dürfte jedoch anders zu verstehen sein. Denn nach Apel kommt die „regulative Funktion der *Konsens*-Theorie“ in solchen Konfliktfällen nicht in dem Sinn zum Tragen, daß nun etwa ein faktischer Konsens den Streit um die Sachgemäßheit entscheiden könnte; die kriteriologische Relevanz des Konsensprinzips zeigt sich vielmehr darin, daß auch ein jahrhundertlanges Nebeneinander von Paradigmen, an dem möglicherweise aus forschungsstrategischen Gründen bewußt festgehalten wird, noch immer „auf die Idee einer prinzipiell möglichen definitiven *Konsens*-Bildung bezogen“ (ebd.) bleibt.

²¹³ K.-O. Apel 1987a, 144

wird; die kriteriologische Funktion der Idee eines universalen Konsenses besteht vielmehr darin, die Diskussion über geeignete Wahrheitskriterien zu dynamisieren. Aus der Konsensustheorie ergibt sich folglich die Forderung, die Suche nach Wahrheit nicht willkürlich abzubrechen, sondern jede wahrheitsintendierende Aussage dem unendlichen Diskurs der unbegrenzten Gemeinschaft aller Vernunftwesen auszusetzen.

An dieser Stelle drängt sich eine kritische Rückfrage an Apel auf. Ist es legitim, die „*regulative Idee einer methodischen Approximation*“²¹⁴ an die zu erkennende Sache „allein“(!) aus der Idee eines universalen Konsenses zu folgern? Ist nicht die Suche nach neuen Paradigmen, Wahrheitskriterien usw. primär durch die grundlegende Wahrheitsintuition, nämlich die Korrespondenzintuition, getragen, die, wie Apel selbst festhält, allen Wahrheitstheorien zugrundeliegt? Immerhin ist die Korrespondenzintuition schon sprachlich in der Idee einer methodischen „Approximation“ präsent. Warum sollte allein der Idee eines universalen Konsenses und nicht auch der Korrespondenzintuition der Status einer „regulativen Idee“ zukommen?²¹⁵ Vor diesem Hintergrund müßte das Problem der Beziehung zwischen Wahrheit im Sinne von Sachwahrheit und intersubjektiver Gültigkeit wohl nochmals aufgeworfen werden.²¹⁶

²¹⁴ Ebd. 146.

²¹⁵ Von einer regulativen Idee der Wahrheit qua Sachwahrheit scheint hingegen H. Albert auszugehen: „Aber die Idee der Wahrheit ist an sich gut zu verstehen... Sie kann als die Idee der zutreffenden Darstellung von Sachverhalten aufgefaßt werden, auf die man sich mit sprachlichen Mitteln beziehen kann... Wer dieser Idee den Laufpaß geben möchte, sollte sich darüber klar sein, daß ohne sie auch der Begriff der Darstellung kaum verständlich sein dürfte.“ H. Albert 1982, 16.

²¹⁶ Die Unterscheidung zwischen Sachwahrheit und intersubjektiver Gültigkeit ist Apel durchaus geläufig, wenn etwa von einer „Entsprechung zwischen Wahrheit (!) und schlechthin intersubjektiver Gültigkeit“ die Rede ist; K.-O. Apel 1987a, 146. Ob sich die Sachwahrheit, wie Apel vorschlägt, in einer „indirekten Explikation“ (ebd.) durch die Konsentstheorie rekonstruieren läßt, scheint allerdings fraglich zu sein. Vgl. dazu auch W. Becker 1993, wo eindringlich herausgearbeitet wird, daß auch in indirekter Form das Konsensprinzip den Sinn von Wahrheit qua Sachwahrheit nicht einholt. Becker fordert daher Apel auf, „das Problem einer Vermittlung von bedeutungsexplikativer und kriteriologischer Aufgabenstellung der Wahrheitstheorie aufzunehmen.“ Ebd., 117.

b. Das Konsensprinzip im praktischen Diskurs - Kriterium oder regulative Idee?

Das Konsensprinzip der Frankfurter Diskurstheorie war von Anfang an sowohl als Wahrheitstheorie als auch als normatives Fundament für eine radikaldemokratische Reform der Institutionen moderner Gesellschaften angelegt. Begriffe wie „herrschaftsfreier Diskurs“ oder „ideale Kommunikationsgemeinschaft“ waren in den 70er Jahren Brennpunkte heftiger ideologischer Kontroversen.²¹⁷ Die Übertragung der Konsensustheorie der Wahrheit in den Bereich der praktischen Philosophie ist sachlich in der kognitivistischen Ausrichtung der Diskursethik begründet. Die diskurstheoretische Analyse des Geltungsanspruchs auf „normative Richtigkeit“ setzt - analog zur Explikation des Wahrheitsbegriffs - phänomenologisch bei jenen Gesprächssequenzen an, in denen moralische Fragen vor das „Forum der Vernunft“ gebracht werden, d.h. wenn die lebensweltlich eingespielte Praxis plötzlich fraglich wird. In der Regel werden Störungen des menschlichen Zusammenlebens zunächst noch durch den Rekurs auf allgemein anerkannte Normen behoben. Insofern auch faktisch geltende Moralvorstellungen jeweils argumentativ, d.h. „mit guten Gründen“ abgerufen werden müssen, tritt bereits auf der Ebene lebensweltlicher Konfliktlösung der kognitive Charakter des Geltungsanspruchs moralischer Richtigkeit hervor. Der argumentativ gestützte Appell an den „common sense“ läuft jedoch ins Leere, wenn die moralische Richtigkeit geltender Normen selbst fraglich wird. An dieser Stelle bieten nun kognitivistische Ethiken Prinzipien an, mit deren Hilfe Orientierungsprobleme, die sich aus dem partiellen Geltungsverlust konventioneller Moral ergeben, argumentativ aufgefangen werden können. Die Diskursethik führt an dieser Stelle den Universalisierungsgrundsatz (U) ein, der nach Habermas „seinen Platz in Begründungsdiskursen“ hat, „in denen wir die Gültigkeit universeller Gebote... prüfen.“²¹⁸

Obwohl sich die Übertragung der Konsensustheorie in den Bereich der praktischen Philosophie durchaus von den Problemen der

²¹⁷ Vgl. dazu S. Benhabib 1992, 173. Vor allem Habermas hatte als Mitglied der Frankfurter Schule die gesellschaftstheoretische Dimension der Konsensustheorie ständig im Blick. „Die Konsensustheorie der Wahrheit sehe ich im Zusammenhang mit der normativen Grundlage einer Theorie der Gesellschaft und mit Begründungsproblemen der Ethik überhaupt.“ J. Habermas 1984a, 136, Anm. 15.

²¹⁸ J. Habermas 1991b, 137f.

Lebenswelt aus verständlich machen läßt, bleiben dennoch mannigfache Fragen offen. Vor allem kehrt im Übergang vom theoretischen zum praktischen Diskurs die Grundproblematik der Konsensustheorie der Wahrheit wieder, ob nämlich das Konsensprinzip bloß eine Bedeutungsexplikation für „normative Richtigkeit“ oder Legitimationsinstanz, also Kriterium des Richtigen ist. In diesem Sinn bringt Hösle das zentrale Problem der Diskursethik folgendermaßen auf den Punkt:

Entweder gilt (in einem normativen Sinn) etwas, weil es allgemein anerkannt worden ist - dann aber ist man kollektivem Wahnsinn gegenüber per definitionem stets im Unrecht. Oder etwas soll anerkannt werden, weil es gilt, weil es rational ist, es anzuerkennen - dann brauchen wir aber materiale Kriterien, die uns gestatten, einen vernünftigen Konsens von einem unvernünftigen zu unterscheiden. Solche Kriterien vermag die Transzendentalpragmatik aber nicht zu geben, ja sie glaubt, sie nicht nötig zu haben.²¹⁹

Da in Apels Version einer Konsensustheorie bloß eine kriteriologische Funktion im Rahmen einer Bedeutungsexplikation von Wahrheit anvisiert ist, könnte das von Hösle skizzierte Dilemma der Diskursethik allerdings vermieden werden. Doch - so ist zu fragen - bringt Apel selbst die für den theoretischen Diskurs entwickelte Konzeption einer Konsensustheorie der Wahrheit überhaupt in der praktischen Philosophie zur Geltung?

An dieser Stelle wird erneut das Problem die Doppeldeutigkeit der Grundnorm der Apelschen Diskursethik virulent. Wenn (U) als adäquate Explikation der diskursethischen Grundnorm angenommen wird, muß in einem praktischen Diskurs idealiter ein *Konsens* unter „allen Betroffenen“ gesucht werden. Dies bedeutet, daß den *Beteiligten*, d.h. den faktischen Diskursteilnehmern, die Pflicht auferlegt ist, auch die Interessen jener *Betroffenen*, die aus welchen Gründen auch immer an den relevanten Diskursen nicht teilnehmen können, zumindest advokatorisch zu vertreten. Doch - so ist an dieser Stelle zu fragen - wer kann legitimerweise überhaupt als ein „Betroffener“ und damit als potentieller Diskurspartner gelten?²²⁰ Im folgenden soll anhand von vier Deutungsmöglichkeiten gezeigt werden, wie unterschiedliche Vorverständnisse über den Kreis poten-

²¹⁹ Vgl. z.B. V. Hösle 1990, 248f.

²²⁰ Ich übergehe hier das schwierige Problem der Diskursfähigkeit von Subjekten, d.h. ob geistig Behinderte oder Embryos zu potentiellen Diskursteilnehmern zu rechnen sind.

tiell „Betroffener“ den Status des Konsensprinzips in praktischen Diskursen jeweils verändert:

a) Variante 1: *Die Betroffenen rekrutieren sich aus den verschiedenen Formen menschlicher Vergesellschaftung, die in einem „subsidiären“ Verhältnis zueinander gedacht sind.*

Um das Konsensprinzip praktikabel zu machen, muß der Kreis der Betroffenen rigoros eingeschränkt werden. Daher zählen zu den „Betroffenen“ nur die Angehörigen einer sozialen Gruppe, in denen ein Problem oder Konflikt auftaucht. Nur wenn die „Kosten“ möglicher Problemlösungen auf andere gesellschaftliche Gruppen oder Institutionen über Gebühr abgewälzt werden, ist der Kreis der Betroffenen in subsidiär geschichteten konzentrischen Kreisen zu erweitern. In diesem Sinn wendet Habermas den Begriff der „Betroffenen“ einmal auf das Problem der indischen Witwenverbrennung an. Die Engländer hätten sich – so Habermas – bei der Eroberung Indiens „des Verbots der Witwenverbrennung... enthalten sollen“²²¹. Solange die indische Norm der Witwenverbrennung nicht massiv in das Leben der Engländer eingreift, zählen sie nicht zu den Betroffenen der fraglichen Norm, auch wenn sie den moralischen Vorstellungen der Engländer widerspricht.²²² Analog dazu ließe sich der Kreis der Betroffenen z.B. bei Konflikten in der Familie, in Interessensverbänden, in einem Staat usw. trotz mancher Unschärfen klar umreißen. In dieser Version würde die Diskursethik²²³ kommunitaristischen Positionen, wonach moralische Normen nicht zeitlos gültig sind, sondern in einem konstitutiven Bezug zu geschichtlich konkreten Lebensformen stehen, äußerst nahe kommen. Kritische Maßstäbe sind, wie M. Walzer festhält, jeweils aus dem normativen Potential der konkreten Gesellschaft zu schöpfen und im Licht neuer Probleme gegebenenfalls zu korrigieren,

²²¹ Vgl. J. Habermas, *Life-forms, Morality and the Task of the Philosopher*, in: P. Dews (Ed.), *Autonomy and Solidarity. Interviews*, London 1986; hier zitiert nach U. Steinvorth 1990, 113.

²²² Dieses Beispiel fußt allerdings auf der zweifelhaften Voraussetzung, daß die Witwenverbrennung Element eines *unerzwungenen* Konsenses der indischen Gesellschaft war.

²²³ Eine solche Version ist allerdings bislang von keinem Proponenten der Diskursethik vertreten worden, auch nicht von Habermas trotz des Beispiels der indischen Witwenverbrennung, das in systematischer Hinsicht nicht überbewertet werden darf.

wofür eben - dies wäre hier gegenüber Walzer zu ergänzen - die Diskursethik ein bestimmtes Verfahren anbietet.²²⁴

b) Variante 2: *Der Kreis der Betroffenen ist ident mit der aktuell existierenden Menschheit.*

Die Erweiterung des Begriffs der „Betroffenen“ auf die jeweils lebende Menschheit kann auf die „logische“ Tatsache verweisen, daß jede Handlung oder Unterlassung des einzelnen ein Moment im Handlungszusammenhang der gesamten Menschheit bildet; in diesem Sinn sind „alle“ gegenwärtig lebenden Menschen stets „Betroffene“ meiner Handlungen bzw. Lebensweise. Diese Deutung dürfte erst im Rahmen der Moderne plausibel sein, in der zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit eine reale Weltgesellschaft entstanden ist. Denn die Azteken und Inkas waren für einen Europäer des 14. Jahrhunderts wohl kaum als „Betroffene“ eigener Handlungszusammenhänge wahrnehmbar. Erst im Zuge der modernen Vernetzung der Völker durch makroökonomische Strukturen und moderne Kommunikationstechnologien verwandelt sich die Menschheit in eine globale Schicksalsgemeinschaft, in der z.B. die Auswirkungen des alltäglichen Lebensstils westlicher Wohlstandsbürger tatsächlich die gesamte Menschheit „betreffen“.

c) Variante 3: *Der Kreis der Betroffenen umfaßt neben der gegenwärtig lebenden Menschheit auch zukünftige Generationen.*

Die Ausweitung des Kreises der Betroffenen auf zukünftige Generationen ist vor allem von H. Jonas im Rahmen einer ökologisch orientierten Verantwortungsethik eingebracht worden. Angesichts der enormen Nebenfolgen moderner Technik, der gigantischen Ressourcenverschwendung der gegenwärtigen Menschheit und den langfristigen Hypothesen, die eine „Risikogesellschaft“ (U.Beck) hinterläßt, wächst der Druck, auch die Interessen zukünftiger Generationen advokatorisch in die moralische Urteilsbildung aufzunehmen. Apel hat die Ausweitung potentieller Diskursteilnehmer auf die Mitglieder der zukünftigen Menschheit inzwischen ausdrücklich befürwortet und sachlich in der „idealen Kommunikationsgemeinschaft“ verankert.²²⁵

²²⁴ Vgl. M. Walzer 1990, 9ff., wo Walzer drei Wege der Moralphilosophie unterscheidet: den Pfad der Entdeckung, der Erfindung und schließlich der Interpretation, die an die jeweiligen Moralvorstellungen einer Gesellschaft kritisch anknüpft und daher am wenigsten verhänglich ist.

²²⁵ Vgl. K.-O. Apel 1988a, 198-216; die Verantwortung für die zukünftigen Generationen ist in der Letztbegründungsreflexion insofern berücksichtigt, als der Mensch durch die Idee transzendentaler Intersubjektivität auf alle, d.h. auch die zukünftigen, vernünftigen Wesen bezogen ist.

d) Variante 4: *Der Kreis der Betroffenen umfaßt die Menschheit als ganze, d.h. alle Menschen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.*

Die Einbeziehung vergangener Generationen in den Kreis der „Betroffenen“ scheint zunächst kontraintuitiv zu sein, da in der Beziehung zu Verstorbenen wohl kaum Interessenskonflikte, sondern eher Fragen der Pietät anstehen. Der Begriff der „Betroffenen“ ist in Variante 4 daher qualitativ verändert, insofern „Betroffenheit“ nicht mehr im Sinn einer empirisch nachweisbaren Affiziertheit durch die Folgen und Nebenfolgen einer Norm verstanden wird. Mit der Ausweitung des Kreises der „Betroffenen“ auf alle Generationen der Menschheit wird nun das Konsensprinzip im Sinne von (K) radikal auf die „ideale Kommunikationsgemeinschaft“, dem Forum aller Vernunftwesen, bezogen. Dies bedeutet, daß sich die „Vernünftigkeit“ einer moralischen Entscheidung nicht mehr allein an der Zustimmungsfähigkeit derer mißt, die unmittelbar oder mittelbar in einen Konflikt involviert sind; „moralisch richtig“ wäre vielmehr erst eine Handlung, die idealiter allen Einwänden der idealen Kommunikationsgemeinschaft standhalten könnte. In diesem Sinn ist jeder Mensch *als Vernunftwesen* zur Lösung moralischer Probleme angesprochen und insofern „betroffen“. Apel nimmt die weite Deutung der Rede von den „Betroffenen“ an einigen Stellen explizit auf, und zwar im Anschluß an J.-P. Sartres²²⁶ Diktum, wonach der/die einzelne in der konkreten Situation jeweils in Stellvertretung der Menschheit zu handeln habe - oder in diskursethischer Formulierung: es müßte prinzipiell jeder Andere, der sich in seine Lage zu versetzen vermag, ihm seine Zustimmung nachträglich erteilen und so die Erfüllung der moralischen Normen der Kommunikationsgemeinschaft feststellen können.²²⁷

Im Kontext der verschiedenen Ausweitungen des Kreises der Betroffenen verändert sich jeweils auch die Bedeutung des Konsensprinzips.

ad a): Umfaßt der Kreis der Betroffenen eine empirisch übersehbare Gruppe, so ist eine *faktische* Einlösung des Konsensbildungspostulats nicht auszuschließen. Der Status des Diskursprinzips als *regulativer Idee* argumentativer Rede, der nichts Empirisches entspricht, wäre in diesem Fall nicht auf den Konsens, sondern auf die normativen Präsuppositionen der Argumentation (Gleichberechtigung, Zwanglosigkeit und Offenheit) zu beziehen, die in ihrem

²²⁶ Vgl. J.-P. Sartre 1989, 12f.

²²⁷ K.-O. Apel 1976a II, 428.

idealen Gehalt wohl niemals *vollständig* realisierbar sind. Denn menschliche Kommunikation ist zwar nicht totalitär, aber immer *auch* durch Macht verzerrt. Daher steht ein faktischer Konsens unter dem nicht ausräumbaren Vorbehalt, daß auch strategische Interessen in diskursiver Verständigung mit im Spiel sind. Da der Kreis der Betroffenen rigoros auf empirisch beschreibbare Gruppen eingegrenzt wird, ist jedoch unter der Voraussetzung einer *hinreichenden* Erfüllung der Diskursnormen ein faktischer Konsens real möglich; einem solchen Konsens käme nun aber die Funktion eines *Kriteriums* des moralisch Richtigen zu. In diesem Rahmen ist U. Steinvorths Beispiel einer diskursethischen Rechtfertigung einer kollektiven Verirrung keine Karikatur des Konsensprinzips. Denn eine Konsensustheorie normativer Richtigkeit, die auf die Zustimmung eines empirisch bestimmbaren Kreises potentieller Diskursteilnehmer bezogen ist, hätte gegenüber einer Situation, „in der alle Betroffenen das Interesse teilen, einander zu quälen oder durch das Los bestimmen zu lassen, wer von ihnen gequält wird“²²⁸, kein kritisches Korrektiv mehr aufzubieten.

ad b) und c): Nimmt man als potentiellen Kreis der von einer Norm Betroffenen von vornherein die Menschheit als ganze an, und zwar gegenwärtige wie zukünftige Generationen (b,c), so verwandelt sich das Konsensprinzip in eine regulative Idee. Denn unter dieser Voraussetzung ist ein realer Diskurs, in dem alle Betroffenen einer Norm zustimmen, keine geschichtlich reale Möglichkeit mehr. Allerdings wird durch die Ausweitung des Kreises potentieller Diskursteilnehmer auf die jetzt lebende und zukünftige Menschheit die prinzipielle Schwierigkeit, wie kollektive moralische Verirrungen kritisierbar bleiben, nur verschoben. Denn auch ein antizipativ erweiterter Kreis von Betroffenen ist vor pathologischen Fehlannahmen nicht geschützt. Zumindest bleibt der Einwand bestehen, daß die Diskursethik die intuitiv leitende Begründungsfolge moralischer Urteilsbildung illegitimerweise umkehrt. Denn eine Maxime oder Norm ist nicht schon deshalb „richtig“, weil alle zustimmen; vielmehr hängt die Zustimmung aller davon ab, ob eine Maxime moralisch „richtig“ ist.

ad d): Wenn hingegen der Kreis der „Betroffenen“ auf alle Menschen als *Vernunftwesen* ausgeweitet wird, mündet die Diskursethik in eine vernunftrechtliche Verankerung moralischer Urteile.

²²⁸ U. Steinvorth 1990, 113. Bedauerlicherweise handelt es sich in diesem Beispiel nicht um reine Fiktion, wie z.B. an Praktiken von religiösen Sekten deutlich wird, die ihre Mitglieder in den kollektiven Selbstmord führen.

Denn der Vorwurf der Umkehrung der Begründungsfolge, wonach etwas richtig ist, *weil* alle zustimmen, stützt sich auf eine kriteriologische Sicht des Konsensprinzips im Sinne eines Wahrheitskriteriums, das bloß in die praktische Philosophie transponiert wird. Nun schließt jedoch Apel zumindest für den theoretischen Diskurs eine konsensstheoretische Substitution sachorientierter Wahrheitskriterien explizit aus. Unter der Voraussetzung, daß die kriteriologische Funktion der Konsensustheorie innerhalb der Ethik nicht plötzlich zu einem Kriterium des moralisch Richtigen aufgewertet wird, würde sich gegenüber den Deutungsvarianten a)-c) eine grundlegende Verschiebung ergeben. Als Kriterium praktischer Diskurse wäre nicht länger die Zustimmung *faktisch Betroffener* anzunehmen, sei es einer bestimmten Gruppe oder selbst der gegenwärtigen und zukünftigen Menschheit, sondern das moralisch Richtige, das idealiter den Einwänden der *unbegrenzten* Kommunikationsgemeinschaft aller Vernunftwesen standhalten könnte. Die Teilnehmer an praktischen Diskursen hätten daher nicht nur konfligierende Interessen fair auszubalancieren, sondern auch die ihren Ansprüchen jeweils zugrundeliegenden *Wertannahmen* argumentativ offen zu legen.

Fragen des „guten Lebens“ werden jedoch von Habermas als nicht konsensfähige Problemmasse aus dem eigentlichen Bereich der Diskursethik ausgeschieden, da über Wertungen kein *faktischer* Konsens zu erwarten ist. Die Diskursethik wird daher von Habermas auf den engen Bereich der Normenlegitimation eingeschränkt.²²⁹ Nun *unterscheidet* zwar auch Apel zwischen Formen des guten Lebens und einer universalistischen Prinzipienmoral, ohne jedoch wie Habermas beide Bereiche strikt zu *trennen*. Daher dienen praktische Diskurse nicht bloß der kompromißhaften Schlichtung konfligierender Interessen, sondern auch der argumentativen Aufarbeitung der zugrundeliegenden Wertdifferenzen bis hin zur Diskussion über „wahre Interessen“.²³⁰ Über Fragen des guten Lebens läßt sich zwar – dies ist auch Apel bewußt – in modernen Gesellschaften kein *faktischer* Konsens herstellen, aber sehr wohl vernünftig, d.h. im Sinne von (K) unter der regulativen Idee einer

²²⁹ Vgl. dazu Habermas' Unterscheidung zwischen der „Ethik“ des guten Lebens und dem Bereich der „Moral“, der durch das Diskursprinzip (U) umschrieben wird; Habermas 1991b.

²³⁰ Denn eine „monologische Ethik“ kann – so Apel – „die Interessen der Betroffenen nicht so zur Geltung bringen, wie das aufgrund einer hinreichend gründlichen diskursiven Verständigung mit ihnen über ihre wahren Interessen [sic] möglich wäre.“ K.-O. Apel 1984j, 87.

universalen „Interpretations- und Interaktionsgemeinschaft“²³¹ argumentieren.

Dies bedeutet: Meine Form des guten Lebens kann und soll zwar nicht in dem Sinn „konsensfähig“ bzw. „universalisierbar“ sein, daß nun alle Menschen *diesselbe* Lebensform wählen; individuelle oder kollektive Lebensformen fallen jedoch trotz ihrer ästhetischen Aspekte nicht vollständig aus dem Bereich konsensueller Vernunft heraus, insofern die „Richtigkeit“ von Wertungen den möglichen Einwänden der universalen Kommunikationsgemeinschaft ausgesetzt bleibt.²³²

An dieser Stelle wird erneut die Spannung zwischen den unterschiedlichen Explikationen des Diskursprinzips - (U) bzw. (K) - innerhalb der Apelschen Version der Diskursethik virulent. Daher bleibt die Instanz, vor der moralische Argumentationen *letztlich* zu rechtfertigen sind, zweideutig: einerseits ist im Sinne von (K) von der universalen Gemeinschaft vernünftiger Wesen die Rede, womit dem Konsensprinzip der Status einer *regulativen Idee* zukäme; andererseits von einem empirisch beschreibbaren Kreis von „Betroffenen“, deren Zustimmung plötzlich zum *Kriterium* des moralisch Richtigen aufrückt.

Daher sind innerhalb der Diskursethik verschiedene Konsens-Typen zu unterscheiden, nämlich der faktische Konsens einer Lebensform („common-sense“), der Konsens praktischer Diskurse über Gerechtigkeits- und Wertfragen und schließlich die regulative Idee eines metahistorischen universalen Konsenses aller Vernunftwesen. Insofern faktische Konsense immer nur vorläufige Realisierungen der regulativen Idee eines universalen Konsenses bleiben, verbürgt auch ein argumentativ zustandegekommener Konsens zwischen Betroffenen noch nicht für die Richtigkeit moralischer Urteile. Dennoch darf die Bedeutung faktischer Übereinstimmungen auch nicht unterschätzt werden. Da uns als endlichen Vernunftwesen

²³¹ K.-O. Apel, 1976aII, 390.

²³² Nun ist jedoch zu konzedieren, daß die hermeneutische Dimension *praktischer* Diskurse bei Apel zwar prinzipiell im Blick, bisher jedoch nicht weiter entfaltet worden ist. Daher ist das von M. Kettner freigelegte „hermeneutische Moment der Diskursethik“ nicht nur gegenüber Habermas, sondern mit Einschränkungen auch gegenüber Apel einzufordern. „Kants Denkfigur der prinzipienmonistischen Reduktion bleibt verführerisch. Auch bei Habermas kehrt sie dort wieder, wo Habermas das moralische Phänomen, sofern Moraltheorie für es überhaupt relevant sein könne, auf fair verallgemeinerbare Interessen reduziert und diese *Reduktion* als Reduktion eben als das *wesentliche* der Moral ausbildet.“ M. Kettner 1992b, 336, Anm. 22.330.

ein objektives Maß des Guten bzw. Gerechten *nicht zweifelsfrei* zur Verfügung steht, kommt gerade in moralischen Fragen dem faktischen Konsens unter Betroffenen eine hohe Bedeutung zu. Die Diskursethik steht daher vor der Aufgabe, eine Balance zwischen verschiedenen Konsens-Typen zu suchen, um sowohl der Bedeutung als auch der Ambivalenz realer Konsensbildungsprozesse gerecht zu werden, eine Aufgabe, die bisher erst in Ansätzen erfüllt worden ist.²³³

Die Analysen zur Apelschen Konsensustheorie moralischer Richtigkeit führen daher zu folgendem Ergebnis: Apel übernimmt zwar von Habermas (U) als adäquate Explikation des Diskursprinzips; zugleich werden jedoch zentrale Implikationen von (U), vor allem die Einschränkung der Diskursethik auf Fragen der Normengerechtigkeit, unterlaufen. In schwierigen Fragen, wie etwa dem Problem einer rationalen Behandlung von Werturteilen, greift Apel sachlich jeweils auf die allgemeine Instanz der unbegrenzten Gemeinschaft aller Vernunftwesen zurück. Daher pendelt Apels Diskursethik immer wieder zwischen (U) und (K) hin und her. Auch in Teil B werden, wie gezeigt worden ist, die Aporien von (U^h) in der konkreten Handlungssituation letztlich durch (K) aufgefangen. Da allein (K) - im Gegensatz zu (U) - mit einem Konsensprinzip ausgestattet ist, das dem Niveau der Apelschen Konsensustheorie der Wahrheit entspricht, ist die Identifikation des Diskursprinzips mit (U) von den transzendentalpragmatischen Prämissen der Apelschen Diskursethik her unhaltbar. Allerdings entstehen durch den sachlichen Primat von (K) ernsthafte Folgeprobleme. Denn (K) eröffnet zwar einen weiten Horizont, in dem *alle* moralischen Probleme argumentativ verhandelt werden können; zugleich ist jedoch der moralische Gehalt von (K) gegenüber (U), wo immerhin die Idee eines allgemeinen Interesses leitend ist, äußerst blaß. (K) enthält bloß die Forderung, moralische Fragen dialogisch unter Achtung der Diskursregeln zu behandeln. Inwieweit daher Apels Diskursethik neben (K) noch eines gehaltvollen Vorverständnisses von Moralität bedarf, wird im Rahmen der Auseinandersetzung mit der transzendentalpragmatischen Letztbegründungsreflexion zu prüfen sein. Darüber hinaus ist auch die Funktion von (U) klärungsbedürftig. Denn (U) ist zwar mit Apels Konsensustheorie inkompatibel; dennoch dürften in (U) moralische Intuitionen aufgehoben sein, die

²³³ So auch M. Kettner 1992b, 333: „welche Grundtypen von Diskursen also zu unterscheiden und wodurch sie jeweils spezifisch zu charakterisieren sind, ist gegenwärtig noch nicht befriedigend geklärt.“

mit einer Diskursethik untrennbar verbunden sind. Andernfalls wäre es kaum verständlich, daß Apel (U) intuitiv mit dem Diskursprinzip identifizieren konnte. Daher ist der architektonische Ort von (U) innerhalb der Apelschen Diskursethik noch zu bestimmen, eine Aufgabe, die erst im Rahmen der Auseinandersetzung mit der Letztbegründungsreflexion erfüllt werden kann.

4. Zum Moralbegriff der Befreiungsethik von Enrique Dussel

4.1. Auf dem Weg zu einer „Ethik der Befreiung“

Im Unterschied zur Diskursethik, die sich als Fortsetzung der Kantschen Moralphilosophie versteht, fehlt in Dussels Befreiungsethik eine eindeutige Zuordnung zu einem der großen Paradigmen der praktischen Philosophie. Ohne eine präzise Vorstellung über den philosophisch-ethischen Grundansatz der Befreiungsethik ist jedoch ein systematischer Vergleich mit der Apelschen Diskursethik nur schwer möglich. Da Dussel den methodischen Grundansatz der „Philosophie der Befreiung“ bis heute immer wieder erweitert bzw. korrigiert, möchte ich in einem kurzen Blick auf die wichtigsten Etappen seines Denkwegs einige Koordinaten andeuten, in deren Rahmen der Moralbegriff der Befreiungsethik zu situieren ist.

a. Das frühe Projekt einer „recuperación latinoamericana“

In den 60er Jahren arbeitet Dussel während eines fast zehnjährigen Aufenthalts in Europa an einer *Hermeneutik* der lateinamerikanischen Kultur. Die frühen Arbeiten über das griechische und semitische Denken und die Studie über die Anthropologien des christlichen Mittelalters¹ sind daher Teil eines weitläufig konzipierten Arbeitsprojekts, in dem zunächst die europäischen und christlichen Elemente und später auch die amerindischen Traditionen innerhalb der lateinamerikanischen Kultur jeweils von ihren geschichtlichen Ursprüngen her aufgearbeitet werden sollen:

Nachdem die vorphilosophischen Strukturen der griechischen und semitischen Welt exponiert worden sind, wird es notwendig sein, sich die gesamte Evolution dieser Strukturen in der Welt der römisch-europäischen Christenheit vor Augen zu führen, um danach bei der iberischen Halbinsel zu landen. Damit werden wir über die geschichtliche Position des Konquistadors Rechenschaft abgelegt haben. Es fehlt noch, die amerindische Welt zu

¹ Vgl. dazu: „El humanismo helénico“: verfaßt 1963, publiziert 1975; „El humanismo semita“: verfaßt 1964, publiziert 1969; „El dualismo de la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América“: vollendet 1968, publiziert 1974.

studieren, den 'Schock' mit dem Spanier, die Konstitution Lateinamerikas, die Evolution der kolonialen Christenheit, der neokolonialen Nationen, um schließlich die gegenwärtige vorphilosophische Welt unseres Amerika adäquat zu behandeln, die das letzte Ziel unserer Untersuchungen ist.²

Die ausführliche Auseinandersetzung mit der europäischen Kultur steht im Kontext einer umfassenden „recuperación latinoamericana“³. Im Nachwort zu „El humanismo helénico“ rechtfertigt Dussel ausdrücklich die extensive Beschäftigung mit dem griechischen Denken als Selbstvergewisserung der europäischen Wurzeln der lateinamerikanischen Kultur:

Welchen Sinn hat es, die Zeit damit zu verlieren, indem man das fremde griechische Volk studiert? Doch wir müssen feststellen, daß, um ein in der Geschichte errichtetes Gebäude zu verstehen, es notwendig ist, bei den Grundfesten zu beginnen, um den Sinn unserer Gegenwart [!] zu entziffern.⁴

Der politische Hintergrund der „recuperación latinoamericana“ wird in dem frühen Aufsatz „Iberoamérica en la historia universal“ (1965)⁵ näher beschrieben: Die lateinamerikanische Kultur ist - so

² E. Dussel 1975c, XII. Vor diesem Hintergrund wird der systematische Zusammenhang der frühen Arbeiten der 60er Jahre verständlich. Die „Trilogie“ über den griechischen und jüdisch-christlichen Humanismus reicht thematisch bis zur spätmittelalterlichen Christenheit. Daran knüpft in exakter chronologischer Kontinuität die geschichtswissenschaftliche Dissertation an, die unter dem Titel „Les Évêques Hispano-Américains. Défenseurs et évangélisateurs de l'Indien 1505-1620“ (Wiesbaden 1970) erschienen ist und die später zu einer Gesamtdeutung der Geschichte des Christentums in Lateinamerika erweitert wird. Vgl. dazu E. Dussel 1978; ders. 1983b; ders. 1988a. Eine Auseinandersetzung mit den amerindischen Kulturen wird erst im Rahmen der Befreiungsethik sichtbar, allerdings bleibt eine ausführliche Hermeneutik indigener Traditionen bis heute ein Desiderat in Dussels Werk. Erst im Zuge des 500-Jahr-Gedenkens der Konquista Amerikas hat Dussel eine deutliche Annäherung an die amerindische Welt gewagt; vgl. dazu die Frankfurter Vorlesungen: E. Dussel 1993a.

³ E. Dussel 1983a, 11.

⁴ E. Dussel 1975c, 91. Dussels Rückgang auf die griechischen Wurzeln der europäischen Kultur steht in einer gewissen Spannung zu José Martí's Forderung, nach einer „amerikanischen Universität“, in der die „Geschichte Amerikas von den Inkas bis heute... in allen Einzelheiten vermittelt werden“ müßte, auch um den Preis, daß man dadurch „auf die Geschichte der griechischen Archonten verzichten müßte.“ José Martí, *Nuestra América*, zitiert nach A. Rama 1982, 60.

⁵ Wiederabgedruckt in: E. Dussel 1973c, 56-66.

Dussel - „in ihrem Wesen nicht die Frucht einer homogenen und eigenständigen Evolution“, sondern aus einem „Prozeß sukzessiver fremder Einflüsse“⁶ hervorgegangen. Die Folge ist eine bedrohliche „Desorientierung“⁷, da die heterogenen gesellschaftlichen Gruppen jeweils eine bestimmte Phase der lateinamerikanischen Geschichte absolut setzen bzw. mythologisieren. So verherrlicht die bürgerliche Elite die positivistische Ära Lateinamerikas in der zweiten Hälfte der 19. Jahrhunderts und blendet damit die spanische Kolonialzeit und den Einfluß des Christentums weitgehend aus. Umgekehrt verklären die „colonialistas“ oder „hispanistas“ das „Goldene Zeitalter“ der spanischen Konquista, ohne den Unabhängigkeitskampf von Simon Bolívar in ihr Geschichtsbild adäquat integrieren zu können. Schließlich tendieren auch die Indigenisten zu einer idealisierenden Sicht der amerindischen Kulturen, in der für die Nachkommen europäischer, afrikanischer und asiatischer Immigranten kaum mehr Platz ist. Die hermeneutische Aufarbeitung der lateinamerikanischen Kultur stößt daher auf das Problem divergierender Mythologisierungen der iberoamerikanischen Geschichte. „Mythologisierung“ meint hier, „Grenzen fixieren, indem man ihnen einen absoluten Wert beimißt und dadurch ‘das Frühere’ entwertet oder einfach negiert.“⁸ Um „die Partikularismen zu destruieren, die ein authentisches Verständnis eines Phänomens verhindern“⁹, bedarf es daher einer „demitificación“ von Geschichte, in der ein geschichtliches Phänomen in den weiten Horizont der Universalgeschichte situiert wird:

die Geschichte eines Volkes zu explizieren ist unmöglich ohne eine Universalgeschichte, die seinen Kontext, seine Proportionen, seinen Sinn aufzeigt - und das in der Vergangenheit, Gegenwart und nächsten Zukunft. Dieses permanente ‘Öffnen’ verhindert die ‘Mythifizierung’¹⁰.

Methodologisch ist die „Trilogie“ der 60er Jahre der Hermeneutik verpflichtet, die neben dem Positivismus bzw. der analytischen

⁶ E. Dussel 1973c, 64.

⁷ Ebd., 65.

⁸ Ebd., 58.

⁹ Ebd., 59.

¹⁰ Ebd., 62. Das Projekt einer nicht-eurozentrischen Deutung der Universalgeschichte ist bis heute ein Schwerpunkt im Werk von E. Dussel, worauf im folgenden allerdings nicht näher eingegangen werden kann. Vgl. dazu E. Dussel 1983b; ders. 1993a.

Philosophie seit jeher einen Hauptstrang innerhalb der lateinamerikanischen Philosophie bildet. Dussels Entscheidung für die hermeneutische Philosophie ist daher nicht bloß Ergebnis der zufälligen Begegnung mit dem Werk P. Ricoeurs während seines Aufenthalts in Paris, sondern in der inneren Problematik einer lateinamerikanischen Philosophie begründet. Denn für das lateinamerikanische Denken hat sich, worauf vor allem Leopoldo Zea hinweist, erst durch den Historismus und später die Hermeneutik ein konstruktiver Zugang zur eigenen kulturellen Realität eröffnet. Zwar fehlte es auch im 19. Jahrhundert nicht an Versuchen, die Ideale der Aufklärung bzw. positivistische Gesellschaftskonzepte an die spezifische Situation der lateinamerikanischen Staaten anzupassen. Der tiefere Grund, warum es trotz redlicher Versuche letztlich nicht gelang, die kulturelle Vielfalt und Heterogenität Lateinamerikas in ihrer Positivität wahrzunehmen und in politische Projekte zu integrieren, lag - so Zea - im *ahistorischen* Universalismus der Aufklärung. Erst als sich die europäische Vernunft im Rahmen des Historismus ihrer geschichtlichen Bedingtheit bewußt wurde, war daher für die lateinamerikanische Philosophie plötzlich die Möglichkeit gegeben, ihren eigenen, gesellschaftlichen und kulturellen Ausgangspunkt nicht mehr zugunsten einer fragwürdigen Universalität der Vernunft auszublenden, sondern in den philosophischen Diskurs konstruktiv zu integrieren. Daher kommen dem Historismus, der Lebensphilosophie und später der Hermeneutik, die den unmittelbaren Zugriff auf die universale Vernunft durch die Entdeckung der geschichtlichen Situiertheit menschlicher Rationalität in Frage stellen, eine Schlüssel-funktion für die Konstitution eines authentischen lateinamerikanischen Denkens zu. Die lebensphilosophisch orientierten Kritiker des Positivismus, wie z.B. Alejandro Korn, Antonio Caso, José Vasconcelos, Alejandro O'Deustua gelten daher als „fundadores“¹¹ eines lateinamerikanischen Denkens. Damit ergibt sich für Zea die paradoxe Situation, als ob „der Historismus, Ausdruck der kulturellen Krise Europas, für Lateinamerika so etwas wie der konstitutive Akt seiner philosophischen Unabhängigkeit wäre.“¹² Dussels scheinbar zufällige Hinwendung zur Hermeneutik muß daher im weiten Kontext der Konstitution der lateinamerikanischen Philosophie verstanden werden.

¹¹ Vgl. L. Zea 1976, 409ff.

¹² L. Zea 1989, 70.

b. Fundamentalontologische „De-struktion“ der Geschichte der Ethik (1968-1970)

Die Zeit zwischen 1968 und 1970 markiert eine Zwischenphase in Dussels Denkweg unmittelbar vor der entscheidenden Wende zum Entwurf einer „Philosophie der Befreiung“. In dieser Zeit entsteht die wichtige Abhandlung „Para una de-strucción de la historia de la ética“¹³, in der, wie bereits im Titel erkennbar ist, der Einfluß von M. Heidegger bestimmend wird.¹⁴

Als die „Trilogie“ der 60er Jahre mit einiger Verzögerung schließlich doch publiziert wird, ist Dussel über das methodologische Rahmenkonzept der „recuperación latinoamericana“ bereits hinausgewachsen. In einer Anmerkung, die unmittelbar vor der Veröffentlichung von „El humanismo helénico“ eingefügt worden ist, hält Dussel mit einem gewissen Bedauern fest, daß die Analysen zum griechischen und semitischen Humanismus noch „auf einer physischen, ontischen Ebene geblieben“ sind; daher sei es „notwendig“, „die Frage auf einem metaphysischen, ontologischen Niveau zu radikalisieren.“¹⁵ Unter dem Einfluß des frühen Heidegger werden nun anthropologische Kategorien verschiedener kultureller Traditionen auf das ihnen zugrundeliegende „Seinsverständnis“ hin befragt, in dem die innere Kohärenz des jeweiligen „ethisch-mythischen Kerns“ (Ricoeur) begründet ist. Erst im Licht der

¹³ Dieses Werk wurde 1969-70 verfaßt und 1973 publiziert; vgl. E. Dussel 1973a, 11.

¹⁴ Eine gewisse Verwirrung ergibt sich aus dem Umstand, das die Übergangsphase, in der Dussel vornehmlich „in der Tradition Heideggers“ (E. Dussel 1973a, 11) steht, textlich noch in die Ausarbeitung der „Befreiungsethik“ hineinreicht. Daher sind, wie Dussel selbst ausdrücklich vermerkt (E. Dussel 1973bII, 129), folgende Abschnitte von „Para una ética de la liberación latinoamericana“ (1973) noch der „ontologischen“ Phase zuzuordnen: Bd. I: Kap. I-II (§§1-12) und Bd. 2: Kap. VI (§§32-35). In die Phase der ontologischen Reflexion fällt auch Dussels Auseinandersetzung mit Hegel und damit eine erste Klärung des Begriffs der Dialektik; vgl. dazu das Werk „La dialéctica hegeliana“; verfaßt 1970, publiziert 1972. Diese Arbeit wurde in das befreiungsethisch orientierte Grundlagenwerk „Método para una ética de la liberación“ (1974) integriert, und zwar in den §§1-16.22-24 (vgl. E. Dussel 1974a, 11).

¹⁵ E. Dussel 1975c, 18, Anm. Dussel verweist hier auf die Schriften der Übergangsphase zur Befreiungsethik, nämlich auf E. Dussel 1973a und ders. 1973bI, Kap. 1-2.

Offenheit des Menschen auf das Sein können „alle übrigen Bestimmungen, alle übrigen Existenziale, die Animalität und Geistnatur, die Zeitlichkeit, Körperlichkeit, Intersubjektivität etc.“¹⁶, von denen die frühen Arbeiten gehandelt haben, sachgemäß analysiert werden. Im Ausgang von der Heideggerschen Fundamentalontologie legt nun Dussel in „Para una de-strucción de la historia de la ética“ zum ersten Mal einen systematischen Entwurf einer philosophischen, genauer (fundamental-)“ontologischen“ Ethik vor.

Da Philosophie in Dussels Sicht immer eine nachträgliche, begriffliche Artikulation eines „ethisch-mythischen Kerns“ einer bestimmten Kultur ist, bringt die praktische Philosophie jeweils das *Ethos* eines Individuums, einer Gruppe, eines Volkes bzw. einer Kultur zur Sprache. Mit „Ethos“ ist dabei die konkrete Weise unseres In-der-Welt-seins, die Weise, wie wir in dieser Welt „wohnen“¹⁷ angesprochen. Daher kann eine philosophische Ethik zwar ein Ethos explizit machen, jedoch keineswegs den materiaethischen Reichtum von Lebensformen von sich her begründen.

In der Einsicht in die lebensweltliche Bedingtheit philosophisch-ethischer Theoriebildung kommt bereits ein wesentliches Moment des „de-struktorischen Denkens“¹⁸ zum Ausdruck. Dussels „De-struktion“ der Geschichte der Ethik zielt nicht auf die Zerstörung, sondern auf die Freilegung der unterschiedlichen Weisen des In-der-Welt-seins, die einer Moraltheorie jeweils zugrundeliegen.¹⁹ Dadurch soll – wie zuvor in der hermeneutischen „demitificación“ ideologischer Geschichtsbilder – die Verabsolutierung europäischer Moraltheorien, soweit sie sich als die einzig „philosophischen“ Ethiken verstehen, „de-struiert“ werden. Da die großen moralphilosophischen Systeme der europäischen Philosophie – so Dussel – noch kein

¹⁶ E. Dussel 1974b, 265.

¹⁷ E. Dussel 1973a, 8.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd., 6; zum positiven Sinn der „De-struktion“, in der historische Philosophien keineswegs pauschal negiert, sondern auf ihre ursprüngliche Erfahrung hin freilegt werden sollen, vgl. M. Heidegger 1979, 22. In „Para una de-strucción...“ setzt Dussel unmittelbar mit der „De-struktion“ der Moraltheorien von Aristoteles, Thomas, Kant und Scheler ein, die auf ihren zugrundeliegenden kulturellen Kontext und das jeweils leitende Seinsverständnis hin kritisch befragt werden. Die darin vorausgesetzte und auch angekündigte Darstellung der „ontologischen Ethik“ findet sich hingegen in den §§ 1-12 des ersten Bandes von „Para una ética de la liberación latinoamericana“.

hinreichendes Bewußtsein von ihrer geschichtlich-kulturellen Bedingtheit haben (konnten), sind die Moraltheorien von Platon über Aristoteles und Thomas bis hin zu Kant mit ethnozentrischen Fehlschlüssen durchsetzt. Zugleich anerkennt jedoch Dussel, daß die griechische Philosophie *im Zuge* der begrifflichen Durchdringung ihres soziohistorischen Kontextes zugleich fundamentale *Strukturen* des Menschseins überhaupt ans Licht gebracht hat. Aristoteles systematisiert daher nicht bloß die Normen der antiken Polis-Ethik, sondern expliziert zugleich die allgemeine Zweckorientierung und fundamentale Sozialität des Menschen, die in materialen Ethiken immer schon vorausgesetzt ist. In diesem Sinn etabliert das griechische Denken tatsächlich das spezifische Niveau einer *philosophischen Ethik*.²⁰

Die „De-struktion der Geschichte der Ethik“ enthält daher zwei, eng miteinander verflochtene Arbeitsbereiche: Einerseits gilt es die allgemeinen Strukturen menschlichen Daseins vom materialethischen Reichtum unterschiedlicher Ethikentwürfe zu scheiden und in einer „ontologischen Ethik“ existentialontologisch auszuweisen. Dazu „ist es notwendig, das Griechische der griechischen Ethiken, das Christliche der Christlichen, das Moderne der modernen Ethiken beiseite zu lassen...“ Andererseits sollen philosophische Ethiken auf das ihnen zugrundeliegende Ethos hin dechiffriert werden; dies bedeutet, daß „das methodisch philosophische Denken in seine Welten einzuzeichnen.“²¹ ist.

In der „ontologischen Ethik“, die sachlich auf einer moralphilosophischen Transformation der Heideggerschen „Fundamentalontologie“ aufbaut, geht es daher primär um den angemessenen Ausgangspunkt einer Ethik. Ob nun eine Ethik vom transzendentalen Subjekt, vom Willen oder von einer idealen Welt von Werten ausgeht, in allen Fällen sind darin jeweils massive ontologische Vorentscheidungen wirksam, die klärungsbedürftig sind. Das Problem des adäquaten Ausgangspunktes führt also zur Frage nach dem „ontologischen Fundament“²² der Ethik. Noch vor etwaigen Korrekturen des kategorischen Imperativs interessiert Dussel daher zunächst die grundlegende Frage, in welchem Sinn ethisches Handeln, genauer *Menschsein* als moralisches Sein überhaupt verstanden werden kann.

²⁰ Vgl. E. Dussel 1973a, 8.

²¹ Ebd., 10.

²² Vgl. E. Dussel 1973bI, Kap. I.

Die Antwort findet der frühe Dussel noch in der Heideggerschen Auslegung menschlichen Daseins als „In-der-Welt-sein“, d.h. in der Spannung zwischen „Faktizität“ und „Transzendenz“.

Da sich der Mensch aufgrund der „Faktizität“ des Daseins je schon in einer bestimmten, von „anderen“ (Familie, Volk, Nation usw.) eröffneten Welt vorfindet, ist der jeweilige Lebensentwurf immer schon in einer *bestimmten* Weise ausgelegt, wenn auch nicht deterministisch festgelegt.²³ Denn das Telos menschlicher Transzendenz ist nicht entelechetisch vorgegeben, sondern entfaltet sich im Zuge der geschichtlichen Selbstrealisation des Menschen. Daher ist der Entwurf eigenen Seinkönnens einerseits durch die Faktizität menschlichen Daseins immer schon vorgeprägt, andererseits jedoch in eine unendliche Offenheit getaucht, in die hinein der Mensch sein Telos immer wieder neu entwirft.

Menschliches Dasein vollzieht sich daher im Licht eines fließenden und offenen Horizonts, in dem ein letztes Worumwillen (*bonum commune*) angestrebt wird. Im Rahmen der existenzialen Struktur von Faktizität und Transzendenz kann nun auch der Sollenscharakter des Ethischen näher bestimmt werden. Der ethische Anspruch gründet in der Sicht des frühen Dussel im Ruf des Seins zum eigentlichen Seinkönnen. Die Differenz von Sein und Sollen ist daher ein Moment der Endlichkeit menschlichen Daseins, da kein individueller oder kollektiver Entwurf das letzte Worumwillen qua eigentliches Seinkönnen vollständig ausschöpft:

Es ist die *perfectio* oder das Werden dessen, was man sein kann. Mehr noch dieses Sein als zukommendes Seinkönnen... ist identisch mit dem Sein-Sollen. Der Idealismus hat... das Sein vom Sein-Sollen getrennt. Doch real und ontologisch ist das Seinkönnen das Fundament des Sollens... Die Unterscheidung zwischen Seinkönnen und Seinsollen ist bloß darin begründet, daß man auf das Noch-Nicht des Seins in der Zeitlichkeit verweist, oder auf die Forderung, daß das Sein selbst die Vermittlungen einsetzt, die es erwirken können. Das Fundament ist also die *eudaimonia*, die *perfectio*, das *bonum commune universalis*, das Sollen-Sein, d.h. das *Sein*.²⁴

Wie bereits an der Terminologie (*perfectio*, *eudaimonia* usw.) ablesbar ist, verfolgt Dussel in der frühen Konzeption einer „onto-

²³ Ebd., 62f.

²⁴ Ebd., 64.

logischen Ethik“ offenbar das Ziel, die Aristotelische Strebensethik im Licht der Heideggerschen Daseinsanalyse zu aktualisieren.²⁵ Dabei soll mit der Unterscheidung zwischen Existentialanalyse und existenziellen Weisen des In-der-Welt-seins das Aristotelische Paradigma der praktischen Philosophie so rekonstruiert werden, daß die formale Struktur der Strebensethik bewahrt und die materiale Explikation der antiken Polis-Ethik zugleich kritisiert werden kann.²⁶

Vor diesem Hintergrund ist nun zu fragen, inwiefern Dussel in der Befreiungsethik, wo die „ontologische Ethik“ mit der Lévinas-schen Kategorie der Exteriorität des/der Anderen überwunden werden soll, das Aristotelische Paradigma verläßt oder material-ethisch bloß neu auffüllt. Anders formuliert: Erzwingt das Denken der Exteriorität ein neues Modell praktischer Philosophie oder bloß eine Transformation der Aristotelischen Ethik?

c. Konstitution der „Ethik der Befreiung“ (1971-)

Anfang der 70er Jahre kommt es zu einer neuerlichen, vor allem durch Lévinas inspirierten Wende in Dussels Denken und damit zur ersten Grundlegung einer „Ethik der Befreiung“. Die Konturen der neuen Konzeption werden zum ersten Mal in dem Vortrag „Metafísica del sujeto y liberación“ am II. Argentinischen Kongreß für Philosophie 1971 vorgestellt.²⁷ Die ausführliche systematische Grundlegung findet sich in „Para una ética de la liberación“ (§§13-19, §§36-§39) sowie in „Metodo para una ética de la liberación“ (§§17-20.25-33). In den Spuren von Salazar Bondy richtet Dussel den philosophischen Diskurs nun radikal auf die sozialen und

²⁵ Vgl. ebd., 21-44; Dussel wertet dabei die vielfach beobachtete Beziehung zwischen Heideggers „Sein und Zeit“ und der „Nikomachischen Ethik“ nach zwei Richtungen hin aus: einerseits gelingt durch Heideggers Daseinsanalyse eine lebendige Aktualisierung des aristotelischen Denkens; andererseits deutet Dussel die Struktur des „In-der-Welt-seins“ im Licht der aristotelischen Ethik als Phänomenologie des *moralischen* Seins des Menschen.

²⁶ Die „ética ontológica“ hat daher mit dem Neoaristotelismus, in dem Ethik auf die „phronesis“ einer substantiellen Sittlichkeit reduziert wird, nichts gemein. Denn nach Dussel ist jeder Daseinsentwurf („telos“) in eine unendliche und damit universale Offenheit gestellt; daher ist es der praktischen Vernunft verwehrt, sich im engen Horizont einer Binnenmoral einzurichten. Zum Neoaristotelismus vgl. H. Schnädelbach 1986.

²⁷ Zuerst erschienen in: Temas de filosofía contemporánea, Sudamericana, Buenos Aires 1971, 27-32; wiederabgedruckt in: E. Dussel 1973c, 85-89.

politischen Herausforderungen des lateinamerikanischen Kontinents hin aus. Nicht die hermeneutische Aneignung kultureller Traditionen, sondern das Elend der Armen und die Brutalität der (neo-)kolonialen Herrschaft über die Völker der Dritten Welt werden zur alles bestimmenden „Sache“ des Denkens. „Nicht das Symbol ist es, das uns zu denken gibt, wie Ricoeur sagen würde...; es ist die Praxis der Befreiung, das Blut unseres Volkes..., das Klarheit verlangt.“²⁸ Dabei stößt die Befreiungsethik zunächst auf das denkwürdige Faktum, daß der epochale Skandal des europäischen Kolonialismus in der neuzeitlichen Philosophie kaum Gegenstand moralischer Kritik gewesen ist.

Die Eroberung Lateinamerikas, die Versklavung und Kolonisation Afrikas... [dieser] gewaltige dialektisch-ontologische Prozeß der menschlichen Geschichte blieb völlig unentdeckt durch die Ideologie der Ideologien... durch die moderne, gegenwärtige Philosophie.²⁹

Zur moralischen Blindheit gegenüber der Ausbeutung der Völker der Dritten Welt kommt der Mangel an Schuldbewußtsein, d.h. das Phänomen, daß ein Mensch kein

Schuldbewußtsein hat, wenn er im Krieg den anderen Menschen tötet, den Feind, sei es der Krieg der freien Griechen um ihr Vaterland gegen die Barbaren, sei es der moderne Krieg, in dem ein Nazi einen Juden tötet, oder wenn im kapitalistischen 'Wettbewerb' ein Bürger größeren Gewinn erzielt, indem er in Verhandlungen seinen Gegner auf dem Markt besiegt oder den Tod anderer Menschen in der Waffenindustrie verkauft. Vorher noch beherrschten die Konquistadoren den Indio; sie verkauften die afrikanischen Neger als 'Instrumente' (Sklaven), und der *gentleman* besetzte Asien. Welcher Typ von Ontologie rechtfertigt diese Morde des Heroen? Welcher Typ von Logik lenkt die Argumentation solcher Ungerechtigkeiten?³⁰

Die Blindheit des abendländischen und weithin auch des lateinamerikanischen Denkens gegenüber den Kämpfen der verarmten Massen des Südens wird zum Ausgangspunkt für eine neue Reflexion auf die „ontologischen“ Prämissen der praktischen Philosophie, in der zuletzt auch die Kategorien der Heideggerschen Fundamentalonto-

²⁸ E. Dussel 1980, 115.

²⁹ E. Dussel 1989b, 67.

³⁰ E. Dussel 1973bII, 13f.

logie fraglich werden. Unter dem Einfluß von Lévinas mutiert die „ontologische“ Ethik plötzlich zum Synonym für totalitäre Denkformen, der Dussel nun die „Ana-dialektik der Befreiungsethik“ gegenüberstellt, die nicht mehr vom „Horizont“ des Seins, sondern vom unterbrechenden Wort des/der Anderen, letztlich der Armen ausgeht.

Im Licht der neuen Grundlegung einer philosophischen Ethik, die Dussel in den ersten beiden Bänden von „Para una ética de la liberación latinoamericana“ (1973) systematisch entfaltet, werden in rascher Folge verschiedene anthropologische Bereiche, nämlich Erotik, Pädagogik, Politik und Religion, analysiert.³¹ Damit hat Dussel in der fünfbandigen Ethik die Konzeption einer „Ethik der Befreiung“ in wenigen Jahren formell noch zu Ende gebracht. Allerdings haben sich in der Schlußphase zunehmend Zweifel am ursprünglichen Entwurf der Befreiungsethik gemeldet. Dazu kamen biographisch bedingte Turbulenzen. Im März 1975 wird Dussel im Rahmen einer politisch motivierten Säuberungswelle von der Universität Mendoza entlassen; der politische Druck führt schließlich zur Emigration nach Mexiko, wo Dussel bis heute lebt.

Im mexikanischen Exil wird Dussel der spezifische Kontext der Befreiungsethik bewußt, vor allem der Einfluß des Peronismus und die starke Präsenz der Heideggerschen Phänomenologie. Die erste Konzeption der Befreiungsethik war, wie Dussel rückblickend festhält, im Grunde „ein abgeschlossenes Werk... ich wußte, daß das Werk in einem anderem soziopolitischen und kulturellen Kontext nicht fortgesetzt werden kann.“³² In Mexiko beginnt Dussel mit einer

³¹ Vgl. dazu Band III: De la erótica a la pedagógica - verfaßt zwischen 1972-74, publiziert 1977; Bd. IV: La política latinoamericana - begonnen 1973 in Argentinien, fertiggestellt für die Publikation in Mexiko; Bd. V: Arqueología latinoamericana. Una filosofía de la religión antifetichista, begonnen 1975 in Argentinien, für die Publikation erweitert in Mexiko.

³² E. Dussel 1987b, 9. Die politische Ethik (Bd. IV), die bereits 1973 in Vorlesungen vorgetragen worden war, konnte daher aus inhaltlichen Gründen nicht mehr vollendet werden. In §64 bricht der in Argentinien verfaßte Text abrupt ab (vgl. E. Dussel 1979, 92). Der Schlußteil, der 1978 in Mexiko verfaßt worden ist, bietet nur eine äußerliche Fertigstellung. Dussel hält dazu rückblickend fest, daß die politische Ethik weniger an den äußeren Umständen als an sachlichen Gründen, nämlich der Nähe zu einem „bestimmten Populismus“, gescheitert ist; daher sei „es notwendig, zahlreiche Voraussetzungen des IV. Bandes neu aufzuwerfen“ (ebd. 17). Die Niederschrift des fünften Bandes, der Religionsphilosophie, beginnt Dussel am Tag nach seiner Entlas-

weitausholenden Kommentarbeit zu Marx³³, in der es von Anfang an nicht bloß um eine Marxexegese, sondern zugleich um eine inhaltliche Neuorientierung der Befreiungsethik selbst geht. Ende der 80er Jahre setzt im Rahmen eines mehrjährigen Dialogprogramms Dussels intensive Auseinandersetzung mit der Diskursethik ein. All diese Studien sollen neben Analysen zum Kommunitarismus und zum postmodernen Denken in eine umfassende Neuformulierung der Befreiungsethik münden, an der Dussel derzeit arbeitet.³⁴ Dussel ist daher selbst noch auf dem Weg zu einer Ethik der Befreiung, die bisher Fragment geblieben ist. Da jedoch die „neue“ Befreiungsethik erst im Entstehen ist, beziehen sich die folgenden Interpretationen noch auf die frühe, vor allem an Lévinas orientierte Konzeption und auf die Marxkommentare.

4.2. Zur „Methode“

Im Übergang von einer primär an Heidegger und Ricoeur orientierten „ontologischen Ethik“ zur Konzeption der Befreiungsethik dringen neue theoretische Instrumentarien in Dussels Denken ein, die zunächst in völlig konträre Richtungen weisen: einerseits wird Dussel, wie er selbst bekennt, von Lévinas „aus dem ontologischen Schlummer erweckt“³⁵; andererseits wendet sich Dussel Anfang der 70er Jahre der Hegelschen Dialektik zu. Die Arbeit „La dialéctica

sung aus der Universität in Mendoza - „ich wollte einige Monate bleiben, um das Kapitel X [die Religionsphilosophie] und die allgemeinen Schlußfolgerungen abzuschließen. Ich arbeitete gegen die Uhr“ (E. Dussel 1987b, 9). Auch dieses Werk wird erst in Mexiko fertiggestellt und mit einigen Vortragstexten im Anhang erweitert (vgl. E. Dussel 1980, 7; §§67-71 stammen aus der Zeit in Argentinien, §§72-73 werden bereits im mexikanischen Exil verfaßt).

³³ Vgl. dazu E. Dussel 1984a; ders. 1985a; ders. 1988c; ders. 1990a; ders. 1993c.

³⁴ Bereits am Ende des V. Bandes der Befreiungsethik kündigt Dussel „eine *Neue Ethik der Befreiung*“ an, die „das bisher Erreichte auf der Ebene des ökonomischen Realismus neu einsetzen wird... Die Arbeit ist noch nicht beendet. Wir haben kaum angefangen...“ E. Dussel 1980, 97. In der gegenwärtigen Neuformulierung, in der Dussel erstmals an einem systematischen Gesamtentwurf einer „Philosophie der Befreiung“ arbeitet, tauchen, wie ich mich durch einen Einblick in die bereits vorliegenden Manuskripte überzeugen konnte, neue Theoreme auf, die jedoch in den folgenden Interpretationen noch nicht berücksichtigt werden können.

³⁵ E. Dussel 1983a, 13.

hegeliana“ (Mendoza 1972) war zwar methodologisch zunächst noch dem Projekt der „De-struktion“ der Geschichte der Ethik verpflichtet, wurde jedoch kurze Zeit später in das Methodenwerk der Befreiungsethik integriert. Doch welche Motive führen Dussel in dieser Phase überhaupt zu Hegel? Im Vorwort von „Método para una filosofía de la liberación“ (1974) werden dafür zwei Gründe genannt:

Warum ein Buch über die Dialektik in unserem leidenden Amerika schreiben?... Es ist notwendig, begrifflich und auf lateinamerikanische Art eine bestimmte Vision zu reformulieren, die von der fließenden Totalität her gedacht wird, die uns umgibt: um die 'Totalität' und die 'Ander(s)heit, in der wir leben, zu denken, bedarf es einer Methode und damit ist schon die Frage der Dialektik aufgeworfen.³⁶

Dussel sucht also in der Auseinandersetzung mit Hegel einen Anhaltspunkt für die Methode der Befreiungsethik. Darüber hinaus wird Hegel als Theoretiker der europäischen Moderne für Dussel bedeutsam, insofern der neuzeitliche Expansionismus Europas im Hegelschen System philosophisch greifbar wird. Die Moderne, die Lateinamerika zum alles bestimmenden Schicksal geworden ist, findet, wie Dussel programmatisch festhält, in Hegel ihre „systematische Kulmination“³⁷.

„Dialektik“ und „Methode“ sind für Dussel zunächst austauschbare Begriffe. Denn „Methode“ bezeichnet nicht ein äußerliches Instrumentarium des Denkens, das technisch angewendet werden könnte, sondern den Denk-„Weg“, der sich jeweils aus der „Sache“ des Denkens selbst ergibt.³⁸ Die „Sache“ des Denkens ist, soweit bleibt Dussel zunächst Heidegger noch treu, das Sein. „Dialektik“ beschreibt daher den Weg des Denkens des Seins. Wenn jedoch Sache und Methode einander bedingen, verändert sich mit einer neuen Erfahrung des Seins unumgänglich auch die Methode des Denkens. Daher gibt es, wie Dussel betont, „so viele Dialektiken“, „als es ursprüngliche Bedeutungen von Sein gibt. Unterschiedlich sind die Dialektiken, weil die Epochen, in denen sie in der

³⁶ E. Dussel 1974a, 13.14.

³⁷ Vgl. ebd., 17.

³⁸ Darin ist Dussel weiterhin Heidegger verpflichtet; vgl. M. Heidegger 1979, 27: „Je echter ein Methodenbegriff sich auswirkt und je umfassender er den grundsätzlichen Duktus einer Wissenschaft bestimmt, umso ursprünglicher ist er in der Auseinandersetzung mit den Sachen selbst verwurzelt, um so weiter entfernt er sich von dem, was wir einen technischen Handgriff nennen“.

Geschichte des Denkens formuliert worden sind, verschieden sind.“³⁹ Dennoch stehen die unterschiedlichen Denkwege, wie sie in der Geschichte der Philosophie zur Sprache kommen, nicht einfach inkommensurabel nebeneinander. Zumindest Ausgangs- und Zielpunkt des Denkens lassen sich allgemein bestimmen. Denn

alle Dialektiken gehen von einem *factum* aus (einer *Tatsache*), von einer Grenze *ex quo* oder von einem Ausgangspunkt. Von diesem *Faktum* wird die Dialektik in die eine oder andere Richtung ausgehen, gemäß dem Sinn von Sein (der Sinn wird die Richtung bestimmen) und daher wird der Zielpunkt, das *Wohin* (*ad quem*) der dialektischen Bewegung sehr unterschiedlich sein. In allen Fällen, darauf ausdrücklich hinzuweisen ist uns wichtig, ist der Ausgangspunkt derselbe: bei einigen heißt er ‘natürliches Bewußtsein’ (z.B. Hegel oder Husserl...; bei anderen ‘überlieferte Meinung’ (*tá éndoxa* bei Aristoteles) oder die bloße ‘Meinung’ (platonische *doxa*); zuletzt das ‘existenzielle Verstehen’ (die ontische oder *existenzielle* [orig. Dt.] Ebene Heideggers), um nur einige Beispiele zu nennen.⁴⁰

Ausgangspunkt der Dialektik und damit des philosophischen Denkens überhaupt ist die Alltäglichkeit, das faktisch gelebte Ethos mit ihren symbolischen und reflexiven Deutungsstrukturen. Die Dialektik entspringt einem Bruch mit der Alltäglichkeit, einer radikalen Fraglichkeit, die sich in einer fortschreitenden Explikation der Horizonte der alltäglichen Existenz bis hin zum äußersten Horizont des Seins vollzieht. Im Licht der philosophisch artikulierten, jedoch alltäglich zumeist verdeckten Seinserfahrung kann somit die alltägliche Existenz kritisch angeeignet werden. Die Dialektik beschreibt daher einen Denkweg, „der sich ausgehend von der Alltäglichkeit auf den Grund hin öffnet: das Sein“⁴¹, und in einer rücklaufenden Bewegung die „Einsetzung des Alltäglichen in ein einbegreifendes Ganzes“⁴² ermöglicht. Anders gewendet: Dialektik ist die Bewegung „von den [alltäglich verstandenen] Seienden zum Grund und vom Grund zu den Seienden.“⁴³ Insofern die Dialektik jeweils eine bestimmte *Seinserfahrung* zur Sprache bringt, fungiert sie als Methode der

³⁹ E. Dussel 1974a, 15.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd., 30.

⁴² Ebd., 202.

⁴³ Ebd., 182.

„Ontologie“: „das Ontologische bezeichnet einen Horizont oder eine Ebene, die das Seiende einbegreift, umfaßt. Das Dialektische ist eine Bewegung, die den eingesetzten Horizont durchquert (diá-).“⁴⁴

In diesem weiten Sinn fällt die Dialektik mit dem philosophischen Denken selbst zusammen. Daher kann Dussel jede Philosophie, auch wenn sie wie z.B. Heidegger den Begriff der Dialektik vermeidet, als dialektisches Denken fassen und auf ihren besonderen Denkweg hin befragen. Doch auch Philosophien, die ihre Methode wie Platon oder Hegel explizit als Dialektik vorstellen, erscheinen in diesem Horizont bloß als spezielle, geschichtlich bedingte Denkwege des dialektischen Grundvollzugs der Philosophie. Darin liegt nicht zuletzt die ursprüngliche, „de-struktorische“ Intention von Dussels Hegelinterpretation.

Mit dem weiten Begriff der Dialektik hat sich Dussel zugleich die Methode des eigenen Denkwegs, die der hermeneutischen Erschließung kultureller Traditionen im Licht ihres jeweiligen Seinsverständnisses, bewußt gemacht. Umso mehr überrascht es nun, daß in der Befreiungsethik die „dialektische Ontologie“ plötzlich als totalitäre Denkform gefaßt wird und zur Negativfolie für das Denken des/der Anderen absinkt. Welche Motive führen also Dussel zur Kritik an dem ohnehin bereits hermeneutisch aufgeweichten Begriff der „Dialektik“?

Zur Beantwortung dieser Frage muß nochmals ein Blick auf die frühen Arbeiten der 60er Jahren geworfen werden, in denen die dualistische, tendenziell leibfeindliche Anthropologie der Griechen und ihrem Ideal der „einsamen Schau des Göttlichen“ der ganzheitlichen, interpersonal orientierten Sicht des Menschen in semitischen Kulturen kontrastreich gegenübergestellt wird. In der Zwischenphase von 1968-1970 versucht Dussel in den Spuren von Heidegger anthropologische Entwürfe von ihren jeweils leitenden Seinsverständnissen her zu bestimmen. Daher erscheint nun die dualistische, latent weltfremde Anthropologie des griechischen Denkens als Konsequenz der fraglosen Orientierung an einem aeternisierten Seinsbegriff. Auf der anderen Seite wird die ganzheitliche, solidarische Lebensformen stützende Anthropologie semitischer, insbesondere jüdisch-christlicher Traditionen aus der religiösen Erfahrung eines „freien Gottes“ erklärbar, in dem die „statische Notwendigkeit“ („ananké“) des griechischen Seinsbegriffs überwunden ist. Im Zuge der Methoden-

⁴⁴ Ebd., 159.

reflexion Anfang der 70er Jahre wird nun Dussel endgültig die fundamentale Abhängigkeit philosophischer Denkwege von den jeweils zugrundeliegenden Seinserfahrungen bewußt. Zugleich tritt unter dem Einfluß von Lévinas der Gegensatz zwischen semitisch-jüdischem und griechischem Denken noch schärfer hervor als in den frühen Arbeiten der 60er Jahre. Dadurch erscheint nun auch die Heideggersche Daseinsanalytik plötzlich im Bann des griechisch-abendländischen Logos, so daß die Fundamentalontologie als Interpretationsrahmen für epochal und/oder kulturell unterschiedliche Seinserfahrungen fraglich wird. Um die semitische Erfahrung des Seins qua Freiheit adäquat durchdenken zu können, muß daher nach einer neuen „Methode“ bzw. „Dialektik“ gesucht werden, die Dussel „Analektik“ bzw. auch „Anadialektik“ nennt. Aus diesem Grund kommt es innerhalb der Befreiungsethik zu einer Differenzierung des Begriffs der „Dialektik“: Einerseits meint Dialektik die philosophische Methode im allgemeinen als Weg von der Alltäglichkeit zum Sein. Andererseits ordnet Dussel in der Befreiungsethik den Begriff der Dialektik einer *bestimmten* Seinserfahrung zu, nämlich dem griechischen Denken und seiner subjektphilosophischen Transformation in der Philosophie der Moderne. In *dieser* eingeschränkten Bedeutung wird nun die „ontologische Dialektik“ zum Gegenpol der befreiungsethischen Konzeption einer „analektischen Meta-physik“, in der die Erfahrung des Seins qua Freiheit expliziert wird.

In der „Zwischenphase“ von 1968-1970 hatte Dussel unterschiedliche Seinserfahrungen noch problemlos einer „Logik“ zugeordnet, nämlich der Logik des „Grundes“ im Sinne eines letzten *Horizonts*, in dessen Licht sich eine Kultur in ihrer Totalität durchsichtig wird. Das Verständnis des Seins als „Grund“, in dem Differenzen bloß als Momente einer vorgängigen Identität erscheinen, versagt nun im Durchdenken der semitischen Freiheitserfahrung. Die von Lévinas emphatisch andeutete Exteriorität des/der Anderen erzwingt ein neues Verständnis von Sein im Sinn einer „schöpferischen Freiheit“ und damit auch eine andere „Logik“, die nicht mehr in der Dialektik von Identität und Differenz aufgeht.

Da Dussel mit Lévinas die Begriffe „Ontologie“ und „Dialektik“ terminologisch fast ausschließlich auf das griechisch-moderne Seinsverständnis bezieht und die „Analektik“ emphatisch im Sinne einer „Ethik als erster Philosophie“ vorstellt, ist der Eindruck entstanden, als ob die *philosophische Disziplin* der „Ontologie“ von der prak-

tischen Philosophie abgelöst werden sollte. De facto stellt Dussel jedoch zwei *Seinserfahrungen*, die terminologisch in Anlehnung an Lévinas relativ willkürlich durch die Begriffe „dialektische Ontologie“ bzw. „ana-lektische Meta-physik“ voneinander unterschieden werden, einander kritisch gegenüber.⁴⁵ Da den unterschiedlichen *Seinserfahrungen* jeweils verschiedene anthropologische Vorverständnisse und damit auch *unterschiedliche Begriffe von Moralität* korrespondieren, erläutert Dussel die moralischen und anthropologischen Grundkategorien der Befreiungsethik (gut/böse; Tugend; Erotik, Politik, Ökonomie usw.) jeweils aus einer „ontologisch-dialektischen“ und einer „meta-physisch-anaelektischen“ Perspektive, d.h. im Licht der Logik von „Identität und Differenz“ und der Logik der Ander(s)heit. Zur Veranschaulichung der Methodologie der Befreiungsethik mag folgende Skizze dienen:

Dialektik als
Explication des kulturell je schon
ausgelegten Seins

Seinserfahrung:	griechisch/modern	semitisch
Logik:	Dialektik	Analektik
Ontologie:	„Ontologie“	„Meta-physik“
	Sein als Grund	Sein als Freiheit
Ethik:	„ontologische“ Ethik	„meta-physische“ Ethik
Konkrete Ebenen/		
Anthropologie:	Erotik	Erotik
	Pädagogik	Pädagogik
	Politik	Politik
	Ökonomie	Ökonomie
	Religion	Religion

⁴⁵ Die Einheit von „Logik“ und „Ontologie“ erinnert nicht zufällig an Hegel. Dussel entlarvt zwar den Anspruch des Hegelschen Systems als Rationalisierung der erobernden Vernunft der europäischen Moderne; zugleich hat sich jedoch Dussel dem ehrgeizigen Projekt verschrieben, der Hegelschen Logik eine Seinslogik gegenüberzustellen, in der die semitisch-jüdische *Seinserfahrung* auf den Begriff gebracht wird. Dieses Vorhaben, das unter dem Stichwort der „Anadialektik“ in der Befreiungsethik immer wieder angesprochen wird und auch in den Marxkommentaren (vgl. dazu E. Dussel 1990a, Kap. 9) weiter verfolgt wird, ist allerdings bisher Fragment geblieben.

Im Licht der skizzierten Methodologie wird nun der genauere Sinn der bereits zitierten Problemstellung der Befreiungsethik verständlich, in der Dussel angesichts der moralischen Blindheit gegenüber dem epochalen Skandal des (Neo-)Kolonialismus und der Pauperisierung der Völker des Südens die Frage stellt: „Welcher *Typ von Ontologie* rechtfertigt diese Morde des Heroen? Welcher *Typ von Logik* lenkt die Argumentation solcher Ungerechtigkeiten?“⁴⁶ Die ontologischen Vorverständnisse und die „Logik“ depersonalisierender Herrschaft des Menschen über den Menschen diskutiert Dussel im Rahmen der „dialektischen Ontologie“. Doch die Geschichte Lateinamerikas war nicht nur eine Geschichte von Unterdrückung und Ausbeutung, sondern auch eine Geschichte ununterbrochenen Widerstandes, der „permanenten Rebellion“⁴⁷, die eine lange Liste prophetischer Gestalten⁴⁸ hervorgebracht hat, die ihren Einsatz für mehr Gerechtigkeit nicht selten mit dem Tod bezahlt haben. Da die sozialrevolutionären Bewegungen in Lateinamerika zumeist von jüdisch-christlichen Traditionen inspiriert sind, versucht Dussel die ontologischen Prämissen einer Praxis radikaler Solidarität im Rückgriff auf das semitische Denken, insbesondere auf den jüdischen Prophetismus, philosophisch zu rekonstruieren.

Auf der Basis der entwicklungsgeschichtlichen Rekonstruktion der Dusselschen Methodologie kann nun die eingangs gestellte Frage, ob die Befreiungsethik einem bestimmten moralphilosophischen Paradigma zuzuordnen ist, auf einer sachlichen Grundlage verhandelt werden. Wie gezeigt worden ist, hat Dussel unter dem Titel einer „*ética ontológica*“ zunächst eine fundamental-ontologisch aktualisierte Version der aristotelischen Telos-Ethik entwickelt. Wenige Jahre später weist Dussel jedoch die „ontologische Ethik“⁴⁹ im Anschluß an Lévinas der totalitären Dialektik des griechisch-modernen Seinsverständnisses zu. Doch welchem Paradigma folgt nun die analektische Befreiungsethik selbst? Wie in den folgenden Interpretationen gezeigt werden soll, bezieht sich die Überwindung der „ontologischen Ethik“ nicht auf das Paradigma der Telos-Ethik, sondern bloß auf dessen antik-

⁴⁶ E. Dussel 1973bII, 13f. (Hvh. H.Sch.).

⁴⁷ Vgl. dazu F. Mires 1988; das Volk der Guarani organisierte allein zwischen 1537 und 1616 25 (!) Revolten, vgl. dazu B. Meliá 1992, 69.

⁴⁸ Vgl. z.B. E. Dussel 1980, 112ff.

⁴⁹ Vgl. dazu E. Dussel 1973bII, § 36.

griechische bzw. modern-subjektphilosophische Auslegung, der im Rahmen der Befreiungsethik eine Deutung der jüdisch-christlichen Seinserfahrung entgegengestellt wird. Dies bedeutet, daß die *Befreiungsethik die ethischen Intuitionen des semitischen Denkens, insbesondere des jüdischen Prophetismus, im Rahmen der aristotelischen Telos-Ethik expliziert*. Materialethisch gesehen präsentiert sich daher die Befreiungsethik als Alternative zu Aristoteles, insofern die befreiungsethische Auslegung der „phronesis“ sich nicht mehr an einer aristokratischen Polis-Ethik, sondern an der prophetischen Parteinahme für die Armen orientiert. Da darin die Achtung der Würde *aller* Menschen Maß moralischer Praxis ist, steht Dussels Ethik zugleich in einer sachlichen Nähe zu Kant. *Die Befreiungsethik expliziert daher einen ethischen Universalismus im Rahmen einer transformierten Telos-Ethik.*

Das Projekt einer philosophischen Rekonstruktion der prophetischen Option für die Armen bleibt nun allerdings nicht ohne Auswirkungen auf das Selbstverständnis von Philosophie. Die Philosophie der Befreiung ist nicht bloß eine Theorie „über“ parteiliche Solidarität, sondern zugleich ein Denken, das sich selbst in den Dienst der Befreiung der Armen stellt und aus der solidarischen Praxis heraus den philosophischen Diskurs inhaltlich orientiert. Darin sah Dussel zunächst auch die entscheidende Pointe der Überwindung der hermeneutischen und fundamentalontologischen Arbeiten bis 1970, in der nicht zuletzt auch die Antwort auf die von Salazar Bondy aufgewiesene Herausforderung der schuldhaften Verstrickung des lateinamerikanischen Denkens an der Entfremdung der Völker dieses Kontinents angelegt war.⁵⁰

⁵⁰ Die Befreiungsethik versteht sich daher nicht bloß als Interpretation kultureller Traditionen, sondern zugleich als Instrument der prophetischen Anklage realer Herrschaftsstrukturen aus dem Blickwinkel der Armen. Allerdings finden postmoderne Zweifel am „universellen Intellektuellen“ in Dussels Ethik genügend Angriffsflächen. In manchen Schriften - vor allem in E. Dussel 1989a - überdeckt die hypertrophe Geste prophetischer Rede zuweilen die philosophische Substanz der Befreiungsethik. Vgl. dazu auch die Kritik von Ch. Ober 1992, 352ff.

4.3. Die zweifache Bedeutung moralischer Grundkategorien

a. Vom „ontologischen“ zum „meta-physischen“ Verständnis des Ethischen

Die nähere Bedeutung der „ontologischen“ Ethik expliziert Dussel im Ausgang von der aristotelischen Telos-Ethik, in der das Gute als Ergreifen der authentischen Möglichkeiten des Menschseins bestimmt wird. Die befreiungsethische Kritik bezieht sich nun keineswegs auf das Paradigma der griechischen Telos-Ethik, sondern auf die ihr zugrundeliegende Ontologie, in der das „*érgon*“ des Menschen gemäß dem Schema von „Potenz und Akt“ als *selbsttätige Verwirklichung* je meiner/unserer *Seinsmöglichkeiten* erscheint. In diesem Sinn zielt bereits die sokratische Ethik der Selbstsorge auf eine Evokation potentiell je schon vorhandener, jedoch lebensgeschichtlich verschütteter *Seinsmöglichkeiten*; dieses „ontologische“ Modell einer Telos-Ethik prägt - so Dussel - maßgeblich die Geschichte der Ethik innerhalb der europäischen Philosophie und ist noch in Heideggers Begriff der „*Eigentlichkeit*“ präsent:

Die Ontologie der Totalität beschreibt das Gute auf folgende Weise: 'Die *perfectio* [Hvh.v.E.Dussel] des Menschen, das Werden zu dem, was er in seinem Freisein für seine eigensten Möglichkeiten (dem Entwurf) sein kann, ist eine 'Leistung' (Leistung=*érgon*) der 'Sorge'.' Diese Formulierung [Heideggers] resümiert treffend, was das Gute für die Griechen als *télos* oder *eudaimonía* war, für die mittelalterlichen Philosophen als *finis* (doppeldeutig etwas und jemand), die Glückseligkeit und die Tugend, die bei Kant im höchsten Gut zusammenfallen, das *Resultat* als Absolutes bei Hegel etc. Das Seinkönnen ist der Horizont selbst der Totalität als Zukunft in der Zeitlichkeit; seine Realisation ist das Ziel (oder der Anfang des neuen Kreislaufs 'des Selben'), das Gute.⁵¹

Dussel ordnet hier äußerst unterschiedliche Auslegungen einer Telos-Ethik - Aristoteles, Thomas, Kant - der „Ontologie der Totalität“ zu. Dies ist insofern überraschend, als in „*Para una de-STRUCCIÓN...*“ Thomas und Kant noch als Alternativen zum tragischen Ethos der Griechen vorgestellt werden. Sowohl in der thomanischen Seinsethik als auch in der Kantschen Pflichtethik wird unter dem Einfluß des

⁵¹ E. Dussel 1973bII, 34f.; zum Heidegger-Zitat vgl. M. Heidegger 1979, 199.

Christentums – so Dussels These im Rahmen der „ontologischen Ethik“ um 1970 – die moralische Existenzform gegenüber der einsamen Schau des Göttlichen deutlich aufgewertet. Aus welchen Gründen geraten nun Thomas und Kant plötzlich in das Schußfeld der befreiungsethischen Kritik an der überlieferten Telos-Ethik?

In „Para una de-strucción...“ interpretiert Dussel die Thomanische Transformation der aristotelischen Eudaimonia-Lehre noch im Rahmen der Heideggerschen Fundamentalontologie. Im Gesetz (lex) artikuliert sich der Anspruch des dem Menschen von Gott zukommenden Seins. Der Sinn der naturrechtlichen Forderung „Tue das Gute und meide das Böse!“ kann daher – so Dussel – in folgende Formel übersetzt werden: „Verwirkliche das, was du als dein authentisches Seinkönnen begreifst und Sorge dich darum; meide dagegen seine Vernichtung.“⁵² Die Thomanische Innovation gegenüber dem griechischen Ethos ist allerdings in der naturrechtlichen Formel noch verborgen; denn das Spezifikum der christlichen Transformation der Telos-Ethik enthüllt sich erst im Blick auf das mittelalterliche Seinsverständnis. Nach Thomas ist das letzte Ziel des Menschen der christliche Gott, der sich im Unterschied zum Aristotelischen Nous dem Menschen in Barmherzigkeit und Liebe zuwendet. Die christliche Existenzform findet daher nicht in der „solitaria bonitas“, sondern im Dienst am Nächsten bzw. im „Reich Gottes“ ihre Vollendung. Im Kontext des christlichen Glaubens „erreicht der Mensch die Vollkommenheit allein in einem gemeinsamen Projekt (Gemeinwohl) und nicht bloß in der theoretischen Kontemplation.“⁵³ Die Thomanische Ethik steht daher – so Dussel – trotz mancher Ambivalenzen⁵⁴

in der Tradition der Propheten Israels, die sich für die Geschichte opfern... Dieses Ethos einer radikalen Solidarität ist eine absolute Innovation. Sowohl der Sinn von Sein... wie der

⁵² Ebd., 69; der entsprechende Text bei Thomas, Sth II, q.94,a.2,c lautet: „Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum, et malum vitandum. Et super hoc fundatur omnia alia praecepta legis naturae.“

⁵³ E. Dussel 1973bI, 73.

⁵⁴ Da Thomas eine Synthese zwischen christlichem und antikem Denken sucht, wird nach Dussel die Priorität der Liebe immer wieder durch die griechische Theoria relativiert, vgl. dazu ebd., Anm. 93.

ethisch-ontologische Sinn des Gemeinwohls werden in den kommenden Jahrhunderten vergessen sein.⁵⁵

Allerdings ist, wie Dussel selbst belegt, das Ethos einer radikalen Solidarität in der neuzeitlichen Philosophie nicht vollständig „vergessen“. So bleibt vor allem bei Leibniz und Kant die jüdisch-christliche Idee vom Reich Gottes präsent.⁵⁶ Da Kant den äußersten Verstehenshorizont menschlichen Handelns mit der Idee eines „Reichs der Zwecke“ umschreibt, kommt der moralischen Praxis unumgänglich ein Vorrang gegenüber der theoretischen Vernunft zu; daher wirkt – so Dussel – in der Kantschen Vernunftethik das prophetische Ethos radikaler Solidarität nach.

Obwohl Dussel wenige Jahre später in „Para una ética de la liberación latinoamericana“ den Thomanischen „finis ultimus“ und Kants Begriff des „höchsten Gutes“ in eine Reihe mit der Aristotelischen Eudaimonia stellt und damit der „Ontologie der Totalität“ zurechnet, wird die hier nur angedeutete Wertung zwischen griechischer Ethik und Thomas bzw. Kant keineswegs wieder zurückgenommen. Die Befreiungsethik zielt vielmehr ganz im Sinn von „Para una de-strucción...“ auf die Freilegung eines Ethos radikaler Solidarität als *perfectio* menschlichen Lebens. Die befreiungsethische Kritik an Thomas und Kant betrifft daher weder das *Paradigma* der Telos-Ethik noch die Auslegung des Telos durch die Reich-Gottes-Idee, sondern die darin eingelagerte *Deutung menschlicher Interpersonalität*. Thomas und Kant legen – so Dussels Einwand im Rahmen der Befreiungsethik – trotz der kommunitären Explikation der „eudaimonia“ die Ander(s)heit menschlicher Freiheit nicht radikal genug aus, insofern die Sozialität des Menschen aus dem Gattungswesen bzw. einer apriorischen Idee, dem Reich der Zwecke, begründet wird. Auf diesem Wege kommt der/die Einzelne jeweils nur als Moment einer vorgängigen Totalität in den Blick. Daher bleiben Thomas und Kant noch im Schatten der Logik von Identität und Differenz. Das „Werk“ (*enérgeia* oder Aktualität als *érgon*) ist ein internes Moment im Ganzen, Negation der Differenz oder Pluralität und ewige Rückkehr zur Einheit.⁵⁷ Die schöpferische Freiheit des/der Anderen bleibt letztlich in eine vorgängige soziale

⁵⁵ Ebd., 73; Dussel zitiert hier Jes 53, 11-12 und Mk 10,45 – die prophetische Existenz erfüllt sich in der Hingabe des eigenen Lebens für die Anderen.

⁵⁶ Vgl. ebd., 113-118.

⁵⁷ E. Dussel 1973bII, 35.

Totalität eingegeben, sei es die Polis oder das Reich der Zwecke. Der entscheidende Schritt von der „ontologischen Ethik“ in „Para una destrucción“ zur „Ethik der Befreiung“ liegt daher *nicht* im Übergang von einem tendenziell weltflüchtigen zu einem solidarischen Ethos, sondern in einer neuen, durch Lévinas inspirierten Deutung menschlicher Interpersonalität, die von der Erfahrung der Exteriorität, der uneinholbaren Freiheit des/der Anderen ausgeht.

Die Lévinas'sche Auslegung der Begegnung von Angesicht-zu-Angesicht eröffnet einen Zugang zum Sein des/der Anderen, in dem auch die von Thomas und Kant bereits anvisierte sozialontologische Bestimmung menschlichen Daseins noch einmal radikalisiert wird. In der Erfahrung des Von-Angesicht-zu-Angesicht ist eine andere *Seinsstellung* („otra posición del ser“⁵⁸) leitend, in der nicht mehr das Seiende auf einen vorgängigen Grund bzw. - in der optischen Metaphorik des Erkennens - das Gesehene auf einen letzten Horizont hin transzendiert wird; denn das Antlitz bietet dem theoretischen Erkennen eine unüberschreitbare Grenze⁵⁹:

Bis zum Antlitz des Anderen reicht das Licht, der Blick, die Welt, die Ordnung des Verstehens (das, was ich fasse oder *begreife* im Zirkel der Welt). Jenseits des gesehenen Antlitzes, im 'Von-Angesicht-zu-Angesicht', so ahnt man, öffnet sich eine meta-physische (*metá*: jenseits; *physis*: Ordnung des identischen Seins für das Denken der Totalität) oder ethische Exteriorität.⁶⁰

Die Interpellation des/der Anderen unterbricht daher das Streben nach Verwirklichung eigenster Seinsmöglichkeiten. Mehr noch: Die Freiheit des/der Anderen bricht den *conatus essendi* des identischen Seins, der „*physis*“⁶¹; phänomenal erscheint das Sein des/der Anderen zunächst als „Nichts“, als abgründige Entzogenheit, in der

⁵⁸ E. Dussel 1973bI, 124.

⁵⁹ Das Antlitz als „Grenze“, vor der sich das Geheimnis der Person des/der Anderen verbirgt und zugleich offenbart, ist nach Dussel etymologisch angedeutet in der Grundbedeutung von „*enópia*“ (griech.), mit dem in der Septuaginta das Hebräische „*paním el paním*“ (von Angesicht zu Angesicht) übersetzt wird; denn „*enopia*“ bedeutet Front, die Vorderseite eines Hauses bzw. die inneren Wände der Vorhalle; vgl. dazu ebd., 121.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Der Begriff der „*Physis*“ meint hier das alles umfassende Sein, das das Seiende aus sich hervorbringt und wieder in sich aufnimmt; über den Aristotelischen Kontext hinaus wird „*Physis*“ daher bei Dussel zum Synonym für die Identität des Seins, wie z.B. im Begriff der *Meta-physis*.

sich das Licht der verstehenden Vernunft verliert. Daher ist das „Nichts“ - die Freiheit des/der Anderen - in einem präzisen Sinn bedeutungs-los, d.h. es entzieht sich der Bewandnissganzheit, in der die Dinge jeweils ihren Sinn empfangen. Zugleich ist der/die Andere jedoch Quelle von Bedeutung, insofern er/sie das Ich anspricht und darin sich selbst mitteilt. Das Nichts, in dem das freie Sein des/der Anderen zur Erfahrung kommt, sprengt daher das ontologische Modell von „dynamis“ und „energeia“; denn mit dem Einbruch des Seins des/der Anderen tritt in meine/unsere Welt eine Seinsfülle ein, der wir zwar Raum geben können, deren Ursprung jedoch außerhalb unserer Seinsmöglichkeiten liegt. In der Begegnung von Angesicht zu Angesicht ereignet sich *nicht bloß die Aktualisierung einer vorgängigen Potenz, sondern die Zeugung bzw. Schöpfung eines neuen Seins*:

Von der Freiheit des Anderen her bricht in meine Welt das Neue ein, die Neuheit, nicht das, was durch die potentia meiner Totalität möglich ist. Vom Nichts meiner Welt (der Andere als unbegreifliche Freiheit) wird etwas in meiner Welt geschaffen, und zwar durch den Anderen, unerwartet, unvorhersehbar, umsonst, *ek ouk onton* (2 Makk 7,28), *ex nihilo*... Das 'Von-Angesicht-zu-Angesicht' drückt also eine irrespektive Beziehung aus, die das Hervorbringen (*poiein*) und Verstehen (*noein*) überwindet, um uns auf eine neue Gestalt der Aktualität zu öffnen: die Schöpfung [creación] (im Hebräischen *baráh*, ohne Entsprechung in der griechischen Sprache).⁶²

Da der/die Andere selbst Grund *seines/ihres* Seins ist, ereignet sich mit dem Eintritt des/der Anderen in meiner/unsere Welt etwas absolut Neues, das einer maieutischen Aktualisierung vorgängiger Seinsmöglichkeiten nicht zugänglich ist. In der Begegnung mit dem/der Anderen werden Seinsmöglichkeiten „gezeugt“, die sich das Ich in der Selbst-Entfaltung seiner Potentialität nicht erschließen kann. Die Eigenart interpersonaler Beziehungen sprengt daher das traditionelle Schema von Potenz und Akt, in dem in Dussels Sicht die europäische Ethik weithin verfangen ist.

⁶² E. Dussel 1973bI, 125.

b. Der Widerspruch zwischen „ontologischer“ und „meta-physischer“ Ethik

In der näheren Unterscheidung zwischen einer „ontologischen“ und einer „meta-physischen“ Auslegung des Ethischen verweist Dussel zunächst auf die spezifische, von der Präsenz der Dinge abzugrenzende Phänomenalität der Freiheit des/der Anderen. Die entscheidende Divergenz zwischen interpersonaler Beziehung und dem Verhältnis Mensch-Natur liegt allerdings weniger in der „Unbegreiflichkeit“ des „Du“ - denn auch die Dinge bewahren aufgrund der Vorgängigkeit ihres Seins eine uneinholbare Exteriorität -, sondern in den unterschiedlichen *Erscheinungsweisen*, in der die Dinge bzw. der/die Andere dem Ich begegnen; Dussel unterscheidet strikt zwischen der „Manifestation“ der Dinge und der „Offenbarung/Epiphanie“ des/der Anderen. Die Dinge brechen unseren Welthorizont auf, indem sie sich dem menschlichen Verstehen *darbieten*, d.h. in den Raum einer spezifischen Bewandtnisganzheit eintreten, in der sie in ihrer *Bedeutsamkeit* konstituiert werden. Die „ontologische“ Ethik überträgt nun - so Dussels These - die Logik, die der Bedeutungskonstitution der Dinge zugrundeliegt, auf die Erfahrung interpersonaler Beziehungen. So beschreibt etwa Aristoteles die Struktur der „phronesis“ als Bewertung von Gütern und Handlungsmöglichkeiten im Licht einer bestimmten Bewandtnisganzheit, nämlich des Telos einer Lebensform. Eine in diesem Sinn „dialektisch-ontologisch“ verfahrenende praktische Vernunft versagt jedoch gegenüber der Epiphanie des/der Anderen. Denn die Gegenwart des anderen Menschen kann dem eigenen Verstehenshorizont nur um den Preis der gewaltsamen Negation seiner spezifischen Ander(s)heit eingegliedert werden. Die Offenbarung des/der Anderen erzwingt aber vom verstehenden Subjekt ein Transzendieren bisheriger Verstehenshorizonte.⁶³

⁶³ E. Dussel 1973bI, 126f.: „Von der kosmisch-realen Exteriorität her brechen die Dinge 'in die Welt als Totalität' ein, indem sie sich *manifestieren*; von der äußersten Exteriorität erscheint in der Welt das Antlitz des Anderen und drückt sich als *Offenbarung* aus... Die *Manifestation* der Dinge tritt ein von oder in Hinblick auf eine *Offenbarung* des Anderen, in der Ordnung der Wahrheit des Seins (die Welt als Totalität). Die Offenbarung des Anderen erscheint in meiner Welt als Schöpfung des von meiner Selbstheit Unmöglichen.“

Gewiß erweitert auch die Manifestation der Dinge den Horizont menschlichen Verstehens; die Offenbarung des/der Anderen erzwingt jedoch eine *andere*, nämlich eine *ethische Seinsstellung*⁶⁴, insofern das Antlitz des/der Anderen in die *Entscheidungssituation* ruft, sich der Gegenwart und Freiheit des/der Anderen zu öffnen oder zu verschließen - *tertium non datur*. Darin liegt das Wesen der spezifisch „meta-physischen“ Bestimmung des Guten bzw. Bösen.

‘Das Selbe’ und ‘der Andere’ können ... sich jeweils als sich selbst wahrnehmen und, indem sie sich auf sich selbst zurückziehen, sich vom anderen entfernen bzw. ihm aus dem Wege gehen (*a-versio*), oder im Gegenteil, sich wandeln, sich hinüberführen und mit dem Anderen in der Solidarität oder offenen Zirkularität der dialogischen Bewegung übereinkommen (*cum* oder *circum-versio*) ... [Daher kann die interpersonale Beziehung] verschieden gelebt werden: als A-version oder Konversion gegenüber dem Anderen, und darin besteht die ganze Ethizität der Existenz.⁶⁵

Im Gegensatz dazu bestimmt die „ontologische“ Telos-Ethik das Gute als Affirmation der Totalität, d.h. als *Totalisation* im Sinne der Aufhebung des Einzelnen in einen übergreifenden Zweck, dem Telos des Handelns. Darin vollzieht sich - so Dussel - eine *a-versio* vom/von der Anderen, die im Licht der „meta-physischen“ Deutung des Ethischen gerade das Wesen des moralisch Schlechten ist. Allerdings ist nicht die *Bezogenheit* auf die Totalität eines Telos als solche bereits moralisch problematisch - daß sich der Mensch auf ein je eigenes Seinkönnen hin entwirft, gehört wohl zur ethischen Grundstruktur menschlichen Daseins -; erst die „totalitäre

⁶⁴ Die Betonung der „größeren“ Exteriorität der Freiheit gegenüber den Dingen - vgl. E. Dussel 1973bI, 126 - zielt auf die Differenzierung verschiedener Weisen der Verantwortung gegenüber der Natur bzw. den Menschen; es soll dabei nicht, wie z.B. R. Rorty 1987, 381f. gegenüber C. Taylor kritisch einwendet, der ethische Anspruch als solcher in einem überzogenen Pathos der *Unerkennbarkeit* von Freiheitsentscheidungen *begründet* werden, in scharfer Abhebung zu prognostizierbaren Veränderungen in der Dingwelt. Die Würde des Menschen steht und fällt nicht mit der „Unbegreiflichkeit“ menschlicher Kreativität. Damit würde dem romantischen Ideal des Genies ein ethischer Vorrang zukommen gegenüber der Gruppe „fader und förmlicher Personen, deren Handlungen und Aussagen insgesamt so vorhersehbar sind, daß wir sie ohne Zögern ‘objektivieren’.“ R. Rorty 1987, 382.

⁶⁵ E. Dussel 1973bI, 102.

Totalisation der Totalität“⁶⁶ vollzieht die „a-versio“ vom/von der Anderen, in der sich die Affirmation des Telos *gegen* den Anspruch des/der Anderen wendet, womit die schöpferische Macht fremder Freiheit zugunsten des eigenen Lebensentwurfs ausgeblendet wird. Der Ursprung des moralisch Bösen im „meta-physischen“ Sinn liegt daher nicht in der *erkenntnismäßigen* Verfehlung des Telos, sondern in einem *Akt der Freiheit*, genauer der „Selbstaffirmation der Totalität“⁶⁷, im „Haß“⁶⁸ bzw. im „Willen zur Macht“⁶⁹. In der „a-versio“ degradiert das Ich die/den Andere/n zum Mittel der Realisation seiner/ihrer jeweiligen Form des guten Lebens.

Die Logik der „dialektischen Ontologie“ entwickelt im Kontext der entfesselten Dynamik des neuzeitlichen Subjekts eine ungeahnte Wirkkraft. Während in der griechischen Antike die Würde des Einzelnen der göttlichen Ordnung des Universums untergeordnet wird, erscheint in der Moderne die Freiheit des/der Anderen den individuellen oder gesellschaftlichen Entwürfen eines eurozentrisch verfangenen Ichs unterworfen:

Die Totalität ‘des Selben’ ist nicht mehr kosmo-logisch, sie ist logo-logisch (wenn man unter logos jetzt ein Moment der Person, der menschlichen Substanz, der Subjektivität versteht: das cogito...) Innerhalb dieser solipsistischen Totalität (als *ego* oder *wir*) gibt es keine radikale Ander(s)heit: ‘der Andere bleibt *neutral* eingeschlossen in ‘das Selbe’ als ‘das andere’.⁷⁰

Die Verdinglichung des/der Anderen ist daher das Wesen des Bösen im „meta-physischen“ Sinn:

Das Antlitz des Anderen wandelt sich zur häßlichen Maske, wettergegerbt und hart. Die Maske ist kein Antlitz mehr; sie stellt keine Forderungen; sie ist nur ein Stück des Mobiliars mehr in der Umgebung. Kommt ihr einer nahe, sagt sie nur: ‘Ein Arbeiter’, oder ‘Ein Eingeborener’ oder ‘Ein Schwarzer’ oder ‘Ein unterernährter Pakistani’.⁷¹

⁶⁶ E. Dussel 1989a, 22.

⁶⁷ Ebd., 86.

⁶⁸ Ebd.; vgl. dazu H. Schelkshorn 1992a, 105.

⁶⁹ Vgl. E. Dussel 1973bII, 50.

⁷⁰ E. Dussel 1973bI, 108.

⁷¹ E. Dussel 1989d, 69.

Die personale Nähe zwischen Ich/Wir-Anderer/r verwandelt sich in die apersonale Beziehung „Sich-Er“⁷² bzw. „Sich-anderes“ (lo otro - Neutrum - im Unterschied zu el Otro/la Otra). Das Wesen des Guten im „meta-physischen“ Sinn ist hingegen die „conversio“, die Öffnung für die Freiheit des/der Anderen: Das „unveräußerliche Prinzip“ der „meta-physischen“ Auslegung des Guten

ist nicht mehr das *Sein als ontologisches Projekt*; dieses Prinzip ist das *Sein (!) des Anderen als Freiheit*. Die Forderung [exigencia] (*exagere*: das, was vom Sein her wirkt) des Seins als unveräußerliche Freiheit des Anderen, als Person, ist zugleich *Annahme* seiner transversalen Stellung hinsichtlich meiner Welt als Totalität, Achtung für seine Exteriorität.⁷³

Damit ergibt sich für Dussel eine strenge Disjunktion zwischen „ontologischer“ und „meta-physischer“ Auslegung des Ethischen. Denn der „ontologische“ Begriff des „Guten“ qua totalisierender Affirmation eines bestimmten Telos erscheint in der Perspektive der „meta-physischen“ Ethik, die ihren Fokus in der Achtung der uneinholbaren Freiheit des/der Anderen hat, als das moralisch Böse. Die Ausblendung der Selbstzweckhaftigkeit des/der Anderen zugunsten eines übergeordneten Telos entspricht präzise der „a-versio“, dem Wesen des Bösen im Sinne der „meta-physischen“ Ethik. Wenn gilt, daß innerhalb der Metaphysik der Ander(s)heit das Böse das *Nein-gegenüber-dem-Anderen* [no-al-Otro] ist, so ist dieses *Nein* identisch mit dem 'Guten' der totalisierten Totalität als Aktualität seines absoluten, einzigen Seinkönnens... Das Interesse der Totalität, das der Weise erkennt und der herrschende Heroe praktisch erfüllt, indem er den Anderen im Namen des 'gemeinsamen Interesses' tötet, dürfte exakt das absolut Böse in der Metaphysik der Ander(s)heit sein.⁷⁴

Ontologischer und meta-physischer Begriff des Ethischen schließen einander daher wechselseitig aus.

⁷² Vgl. E. Dussel 1973bI, 128.150f.

⁷³ E. Dussel 1973bII, 39; Hvh. H.Sch. Dussels Polemik gegen eine „ontologische“ Ethik zielt daher nicht auf eine Absage an eine ontologische Verankerung der Ethik; im Gegenteil, der Aufweis des *Seins* des Menschen als uneinholbarer Freiheit ist gerade der Gravitationspunkt sämtlicher Analysen der Befreiungsethik, in dessen Licht auch die von Lévinas übernommene Rede vom Vorrang der Ethik vor der Ontologie bei Dussel ihren präzisen Sinn gewinnt.

⁷⁴ E. Dussel 1973bII, 35.

4.4. Zur befreiungsethischen Reformulierung des kategorischen Imperativs

a. Die aporetische Dialektik zwischen idealem und faktischem Moralgesez

Die Achtung der Freiheit des/der Anderen ist nicht nur der Kern der Befreiungsethik, sondern jeder Menschenrechtsethik, insbesondere der Kantschen Moralphilosophie. Daher fügt sich die „metaphysische“ Auslegung des Ethischen von selbst den universalistischen Moraltheorien der Aufklärung ein, die Dussel mit den Instrumentarien einer hermeneutischen Phänomenologie reformuliert. Allerdings impliziert „Reformulierung“ immer auch Kritik und Korrektur. Neben den ontologischen Prämissen problematisiert Dussel vor allem den Begriff eines moralischen „Gesetzes“, genauer die eigentümliche Dialektik zwischen idealem und faktischem Gesetz in den großen universalistischen Moraltheorien (Stoa, christliches Naturrecht, Kant).

Angesichts der „Üblichkeiten“ innerhalb der gegenwärtigen Weltgesellschaft scheidet für die Befreiungsethik der neoaristotelische Rekurs auf die Normen des faktischen Ethos von vornherein aus. Das „moralische Gesetz (ein positives Gesetz oder ein Gesetz der ‘Sittlichkeit’ [i.S. Hegels]) eines bestimmten Systems kann“, wie Dussel mit allen postkonventionellen Ethiken vorweg klarstellt, „ungerecht sein.“⁷⁵ Daher stellt das traditionelle Naturrecht den moralischen Verzerrungen realer Lebenswelten den Entwurf „einer eschatologischen Ordnung“⁷⁶ entgegen, in deren Licht faktisch geltende Normen kritisierbar werden. Doch die Dualität zwischen naturrechtlicher Ordnung und positivem Gesetz konnte offenbar nicht wirksam verhindern, daß bedenkliche Vorgaben faktisch geltender Moral in die Formulierung des idealen Prinzips der Ethik eindringen. Auf diesem Weg sind Sklaverei, die Institution der patriarchalen Familie, die koloniale Unterwerfung „primitiver“ Völker u.a. naturrechtlich sanktioniert worden. Da der Begriff des „Gesetzes“ zugleich einen Bereich des Illegalen und Abnormen festsetzt, führt die ethnozentrische Imprägnierung des Naturrechts zur moralischen Rechtfertigung von Ausschlusspraktiken, konkret der Exklusion

⁷⁵ E. Dussel 1985a, 160f.

⁷⁶ E. Dussel 1973II, 66.

der Barbaren, Heiden, Unterentwickelten u.a.⁷⁷ Aus diesem Grund muß eine kritische Reformulierung universalistischer Moral nach Barrieren suchen, die das Einfallstor für ethnozentrische Fehlschlüsse so weit als möglich versperren.

In der Tradition universalistischer Ethik wird zu diesem Zweck zumeist der unbedingt gültige Kern des Naturrechts auf möglichst *formale* Prinzipien eingeengt. So schränkt z.B. Thomas von Aquin den Bereich des Naturrechts auf die abstrakte Forderung „Tue das Gute und meide das Böse“ ein. Die bloße Formalisierung des Moralprinzips reicht jedoch - so Dussel - nicht aus, um ethnozentrische Fehlschlüsse wirksam auszufiltern. Da die nähere Bedeutung moralischer Grundkategorien auch von ontologischen Prämissen abhängt, verschleiert ein formalisierter Begriff des moralisch Guten bzw. Bösen zumeist nur die inhaltlichen Optionen einer Moraltheorie. So kommt die Bedeutung der Thomastischen Naturrechtsformel erst in Hinsicht auf die zugrundeliegende Schöpfungs-theologie zum Vorschein. Darüber hinaus ist eine extrem formalisierte Fassung des Moralprinzips in unterschiedliche, d.h. auch in totalitäre Ontologien übertragbar. Im Kontext der befreiungsethischen Unterscheidung zwischen dem „ontologischen“ und „metaphysischen“ Sinn von Sein bedeutet dies, daß das klassische naturrechtliche Prinzip

‘Tue das Gute, meide das Böse’... das höchste Böse sein [kann] (als ‘Gemeininteresse’ der abgeschlossenen Totalität, das Sein als Entwurf in der Zeitlichkeit des Selben) oder das Gute in seinem höchsten und alternativen Sinn.⁷⁸

Auch die Kantsche Ethik sichert die Unbedingtheit und universale Gültigkeit des Ethischen durch eine strikte Formalisierung des Moralprinzips, insofern der moralische Imperativ in der formalen Gesetzmäßigkeit der Vernunft verankert wird. Dadurch wird jedoch, wie Dussel gegen Kant einwendet, das Moralprinzip erst recht gegenüber den Prärogativen des faktischen Ethos durchlässig. Die Universalisierung von Maximen verfängt sich in den Netzen faktischer Herrschaftsstrukturen. Dussels Kritik am kategorischen Imperativ

⁷⁷ Vgl. dazu E. Dussel 1973bII, 67; zur Geschichte des Barbarentums in der europäischen Geschichte vgl. auch L. Zea 1987, Kap. III., IV; ders. 1989, 53-116.

⁷⁸ E. Dussel 1973bII, 39f.

folgt damit weitgehend der Hegelschen Kantkritik⁷⁹, in der das Prinzip der Universalisierbarkeit als bloßes Nicht-Widerspruchsprinzip gefaßt wird.⁸⁰

Daher ist Hegels Kritik an der Kantschen Sollensethik für Dussel ein wichtiger Impuls für die befreiungsethische Reformulierung einer Ethik der universalen Menschenwürde. Denn Hegel wendet sich nicht grundsätzlich gegen einen moralischen Universalismus, sondern bloß gegen die Abstraktheit idealer Sollensforderungen, die mit der substantiellen Sittlichkeit nicht hinreichend vermittelt sind. Darin trifft sich Dussel trotz aller Kritik am Eurozentrismus des Hegelschen Denkens mit der moralphilosophischen *Intention* der Hegelschen Rechtsphilosophie.

Hegel zeigt treffend, wie die Gutheit oder Schlechtheit einer menschlichen Handlung in einem bestimmten Volk oder Ordnung nicht sein letztes Kriterium innerhalb dieses Volkes haben kann, weil diese nur die Manifestation einer 'ganzen Tat' ist.⁸¹

Hegel umgeht die Verabsolutierung eines bestimmten Ethos, indem die „Volksgeister“ in die universale Bewegung des Weltgeistes integriert werden.⁸² Der volle Gehalt der objektiven Vernunft übersteigt die Fassungskraft eines einzelnen Volkes. Das Bewußtsein der Freiheit ist daher in die *geschichtliche* Entfaltung des Absoluten eingebunden. Die an sich fruchtbare Perspektive eines horizontalen Wachstums des Universalen wird jedoch von Hegel durch eine eurozentrische Geschichtsphilosophie pervertiert, in der sich Europa als vollendeter Träger des Weltgeistes sakralisiert.

Vor diesem Hintergrund sieht sich Dussels Versuch einer Reformulierung der Kantschen Menschenrechtsethik vor folgende Problematik gestellt: Einerseits erliegt das bloße Postulat eines übergeschichtlichen moralischen Gesetzes unumgänglich der Übermacht des faktischen Ethos. Andererseits wird an Hegel deutlich, daß auch der Versuch, den Gehalt der abstrakten Idealität moralischer Postulate in der Konkretheit der Geschichte aufzuspüren, in einen massiven Eurozentrismus münden kann. Da jedoch die Ethnozentrik

⁷⁹ Vgl. dazu ebd., 67ff.

⁸⁰ Daher treffen Dussels Beispiele, die die materialetische Beliebigkeit des kategorischen Imperativs demonstrieren sollen, nur mehr eine Karikatur der Kantschen Ethik; vgl. ebd., 68; ders. 1989a, 72; ders. 1985a, 167.

⁸¹ E. Dussel 1973bII, 69.

⁸² Vgl. G.F.W. Hegel, Werke, X, 347 (Enzyklopädie § 549).

des Hegelschen Systems, wie Dussel zu zeigen versucht, primär in den „ontologischen“, das Potenz-Akt-Schema fortführenden Implikaten der Dialektik des absoluten Geistes gründet, eröffnet sich plötzlich eine konstruktive Perspektive, die fruchtbare Idee eines *horizontalen Wachstums des Universalen* inmitten der Dualität von Faktizität und idealer Geltung zu erneuern, nämlich auf der Basis einer Ontologie, in der Geschichte nicht mehr wie im Hegelschen System als notwendige Entfaltung eines vorgängigen Telos, sondern im Ausgang von der schöpferischen Freiheit des/der Anderen her gedacht ist. Dadurch kann die Relativierung faktischer Lebensformen im Horizont einer universalistischen Moral auf eine geschichtliche Entwicklung hin projiziert werden, die der totalitären Dialektik des Hegelschen Systems entgeht. Darin liegt der spezifische Beitrag der Befreiungsethik für die Suche nach einer Ethik „zwischen“ Kant und Hegel.

b. Die Faktizität der Herrschaft und die Exteriorität des/der Anderen

Da die ontologischen Grundlagen antiker bzw. moderner Ethik und die Ambivalenz der Dialektik von idealem und faktischem Moralgesetz universalistische Ethiken immer wieder in totalitäre Bahnen führen, kommt Dussel zu folgendem Resümee: „Nicht nur das Gesetz, sondern nicht einmal das Ziel oder *télos* (in seinem ontologischen [!] und nicht meta-physischen Sinn) kann der erste Ursprung der Moralität sein.“⁸³ Die Befreiungsethik sieht sich daher auf die einzig verbliebene Möglichkeit einer „*meta-physischen*“ Auslegung der Telos-Ethik verwiesen, die nun in einen *kategorischen Imperativ* zu übersetzen ist. Um die Sackgassen einer natur- bzw. vernunftrechtlichen oder geschichtsphilosophischen Explikation des ethischen Universalismus zu vermeiden, muß - so Dussel - das Moralprinzip *im Ausgang von der Faktizität des menschlichen Daseins* her reformuliert werden, genauer im Ausgang von dem Faktum, daß der Mensch als soziales Wesen je schon in Herrschaftssituationen verstrickt ist. Daher ist die abstrakte Rede von der Beziehung „Ich-Andere/r“, die zunächst nötig war, um den „meta-physischen“ Sinn des Ethischen überhaupt in den Blick zu bekommen, zu konkretisieren. Soll die Entscheidung zwischen *conversio* und *aversio* gegenüber dem/der Anderen nicht in der Sterilität eines

⁸³ E. Dussel 1973bII, 71.

geschichtslosen Raumes verbleiben und so ihre eigentliche Bedeutung verlieren, muß die Einsicht in die gesellschaftliche Situiertheit menschlicher Freiheit in der Formulierung des kategorischen Imperativs verankert werden.

Mit „Faktizität“ meint Dussel zunächst die Tatsache, daß sich der Mensch, bevor er zu einer autonomen Sittlichkeit erwacht, je schon in einer Familie, Gruppe, Klasse, Gesellschaft vorfindet und deren Normen verinnerlicht. Gesellschaftliche Institutionen, die Dussel allgemein als „dauerhafte Arten von *Verhältnissen* zwischen Individuen“⁸⁴ definiert, regulieren menschliche Beziehungen durch stabilisierte Erwartungshorizonte. Jede Institution repräsentiert als dauerhaftes Beziehungsgefüge darüberhinaus eine funktionale Totalität, in der den einzelnen jeweils bestimmte Rollen zugewiesen werden. Institutionen gründen daher in einem Entwurf, einem Telos, in dem unterschiedliche Handlungsweisen begründet und normiert werden; die in der Faktizität menschlichen Daseins implizierte Normativität nennt Dussel „Moral“, die daher von der „Ethik“, d.h. dem universalgültigen Imperativ der Befreiungsethik, strikt abzugrenzen ist.⁸⁵

Auch wenn der „Moral“ eine konstitutive Bedeutung für den Sozialisationsprozeß des Menschen zukommt, darf dies nicht den Blick dafür verstellen, daß in jeder Gesellschaft auch depersonalisierende Praktiken wirksam sind, die die Identität von Menschen gefährden. Institutionen sind daher *nicht nur*, aber *immer auch* verfestigte Herrschaftsverhältnisse, in denen

eine Person (oder Gruppe von Personen) eine andere Person (oder Gruppe von Personen) ständig oder vorübergehend unterdrückt, wie z.B. die Encomenderos die Indianer, der Kapitaleigner den Lohnempfänger, der machistische Ehemann die Ehefrau etc..⁸⁶

Herrschaft kann daher als eine Handlungsweise definiert werden, durch die „andere gezwungen werden, an dem System teilzuhaben, das sie entfremdet. Sie werden dazu gebracht, Handlungen zu vollziehen, die gegen ihre Natur, gegen ihr geschichtliches Wesen gerichtet sind.“⁸⁷ Herrschaft im Sinn der Negation des/der Anderen sedimentiert sich daher in all jenen gesellschaftlichen Strukturen, in

⁸⁴ E. Dussel 1988d, 30.

⁸⁵ Vgl. dazu E. Dussel 1988d, 107-117; H. Schelkshorn 1992a, 108-115.

⁸⁶ E. Dussel 1988d, 30.

⁸⁷ Vgl. dazu E. Dussel 1989a, 70.

denen einzelnen oder Gruppen eine selbstentfremdende Praxis aufgezwungen wird.

Wenn praktische Vernunft auf die „ontisch-deduktive Applikation der Prinzipien der ontologischen Totalität“⁸⁸ reduziert wird und bloß den normativen Horizont der jeweiligen „Moral“ reproduziert, bleiben die Opfer, die jede Gesellschaft unumgänglich „produziert“, unter dem Schleier der Normalität, des Üblichen unerkannt. Kurz: Moral verbirgt die Tatsache, daß wir alltäglich „beim unbeachteten Leichnam des Anderen“⁸⁹ leben. Vor diesem Hintergrund konkretisiert Dussel die formale Definition des moralisch Guten qua Öffnung für die/den Andere/n als Hinwendung zum/zur *unterdrückten* Andere/n.

Wenn die Schlechtigkeit die A-version gegenüber dem Anderen ist, ist das Gute die Kon-version zum *unterdrückten* Anderen... [d.h.] sich hin-wenden [con-vertirse] zum *leidenden* Anderen als dis-tinktem Anderen, verborgen und unterdrückt durch die Totalität als intern Di-fferentem⁹⁰.

In einer durch Herrschaft verzerrten Lebenswelt, die Menschen zu einem langsamen und unbeachteten Tod verdammt, verwandelt sich die Forderung der Achtung der Menschenwürde in den Imperativ, die Ausgrenzung und Unterdrückung des/der Anderen zu überwinden. „Ein Gesicht sehen heißt“ - wie Dussel im Anschluß an Lévinas formuliert - „bereits hören: ‘Du sollst nicht töten.’ Und wer ‘Du sollst nicht töten’ hört, der hört: ‘soziale Gerechtigkeit.’“⁹¹ Dussel kommentiert diese Stelle folgendermaßen:

Das ‘Du sollst nicht töten’ ist die Negation der Negation, es ist dasselbe wie ‘Liebe den Anderen mit Gerechtigkeit...’ (‘Du sollst nicht töten’ bedeutet, daß die Öffnung für den Anderen möglich ist, weil Abel noch nicht ermordet wurde... [Daher] ist die wahre und radikale Formulierung des höchsten Prinzips der Ethik: ‘Du sollst den Anderen nicht töten, liebe ihn mit Gerechtigkeitsliebe’ [amor-de-justicia].⁹²

Das Tötungsverbot, das vom Antlitz des/der Anderen her ergeht, zielt nicht bloß auf den Schutz der physischen Integrität, des Überlebens

⁸⁸ E. Dussel 1973bII, 77.

⁸⁹ Ebd., 78.

⁹⁰ Ebd., 38; Hvh. H. Sch.

⁹¹ E. Lévinas 1992, 18; zitiert bei E. Dussel 1973bII, 36.

⁹² Ebd., 39f.

des/der Anderen; die Pointe des ethischen Imperativs liegt vielmehr in der Achtung seiner/ihrer *Ander(s)heit*, und zwar jener *Ander(s)heit*, die durch ein bestimmtes System ignoriert, unterdrückt, d.h. „getötet“ wird. Daher enthält der Imperativ „Du sollst nicht töten!“ zugleich die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit, die Dussel wie alle moralischen Grundbegriffe jeweils nach ihrer „ontologischen“ und „meta-physischen“ Bedeutung hin differenziert: Gerechtigkeit kann zunächst im Sinne der „ontologischen Ethik“ bedeuten, jedem/r das zu geben, was ihm/ihr *innerhalb* einer bestimmten Totalität legitimerweise zusteht, indem z.B. in einer männlich dominierten Gesellschaft Frauen die gleichen Rechte wie Männern eingeräumt werden. Die „ontologische“ Konzeption von Gerechtigkeit zielt daher bloß auf eine Egalität innerhalb eines bestimmten Systems, wobei die *Ander(s)heit* des/der Anderen ausgeblendet bleibt. Im Unterschied dazu zielt eine am „meta-physischen“ Sinn des Guten orientierte Idee von Gerechtigkeit auf die Achtung des Seins des/der Anderen *jenseits* der normativen Horizonte einer gesellschaftlichen Totalität. Die Öffnung für die unterdrückte und damit verborgene *Ander(s)heit* des/der Anderen ist daher unumgängliche Voraussetzung der distributiven Gerechtigkeit, soll das, was den Anderen, konkret den Unterdrückten, zusteht, nicht vorweg vom jeweiligen Herrschaftssystem her bestimmt werden. Denn Gerechtigkeit ist zwar objektives ‘Geben’ in Gleichheit, aber ursprünglich ist die Gerechtigkeit, den anderen als anderen achten, und es kommt allein von dieser Achtung der Exteriorität des anderen her..., daß der Gerechte bewegt wird, ihm das zu ‘geben’, was ihm entspricht.⁹³

c. Die Ambivalenz des/der Anderen - Die kriteriologische Bedeutung der „Nähe“

Dussels Reformulierung des kategorischen Imperativs weist eine empfindliche Schwachstelle auf. Das Pathos der Rede vom „Anderen“ enthält zwar ein nicht zu unterschätzendes Potential, die Sensibilität für die *Ander(s)heit* von Randgruppen und Außenseitern zu stärken. Dennoch liegt in der Kategorie der *Ander(s)heit* zugleich eine ungeheure Abstraktion. Denn die bloße Tatsache, ein „anderer“ des Systems zu sein, begründet offenbar noch keinen besonderen An-

⁹³ E. Dussel 1973bI, 190, Anm. 404.

spruch auf moralische Achtung. Auch Neonazis sind beispielsweise „andere“ des „herrschenden“, in diesem Fall demokratischen Systems und, soweit sie mit dem Gesetz in Konflikt kommen, sogar eine „unterdrückte“ Randgruppe. Das bloße Faktum der Ander(s)heit und Verfolgung begründet offenbar noch nicht die moralische Legitimität von Forderungen gegenüber „dem“ System. Aufgrund der kriteriologischen Beliebigkeit der Kategorie der Ander(s)heit besteht die Gefahr, daß Dussels betont personalistische Reformulierung des kategorischen Imperativs den kritischen Gehalt universalistischer Moral, genauer das Prinzip universeller Unparteilichkeit, leichtfertig verspielt.⁹⁴ Daher ist nicht ohne Grund gegenüber der Befreiungsethik immer wieder auf die Notwendigkeit einer kriteriologischen Präzisierung des Prinzips der Achtung des/der „Anderen“ hingewiesen worden.⁹⁵ Klärungsbedarf besteht auf zwei Ebenen: Erstens ist die Kategorie des/der „Anderen“ als zentrales Element in der Bestimmung des „Guten“ (i.U. zum moralisch Richtigen) näher zu bestimmen. Dies hat Dussel, wie ich im folgenden zeigen möchte, mit dem Begriff der „Nähe“ durchaus geleistet. Zweitens ist zu fragen, wie sich ein normatives Verständnis des *Guten* in moralische *Richtigkeit* übersetzt. An dieser Stelle enthält m.E. Dussels Moraltheorie ein gefährliches Defizit, das immer dann viulent wird, wenn im Zuge der solidarischen Parteilichkeit für die Unterdrückten konkrete moralische Urteile ins Spiel kommen.⁹⁶

Der Anspruch des/der Anderen - dessen ist sich auch Dussel bewußt - ist keineswegs stets eine Interpellation zu sozialer Gerechtigkeit. Denn Menschen „verführen“ und bestärken einander auch zu moralischer Gleichgültigkeit und egoistischer Selbstbehauptung. Verführer zum Bösen ist jede/r, die/der die Normen des bestehenden Systems so sehr verinnerlicht, daß sein/ihr Wort nur mehr den „common sense“ einer Gesellschaft reproduziert; wer in der Universalität des „Man“ aufgeht, verfehlt nicht bloß die „Eigentlichkeit“ seines Daseins, sondern stützt vor allem die Mauern des Schweigens, an denen die Stimmen der Unterdrückten jeweils ungehört verhallen.

⁹⁴ An dieser Stelle wäre gegen Dussel an R. Hares Beobachtung zu erinnern, daß moralische Normen schon semantisch das Kriterium der Universalisierbarkeit in sich tragen; vgl. R. Hare 1983, 108ff.

⁹⁵ Vgl. O. Schutte 1987, 32, Anm. 33; Ch. Ober 1992, 296ff.

⁹⁶ Vgl. dazu unten Kap. 5.2.

Der Versucher und 'Lehrer des Bösen' ist niemals der Andere, der spricht, sondern 'das andere' als Differenz der 'Totalität', die keine neue Stimme hat, sondern 'das Selbe' sagt; [dieses Wort] ist tautologisch. Derjenige, der das Böse vorschlägt, ist nicht die Stimme des Gewissens, weil er die Komplizenschaft mit der Herrschaft entwirft. Das Wort, das versucht, ist nicht dialogisch, es ist monologisch; es bejaht und bekräftigt die abgeschlossene Totalität.⁹⁷

Die Macht der Verführung zum Bösen hält nicht nur die Herrschenden und Privilegierten in Bann, sondern durchdringt auch das moralische Bewußtsein der Opfer. Daher verinnerlichen die Armen die Ideologie jenes Systems, das sie unterdrückt. Aus diesem Grund muß die Kategorie des „Anderen“ bzw. des „Armen“ differenziert werden: der Arme, der das System bejaht, das ihn beherrscht, ist der „'Unterdrückte als Unterdrückter'“; insofern jedoch die Armen aufgrund ihres freiheitlichen Seins die gesellschaftliche Totalität immer schon transzendieren, sind die Beherrschten zugleich „Unterdrückte als Exteriorität“⁹⁸.

In der Achtung der Ander(s)heit des/der Anderen muß daher zwischen dem Anspruch „des anderen“ (neutrum), der zur Komplizenschaft mit dem Unrecht verführt, und dem Anspruch „des/der Anderen“, der in die Praxis der Gerechtigkeit ruft, unterschieden werden. Die Scheidung zwischen dem bloß „moralischen“ und dem im strengen Sinn „ethischen“ „Anspruch des/der Anderen“ setzt ein Kriterium voraus, das nicht wiederum in der abstrakten Kategorie der „Ander(s)heit“ liegen kann. Der kriteriologisch relevante Horizont der „Achtung“ der Freiheit des/der Anderen ist - so meine These - in Dussels Kategorie der „Nähe“ („proximidad“) entfaltet, die damit zum entscheidenden Fundament der befreiungsethischen Reformulierung des kategorischen Imperativs aufrückt. Die „Nähe“ als reziproke Beziehung zwischen Freiheiten ist der Gegenpol zur „abgeschlossenen Totalität“ („totalidad cerrada“), dem Telos der Komplizenschaft mit dem System. Im Gegensatz zum totalitären Beziehungsmodell der „ontologischen“ Ethik entwirft die „Nähe“, die, wie Dussel selbst festhält, der „ursprüngliche und letzte

⁹⁷ E. Dussel 1973bII, 57.

⁹⁸ E. Dussel 1985a, 28. Dussel wendet sich damit auch gegen eine romantische Idealisierung der Armen, die, wenn die Vorstellung des „bon pauvre“ in realen Begegnungen enttäuscht wird, allzusehnell in eine Dämonisierung umschlägt, womit die Affirmation des bestehenden Unrechts prolongiert wird.

Bezugspunkt⁹⁹ ethischer Praxis ist, eine Gestalt interpersonalen Beziehung, in der die Ander(s)heit des/der Anderen in der Unmittelbarkeit der Begegnung nicht in einem vorgängigen Seinsgrund oder in eine zukünftige Totalität dialektisch aufgehoben wird, sondern als uneinholbare Freiheit bestehen bleibt. In der Nähe löst sich zwar die Distanz, selbst die Diachronie der unterschiedlichen „Zeiten“ von Ich und Anderem/r¹⁰⁰ auf; zugleich bleiben jedoch Ich und Andere/r einander unergründliches Geheimnis. Die „Nähe“ ist daher ein Verhältnis zwischen „Gleichen“, genauer zwischen „Freien“¹⁰¹, die einander gleichberechtigt gegenüber treten. Zur Nähe gehört „Reziprozität“¹⁰². Zwar wird die „Nähe“ in gelingenden Begegnungen antizipatorisch erfahren; zugleich ist in der „Nähe“ jedoch auch ein Moment menschlichen Zusammenseins eingelagert, das in keiner geschichtlichen Erfahrung vollständig eingelöst werden kann. Daher ist die „Nähe“ keine geschichtliche Utopie, die der modernen „Gesellschaft“ das Ideal einer personalen „Gemeinschaft“ entgegenthält. Im Begriff der „Nähe“ expliziert Dussel vielmehr den kriteriologisch relevanten Horizont, in dem die Forderung der Achtung des/der konkreten Anderen vor einer normativen Beliebigkeit bewahrt wird. Daher mündet die befreiungsethische Reformulierung des kategorischen Imperativs nicht in die Formel „Realisiere in der realen Lebenswelt die ideale Gemeinschaft der Nähe“, sondern in den Imperativ „Befreie den Armen“. Die ethische Vernunft hat sich auf die/den konkrete/n Andere/n, die Unterdrückten und Ausgegrenzten einer gesellschaftlichen Totalität hin auszurichten. Im Licht der „Nähe“ soll der *ethische* Anspruch des/der Anderen inmitten der all-

⁹⁹ E. Dussel 1989a, 35.

¹⁰⁰ „Die Gleichzeitigkeit derer, die die Proximität leben, wird zeitlos. Im Moment der Proximität konvergieren die unterschiedlichen und separaten Zeiten und lösen sich in der Freude des Zusammenseins auf.“ Ebd., 33. Lévinas hingegen bestimmt die Nähe durchgängig von der Diachronie der Zeitlichkeit des Anderen her.

¹⁰¹ Ebd., 35.

¹⁰² Ebd., 33; dies ist gegen das Mißverständnis festzuhalten, wonach Dussel - mit Lévinas - ein asymmetrisches Beziehungsmodell favorisiere (vgl. z.B. Ch. Ober 1992, 401); wo Dussel die „Asymmetrie“ in der Erfahrung des Angesprochenwerdens vom Anderen betont, geht es jeweils um eine Korrektur einer autonomistischen Grundlegung des ethischen Anspruchs als bloße „Selbstverpflichtung“ im Sinn eines „ich will, daher soll ich“. Zur Sache vgl. auch H.-J. Krämer 1992, 14ff.

gegenwärtigen Komplizenschaft mit dem Unrecht erkennbar werden. Daher richtet sich der befreiungsethische Imperativ an alle Menschen, nicht nur an die „Herrschenden“. Denn auch die Unterdrückten stehen vor der Entscheidung, den „common sense“ des Systems zu reproduzieren *oder* einen Weg der Befreiung einzuschlagen.

d. Von der „Achtung“ zur „Befreiung“ der Armen

Die Einsicht in die Faktizität von Herrschaft führt Dussel zu einer zweifachen Präzisierung des Kantschen kategorischen Imperativs: Erstens wird die Forderung, den anderen nicht bloß als Mittel, sondern als Zweck zu achten, vorrangig auf die „Armen“, d.h. die Unterdrückten und Ausgeschlossenen bezogen, deren Leid durch die geltende „Moral“ verdeckt wird. Die Unterdrückten repräsentieren – so Dussel in sachlicher Nähe zu Marx – die Universalität im Sinne der bestimmten Negation. Zweitens ist auch der Begriff der „Achtung“ angesichts der Omnipräsenz von Macht und Herrschaft zu konkretisieren. Denn der Schrei der Armen zielt letztlich auf die Befreiung aus verhärteten Unrechtsverhältnissen. Soll der kategorische Imperativ nicht einem resignativen oder zynischen Quietismus Vorschub leisten, muß in den Begriff der „Achtung“ die Forderung nach einer „Befreiung“ der Armen aus entwürdigenden Herrschaftsverhältnissen eingeschrieben werden.

„Befreiung“ von Unterdrückung setzt eine Definition von „Herrschaft“ voraus. In allgemeinsten Form charakterisiert Dussel Herrschaft als Zerstörung der „Nähe“ durch den Willen zur Macht. Dadurch wird der/die Andere seines Personseins entäußert, sich selbst entfremdet. Aus der Perspektive der Opfer ist Herrschaft „Entfremdung durch Entäußerung“ („alienación como enajenación“¹⁰³), d.h. „der Übergang des freien Anderen in die Situation ‘des’ unterdrückten ‘anderen’ [neutrum].“¹⁰⁴ Da sich Menschsein letztlich in interpersonalen Beziehungen erfüllt, impliziert Herrschaft zugleich die Selbstentfremdung der Herrschenden. Denn mit dem Verschwinden des personalen Gegenübers verlieren auch die Herrschenden den authentischen Status ihres Menschseins, der sich nur in der „Nähe“ konstituiert. So depotenzieren sich die Mächtigen

¹⁰³ E. Dussel 1989a, 44.

¹⁰⁴ Ebd., 49.

ungewollt zum differenten Moment ihres eigenen Herrschafts-systems:

das differente 'Selbe' als der Mächtige innerhalb der Totalität... hat sich selbst entfremdet, weil seine Inalterität (das bedeutet zugleich Entfremdung), seine Abwendung vom Anderen, ihm seinen eigenen Fortschritt, seine eigene Vollkommenheit... verschließt.¹⁰⁵

Befreiung zielt somit auf die Rekonstitution der *reziproken* Achtung der Exteriorität des/der Anderen. Solange die Unterdrückten im Sinn der Dialektik von Herr und Knecht bloß den „Ort“ des Unterdrückers okkupieren und die Herrschaftsbeziehung umkehren, bleibt die Befreiungspraxis im Totalitarismus der dialektischen Ontologie verfangen. Daher „erlangt man Befreiung in der Ontologie der Totalität immer durch den Tod des Unterdrückers... deswegen wird die Gewalt, die man zuerst zur Machterlangung benutzt hat, gegen den neuen Unterdrückten ausgeübt werden.“¹⁰⁶ Die „ontologische“ Dialektik von Herr und Knecht führt damit zur Wiederkehr des Selben, zur Perpetuierung von Herrschaft.

Befreiung im „meta-physischen“ Sinn zielt hingegen auf die *Überwindung* bloß instrumentalisierender Beziehungsformen, d.h. auf die Rekonstitution von Interpersonalität. Dazu bedarf es zunächst der Selbstaffirmation der Unterdrückten; „das aktive Moment in der Befreiung ist das des Unterdrückten, der sich als freier Mensch vor der Totalität konstituiert.“¹⁰⁷ Dussel deutet den anfänglichen und grundlegenden Aspekt der Befreiung als „Exodus“, womit nicht eine räumliche Fluchtbewegung, sondern der „Auszug“ der Unterdrückten aus den verdinglichenden Herrschaftsbeziehungen gemeint ist, die sich primär in der „Entdeckung“ ihrer Menschenwürde ereignet. Die Praxis der Befreiung richtet sich daher nicht unmittelbar gegen die Herrschenden, sondern ist zunächst ein Prozeß unter den Unterdrückten selbst.

Daher wird diese Befreiung nicht selbstentfremdend sein, weil er [der Unterdrückte] nicht beansprucht, den Ort des Herrschers zu besetzen, den man zuvor töten mußte. Der Befreier, der sich befreit, konstituiert sich als freier und autonomer Anderer und

¹⁰⁵ E. Dussel 1973bII, 49.

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Ebd., 50.

fordert so seinen alten 'Herrn', zu ihm selbst umzukehren [convertirse].¹⁰⁸

Authentische Befreiung ermöglicht daher auch die Befreiung der Herrschenden aus ihrer eigenen Selbstentfremdung, die letztlich in ihrer solipsistischen Negation des/der Anderen wurzelt. Denn im Aufbruch der Armen eröffnet sich auch für die Herrschenden die Chance zu neuen Formen menschlichen Zusammenlebens, in der ihre Privilegien und Reichtümer nicht mehr durch aufwendige Sicherheitssysteme geschützt werden müssen; „der Unterdrückte befreit sich, indem er [den Herrscher] befreit.“¹⁰⁹ Befreiung intendiert nicht die Umkehrung, sondern die *Transformation* der Herrschaftsbeziehung in ein gleichberechtigtes Miteinandersein.

Dennoch wäre es ein grober Romantizismus, die Dimension der Gewalt in politischen Befreiungsprozessen einfach auszublenden. Denn die anfängliche Selbstkonstitution der Armen provoziert in der Regel eine Verfestigung der Herrschaft; die alltägliche Unterdrückung wandelt sich in Konfliktsituationen zumeist in pure Repression¹¹⁰, in der Gewalt als mögliches Mittel der Selbstverteidigung nicht prinzipiell ausgeschlossen werden darf. Die auch authentischen Befreiungsprozessen unumgänglich aufgezwungene Gewalt ist daher - so Dussel - von der Repression des Systems strikt zu unterscheiden, um nicht Cortéz mit jenen auf eine Stufe zu stellen, die ihr Leben im Kampf für die Rechte der Indios und der Marginalisierten verloren haben.¹¹¹

Wenn Befreiung die Konstitution eines neuen, gerechten Miteinanderseins erwirken soll, kann es nicht beim Moment des „Auszugs“ bleiben. Befreiung muß sich - so Dussel - im Aufbau einer *neuen Totalität* bzw. - um in der Symbolik des Exodusparadigmas zu bleiben - im „Einzug ins verheißene Land“ vollenden. An dieser Stelle kommt nochmals die grundlegende Unterscheidung zwischen „ontologischem“ und „metaphysischem“ Verständnis des

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Vgl. ebd., 78.

¹¹¹ Dussel steht hier auf dem Boden der Differenzierungen der Theologie der Befreiung; die Befreiungspraxis ist prinzipiell auf die Strategie der Gewaltlosigkeit verpflichtet, wobei politischen Bewegungen als ultima ratio auch der Einsatz von Gewalt gegenüber einer lang andauernden und zerstörerischen Repression zugestanden wird, vgl. dazu E. Dussel 1973bII, 51.79.105ff.210, Anm. 52; ders. 1988d, 173-184.

Ethischen zum Tragen. Denn durch die Differenzierung zwischen „ontologischer Totalität“ und „Meta-physik der Ander(s)heit“ eröffnet sich für die Frage nach dem „*bonum commune*“, die Dussels Denken von Anfang an beschäftigt, eine neue Deutungsmöglichkeit. Da sich die Praxis der Befreiung wesentlich aus der Rekonstitution der Ander(s)heit des/der Anderen erhebt, muß die neue Totalität dem bislang unterdrückten und verdeckten Sein der Armen Raum geben. In der Sicht der „meta-physischen“ Ethik erwächst daher die „neue“ Gesellschaft nicht aus der approximativen Realisierung eines idealen Ziels, sondern aus dem schöpferischen Einbruch des/der Anderen. Im Rahmen der dialektischen Ontologie kann hingegen der Aufbau einer „neuen“ Totalität nur als Aktualisierung der Möglichkeiten des bestehenden Systems gedacht werden.

Die Zukunft in der Ander(s)heit ist neue Zeit, radikale Neuheit, es ist das *Gemeinwohl* [*bien común*] (wenn man unter dem Guten das Ja-zum-Anderen in der befreienden Praxis versteht). Die Zukunft in der Totalität ist Entwicklung der alten Zeit 'des Selben', definitiv auf sich selbst zurückkehrendes Altertum, bloß egoistisches *Interesse* des Ganzen (univokes Interesse des Herrschers in seiner unterdrückerischen Praxis 'des versklavten anderen [Neutrum]'.¹¹²

Mit der analektischen Konzeption einer „neuen Totalität“ versucht Dussel eine konstruktive Perspektive für jene Problematik zu entwerfen, die J.-F. Lyotard vorsichtiger unter dem Stichwort des „Widerstreits“ („*le différend*“) beschrieben hat. Dabei geht es um Konflikte, in denen ein gesellschaftliches System mit Ansprüchen konfrontiert ist, deren Plausibilität in einem heterogenen Deutungshorizont begründet ist. Die Forderung der Anderen, der Armen kann daher - so Dussel - auf die Formel gebracht werden: „Ich habe Rechte, die in deinem Ganzen nicht gültig sind.“¹¹³ Damit gibt es von den faktisch geltenden Normen her keine Möglichkeit, den Anspruch des/der Anderen adäquat aufzunehmen; es entsteht die Situation eines „Widerstreits“.¹¹⁴ Während Lyotard an der Unvermittelbarkeit der sich widerstreitenden Ansprüche festhält und

¹¹² E. Dussel 1973bII, 60.

¹¹³ Ebd., 72.

¹¹⁴ Dussel erläutert die anfängliche Inkommensurabilität moralischer Ansprüche mit ähnlichen Beispielen wie Lyotard, nämlich anhand des Konflikts zwischen Arbeit und Kapital und der Problematik des Kolonialismus, vgl. dazu J.-F. Lyotard 1989, 28.56.

für eine Minimierung des unüberwindbaren Unrechts plädiert, versucht Dussel die moralische Praxis in eine analektische Dynamik der Geschichte einzuweisen, in der alles auf die *Öffnung* für die Welt, das Projekt des/der Anderen ankommt, eine Öffnung, die normativ durch den Horizont der Nähe bestimmt ist. Der Einbruch des/der Anderen führt so weder zur Subsumtion seines/ihrer Seins in das bestehende System noch zu einer voluntaristischen Ersetzung des alten Systems durch eine völlig neue Ordnung; vielmehr soll die faktische Totalität durch das exteriore Sein des/der Anderen je neu aufgebrochen werden, damit die Ander(s)heit der Unterdrückten in die *neue* Totalität einfließen kann. Die dadurch entstehende Totalität – darin ist sich Dussel mit Lyotard einig – wird trotz der neu errungenen Gerechtigkeit unvermeidlicherweise auch neue Herrschaftsstrukturen mit „neuen Armen“ ausbilden. Daher zielt auch die Befreiungsethik nicht auf eine definitive Abschaffung von Herrschaft, sondern „bloß“ auf eine Minimierung von Unrecht.¹¹⁵

Da im konfliktiven Prozeß der Befreiung verschiedene Akteure in unterschiedlichen Rollen beteiligt sind, kann und muß wohl der befreiungsethische Imperativ in verschiedenen Formeln ausgedrückt werden. Dussel hat sich zunächst auf die Formel „*Befreie den Armen*“¹¹⁶ festgelegt, die zweifellos einen paternalistischen Klang hat. Daher ist der Befreiungsethik vorgeworfen worden, bloß eine Ethik für Mittelschichtbürger bzw. sozial sensible Intellektuelle zu formulieren, ohne die asymmetrische Beziehung zu den Armen anzutasten.¹¹⁷ Der Vorwurf des Paternalismus übergeht jedoch die skizzierten Klärungen zur „Praxis der Befreiung“, wo von vornherein klargestellt wird, daß „Befreiung“ im strikten Sinn nur die Armen selbst vollbringen können, indem sie ihre Würde wiederentdecken und damit die Ideologien ihres Herrschaftssystem aufbrechen. Für

¹¹⁵ Vgl. dazu E. Dussel 1985a, 163f; ders. 1988d, 103f.116.

¹¹⁶ Vgl. E. Dussel 1985a, 162; ders. 1988d, 64; Ch. Ober 1992, 392f. schließt aus der Tatsache, daß Dussel diese Formulierung bisher vor allem in theologischen Arbeiten verwendet, auf einen spezifisch theologischen Begründungszusammenhang. Philosophisch sei bloß die Achtung des/der Anderen in seiner Ander(s)heit zu begründen; erst im Licht des biblischen Denkens verwandle sich die Forderung der Achtung in einen Imperativ der Befreiung der Armen. Wenn Dussel tatsächlich philosophische und theologische Reflexion in diesem Sinne unterschieden hätte, wäre die Rede von einer „*Philosophie der Befreiung*“ wohl ein Selbstwiderspruch.

¹¹⁷ So z.B. Ch. Ober 1992, 391.

die Herrschenden hingegen ergeht von Dussels Version eines kategorischen Imperativs die Forderung, die Komplizenschaft mit den Unrechtsstrukturen aufzukündigen; dies bedeutet immerhin, mit den Normen, die die Privilegien der eigenen gesellschaftlichen Klasse legitimieren, zu brechen, sich auf die Lebenswelt der Armen einzulassen und ihren Kampf um Gerechtigkeit aktiv zu unterstützen. Vom „meta-physischen“ Verständnis von „Befreiung“ her ergibt sich darüber hinaus eine weitere, bislang kaum wahrgenommene Konsequenz: der befreiungsethische Imperativ enthält auch für die Armen selbst eine *ethische* Forderung, und zwar nicht nur aus dem naheliegenden Grund, daß jede/r Unterdrückte vermutlich selbst im eigenen Bereich wieder in Herrschaftsbeziehungen verstrickt ist. Auch *als* Opfer repressiver Unterdrückung stehen die Armen in ihrem Kampf vor der moralisch äußerst brisanten Entscheidung, die Herrschaftsbeziehung bloß umzukehren oder in ein neues Miteinandersein zu transformieren. Daher formuliert Dussel den Imperativ der Befreiungsethik auch aus der Perspektive der Armen, wie z.B. in der Formel „Befreien wir uns, wir Unterdrückten!“¹¹⁸ Kurz: Der Geltungsbereich des befreiungsethischen Imperativs ist grundsätzlich nicht auf bestimmte gesellschaftliche Gruppen eingeeengt, sondern richtet sich wie Kants kategorischer Imperativ an alle Menschen guten Willens.

4.5. Ethos der Solidarität – Elemente einer befreiungsethischen Tugendlehre

Dussels Ethik ist primär eine Philosophie der *Praxis*, die die normativen Horizonte geschichtlicher Befreiungsprozesse expliziert. Moralisches Handeln zerfällt jedoch nicht in punktuelle Entscheidungen, sondern verdichtet sich in Grundhaltungen, in Tugenden. Da Dussel dem aristotelischen *Paradigma* praktischer Philosophie verpflichtet bleibt, finden sich in der Befreiungsethik nicht zufällig auch einige Skizzen zu einer Tugendlehre, in der die klassischen Kardinaltugenden im Licht der Analektik von „Herrschaft und Befreiung“ neu qualifiziert werden. Insofern sich die Befreiungsethik an die Seite der Armen und Ohnmächtigen stellt, ist an dieser Stelle eine kritische Auseinandersetzung mit Nietzsches Denunziation der „Moral der Schwachen“ wohl unvermeidlich. Allerdings verhält sich die Befrei-

¹¹⁸ E. Dussel 1987c, 285.

ungsethik zu Nietzsche nicht nur in der Form strikter Ablehnung. Denn Nietzsches genealogische Entlarvung der Moral aus dem Ressentiment der Schwachen enthält auch ein analytisches Potential für immanente Gefährdungen der Befreiung der Armen, insofern das Ressentiment gegenüber den Kolonialherren nur allzuoft den Weg zu einer authentischen Befreiung postkolonialer Gesellschaften blockiert. Die internen Konflikte in den lateinamerikanischen Gesellschaften resultieren - so Dussel - in einem nicht unbeträchtlichen Ausmaß in den unterschiedlichen Ressentiments, die in verschiedenen Sektoren der lateinamerikanischen Gesellschaften jeweils wirksam sind. Das Ressentiment *kolonisierter Völker* wendet sich allerdings entgegen Nietzsches These nicht unmittelbar gegen die Mächtigen, sondern gegen die Schwachen im *eigenen* Land. Daher sakralisieren die von den Spaniern unterdrückten Kreolen nach der Erlangung der Unabhängigkeit die Kultur des spanischen Imperiums; ihre Rache gegenüber den iberischen Herrschern entlädt sich jedoch nicht an den Spaniern selbst, sondern an den Indios und Mestizen, und zwar im Namen des „christlichen Abendlandes“, in dem die Kreolen jahrhundertlang nur Bürger zweiter Klasse gewesen sind. Die Identifikation mit den Idealen der Unterdrücker wiederholt sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als sich das aufstrebende Bürgertum in Lateinamerika dem Wertsystem der kapitalistischen Großmächte unterwirft. Doch das Ressentiment gegenüber der US-amerikanischen Vormachtstellung wendet sich wiederum nach innen, gegen die eigene Bevölkerung, wobei nun neben den Indios auch die spanisch-stämmigen Sektoren der Gesellschaft als Hindernisse auf dem Weg der Modernisierung bekämpft werden.

In Lateinamerika üben heute die Erben der hispanoamerikanischen Christenheit „die Herrschaft über die Kranken“ [die indigenen Völker] im Namen der abendländischen und christlichen Zivilisation aus - die man nicht mit den Christen verwechseln darf -, sie lassen die Laster des Ressentiments der beherrschten Kreolen in der Kolonie als Tugenden erfüllen und verbergen im Grunde die Sünde gegen ihren Vater (was ihren Handlungen eine krankhafte Schuld gibt): die Emanzipation des 19. Jahrhunderts und die gefühlte Notwendigkeit der gegenwärtig verweigerten Befreiung. Einen Teil von ihnen bilden die Liberalen, die sich am Ende des 19. Jahrhunderts mit den Konservativen vereinten und jetzt die Schuld dafür tragen, daß sie mit England und seinem Nachkommen den neokolonialen

Pakt geschlossen haben. Das Ressentiment des 'Neureichen', des industriellen Bürgers gegen die alte Grundbesitzeroligarchie oder -aristokratie wird sich in die herrschende Tugend verwandeln.¹¹⁹

In postkolonialen Gesellschaften brechen die Schwachen nicht die Macht der Mächtigen durch die moralische Idealisierung ihrer Ohnmacht in einer krankhaften Umwertung vitaler Werte. Im Gegenteil: Die Unterdrückten verinnerlichen die Ideale der Starken, um auf diesem Wege die Schwächsten endgültig aus der Gesellschaft zu drängen. Daher mündet eine „Befreiung“, die sich primär aus dem Ressentiment, dem „schlechtesten Laster des Beherrschten“¹²⁰, speist, unweigerlich in die Selbstzerstörung postkolonialer Gesellschaften.

Im Licht von Nietzsches Moralkritik wird weiters deutlich, daß sich die nähere Bedeutung von „Tugenden“ und „Lastern“ aus dem jeweils zugrundeliegenden Verständnis von Moralität ergibt. Die Tugenden der Moral der Nächstenliebe sind - so Nietzsche - ident mit den Lastern des aristokratischen Ethos der Vornehmen. In konsequenter Umkehrung der inhaltlichen Optionen Nietzsches werden innerhalb der Befreiungsethik die „Tugenden“ der „ontologischen“ Ethik zu den „Lastern“ der Befreiungspraxis der Armen und Schwachen. Wenn nämlich die jeweils geltende „Moral“ den normativen Horizont für moralisches Handeln vorgibt, verwandeln sich selbst die klassischen Kardinaltugenden in moralische Laster. Sofern z.B. Gerechtigkeit *allein* nach den Prärogativen des kapitalistischen Konkurrenzprinzips, in dem sich offenbar zahlreiche Nationalökonomien nicht behaupten können, definiert wird, kann „gerechtes“ Handeln mit der Hinnahme millionenfachen Elends einhergehen.

Die Gerechtigkeit, die die geltenden Gesetze des totalisierten Ganzen erfüllt, ist nicht nur Homizid und Diebstahl bzw. Raub, sondern zugleich auf verschiedenen Ebenen Habsucht und Wucher, Beleidigung und Verleumdung, Idolatrie, Falschheit, Undankbarkeit... etc.¹²¹

Ebenso kann die Mäßigung, sofern sie die ungerechten Strukturen des gegenwärtigen Weltwirtschaftssystems unangetastet läßt, zur Strategie verkommen, einige Lüste zu domestizieren, um Wohl-

¹¹⁹ Ebd., 84.

¹²⁰ Ebd.

¹²¹ Ebd., 87f.

standskrankheiten zu vermeiden. Die Tugend der Mäßigung wandelt sich damit zur subtilen Strategie der Negation des/der Anderen. „Dieser Mensch, der so sensibel für seinen Komfort ist, wird vor dem fremden Elend ein gefühlloser Stein sein“¹²². Ebenso pervertiert die Tapferkeit im Kontext einer totalisierten Totalität zur Verteidigung der bestehenden Machtverhältnisse. Daher rechtfertigt Nietzsche die Tapferkeit als Tugend des Willens zur Macht.

Ohne Zweifel schlägt Nietzsche den achäischen, jonischen und dorischen Invasoren... [d.h. letztlich] allen Konquistadoren, besonders den des imperialen Rom, Napoleon... als ein menschliches Ideal vor... Nietzsche wäre gewiß auf der Seite Cortéz', Pizarros gestanden und nicht auf der Seite der Azteken und Inka.¹²³

Die Tugenden eines Ethos radikaler Solidarität¹²⁴ sind daher jenseits einer Ethik des Ressentiments und einer Moral der Vornehmen zu situieren. Da im Rahmen des befreiungsethischen Moralbegriffs alles auf die je neue Offenbarung des/der Anderen ankommt, die antike Tugendlehre jedoch aufgrund ihrer ontologischen Prämissen auf die Beherrschung des Zeitlichen, Veränderlichen und Zufälligen abzielt, problematisiert Dussel die traditionelle Deutung der Tugend als „Habitus“. Denn die Interpellation der Armen fordert äußerste Flexibilität, d.h. je neue Öffnung für die uneinholbare Freiheit des/der Anderen.

Der Andere (als Antlitz oder Gesicht, das mir in der Exteriorität gegenübertritt) erscheint immer als anderer, als Neuer, als jemand, den ich von neuem fragen muß, was er mir offenbart... Jede befreiende Tugend ist [daher] eine Haltung [hábito] vor dem Ungewöhnlichen [inhabitual].¹²⁵

Das Wesen der „Tugenden“ einer authentischen Befreiungspraxis liegt daher in der „Disposition der Disponibilität“¹²⁶ für die/den Andere/n. Die Verfestigung moralischer Praxis in einem „Habitus“ darf nicht dazu führen, die je neue Provokation der Freiheit des/der Anderen von vornherein zu neutralisieren; das habituelle Moment einer befreiungsethischen Tugend liegt daher in der je neuen Öffnung

¹²² Ebd., 88.

¹²³ Ebd., 85.

¹²⁴ Vgl. dazu ebd., 107-127.

¹²⁵ Ebd., 109.

¹²⁶ Ebd.

für den Anspruch des/der Andere/n, d.h. in einem „hábito deshabitualizante“¹²⁷.

Die befreiungsethische Tugendlehre mündet schließlich wie bei Aristoteles in eine Analyse der „Klugheit“ (phronesis). Dabei knüpft Dussel zunächst an das traditionelle Verständnis der „phronesis“ an, der die schwierige Aufgabe zukommt, die zur Verfügung stehenden Mittel und Handlungsmöglichkeiten im Licht des sittlichen Telos zu qualifizieren und auf dieser Grundlage zu entscheiden, was hier und jetzt zu tun ist. Im Kontext eines strikt interpersonalen Verständnisses von Moralität werden jedoch einige Korrekturen an der Grundstruktur der Aristotelischen „phronesis“-Lehre nötig. Zwar kommt auch innerhalb der Befreiungsethik dem Telos moralischer Praxis - der Nähe - eine normative Funktion zu; denn im Licht der Nähe ist zu entscheiden, ob das Wort des/der Anderen tatsächlich einen ethischen Anspruch enthält oder bloß zur Komplizenschaft mit dem Herrschaftssystem einlädt.

Die Klugheit in ihrem ersten Sinn ist ein Wissen darum, zwischen dem offenbarenden (befreienden) Wort des Anderen und der Versuchung, die tautologisch innerhalb der Totalität ausgedrückt wird, zu unterscheiden.¹²⁸

In der Situation der *ethischen* Interpellation des/der Anderen ergibt sich jedoch für eine interpersonal orientierte Ethik eine Spannung zwischen Telos und Mittelqualifikation einerseits und der geforderten Achtung gegenüber der Freiheit des/der Anderen andererseits. Denn im Rahmen der traditionellen Phronesis-Lehre

gründet sich [die Klugheit] in der Evidenz des eigenen Ziels und überlegt die Mittel eben dafür. Wenn aber das Ziel ihrer 'Dienst'-Handlung der Andere jenseits des Zwecks der Totalität wäre, wird allein der Andere *ihm offenbaren* können, was er tun soll.¹²⁹

Damit ist die kritische Funktion des Telos der Nähe zwar nicht außer Kraft gesetzt; Dussel nimmt allerdings das Faktum ernst, daß in ideale Horizonte unumgänglich auch Elemente der faktischen Lebenswelt einfließen. Daher kann der *bloße* Bezug auf das Telos die Ausgrenzung oder Unterdrückung des/der Anderen unter Umständen zementieren. Da die sittlich qualifizierte Klugheit niemals

¹²⁷ Ebd.

¹²⁸ Ebd., 123.

¹²⁹ Ebd., 122.

„reine“ Vernunft ist, sondern sich immer schon in einer durch Herrschaft geprägten Gesellschaft bewegt, bewährt sich die Klugheit zunächst in der „epoché“, d.h. im geduldigen Hören auf das neue, anfänglich unverständliche Wort der Armen, deren Leid durch die geltende Moral verdeckt wird. Nur so kann das eigentliche Werk der Befreiung, nämlich die Rekonstitution des Seins der Unterdrückten, auf den Weg gebracht werden.

Die Klugheit wäre so ein Habitus vor der inhabituellen Provokation des Anderen und eine Gewohnheit, das immer neue oder geschichtliche Wort des Armen erfassen zu können.¹³⁰

Das Hören auf die Stimme der Armen muß jedoch in ein Verstehen ihres Wortes münden. Noch vor der Suche nach geeigneten Handlungsmöglichkeiten steht die Klugheit daher vor der schwierigen Aufgabe einer angemessenen *Deutung* des Anspruchs der Armen, deren Wort von der jeweiligen Moral entweder als barbarisch, rückständig usw. disqualifiziert wird. Um die hohen Mauern gesellschaftlicher Vorurteile zumindest partiell zu überwinden, bedarf es daher einer existenziellen Öffnung für die Lebenswelt der Armen; nur so kann sich ein angemessenes Verständnis ihrer Ansprüche bilden. In diesem Sinn ist Ethik unverzichtbare Voraussetzung der Hermeneutik.

Doch wie kann eine Verständigung mit dem/der Anderen „jenseits“ der gesellschaftlichen Totalität überhaupt sinnvoll gedacht werden? Möglichkeit und Grenzen der Auslegung des Wortes der Armen erläutert Dussel im Rückgriff auf die Analogielehre. Dadurch sollen zwei Extreme vermieden werden: Einerseits eine univoke Deutung des Anspruchs des/der Anderen, in der sein/ihr Wort bloß im Licht des eigenen Verstehenshorizonts qualifiziert wird und damit jede provokative Kraft verlieren würde. Andererseits gilt es jedoch auch der Tendenz entgegenzuwirken, die Ander(s)heit der Armen zu verabsolutieren; dies würde die Möglichkeit einer verstehenden Kommunikation und damit auch eine Praxis der Befreiung radikal blockieren. Mit dem Begriff der „Analogie“ soll daher sowohl die partielle Verständlichkeit der Stimme des/der Anderen innerhalb meines/unseres Verstehenshorizonts (das Moment der Ähnlichkeit) als auch die *bleibende* Exteriorität seines/ihrer Seins (je größere Unähnlichkeit) bewahrt werden.¹³¹

¹³⁰ Ebd.

¹³¹ Zur Dussels Analogielehre vgl. H. Schelkshorn 1992a, 99-102.

Die „heterologe Interpretation“¹³² des Wortes des/der Anderen ist die Voraussetzung für das zweite Vollzugsmoment der Klugheit, nämlich die Abwägung konkreter Mittel und Möglichkeiten für den befreienden Dienst an und mit den Armen. Im Unterschied zur traditionellen Bestimmung der Klugheit als Erschließung von Handlungsmöglichkeiten im Licht des Telos einer Lebensform muß sich die befreiungsethische „phronesis“ immer wieder neu an das Wort der Armen zurückbinden, insofern es in der Praxis der Befreiung letztlich um die Rekonstitution der unterdrückten Identität der Armen geht, eine Identität, die nur die Armen selbst authentisch auslegen können. Doch wie ein Hören ohne die Intention des Verstehens taub wird, so mündet ein Verstehen, das nicht auch das Risiko der *Bewertung* konkreter Handlungsmöglichkeiten auf sich nimmt, in wirkungslosem Theoretisieren. Die „phronesis“ ist daher auf „geschichtliche Erfahrungen“ angewiesen, auf die „praktisch-singuläre Intelligenz“ des/der Klugen, seine/ihre „Schnelligkeit in der Realisierung, die Gelehrigkeit gegenüber dem guten Rat, das vernünftige Urteil, die Voraussicht und Vorsorge, die Umsicht über die Umstände, der Vorbehalt und die Vorsicht hinsichtlich des Anderen“ bis hin zur „praktisch wissenschaftlichen Intelligenz, die auf kluge Weise die Vermittlungen des neuen Projekts entwirft.“¹³³

Der Aristotelischen Auffächerung der „phronesis“ in die Klugheit für den Oikos, die Polis und die individuelle Lebensführung¹³⁴ stellt Dussel die Unterscheidung zwischen einer „prophetischen“ und „politischen“ Dimension der Klugheit¹³⁵ entgegen. Der prophetischen Klugheit kommt eine eminent kritische Funktion zu; sie konfrontiert das System mit den Ansprüchen der Ausgegrenzten und Unterdrückten. Die politische Klugheit hat hingegen die Last der realen Durchführung der Befreiung bis hin zum Aufbau einer neuen Totalität zu tragen. Da reale geschichtliche Prozesse, auch Befreiungsprozesse, unweigerlich Elemente von Herrschaft mit sich führen, sind prophetische und politische Klugheit konstitutiv aufeinander verwiesen, wobei der prophetischen Klugheit vor allem die Aufgabe zukommt, den Weg der Befreiung vor neuen Totalisierungen zu bewahren.

¹³² E. Dussel 1973bII, 123.

¹³³ Ebd.

¹³⁴ Vgl. dazu Aristoteles, Nikomachische Ethik, VI,8.

¹³⁵ Vgl. dazu E. Dussel 1973bII, 123f.

4.6. „Vom Abstrakten zum Konkreten“- Zum Ertrag der Marx-Kommentare

Die bisher verfolgte Interpretation der Dusselschen Befreiungsethik richtete das Augenmerk - nicht zuletzt im Hinblick auf die vergleichende Analyse mit der Diskursethik - primär auf die eher abstrakten Fragen nach dem moralphilosophischen Paradigma und der Reformulierung des Moralprinzips. Der weitaus umfangreichere Teil der Befreiungsethik ist jedoch den durchaus konkreten Problemen einer geschichtsphilosophischen Verortung Lateinamerikas im Rahmen einer nichteurozentrischen Deutung der Universalgeschichte und vor allem den anthropologischen Konkretionen der Befreiungsethik gewidmet. Die anthropologischen Studien müssen jedoch in diesem Rahmen weitgehend vernachlässigt werden¹³⁶ - mit Ausnahme der befreiungsethischen Analysen zur „Ökonomie“, die in den Dialogrunden mit Apel zu heftigen Kontroversen geführt haben.

Die extensive Auseinandersetzung mit Marx gehört zu den umstrittensten Teilen der Befreiungsethik. Seit den späten 70er Jahren scheint Dussels Denken von Marx zuweilen besetzt zu sein. Die Befreiungsethik, die aufgrund ihres personalistischen Grundansatzes zunächst eher als mögliche Alternative zum Marxismus¹³⁷ aufgetreten ist, läuft damit Gefahr, ihren Diskurs in eine theoretische und politische Sackgasse zu manövrieren. Trotz aller Vorbehalte darf allerdings nicht übersehen werden, daß Dussel inmitten exegetischer Akribie von Anfang an einen kreativen Umgang mit Marx anstrebt, der in der gewagten These kulminiert, wonach „Das Kapital“ eine *Ethik* sei. Daher sind umgekehrt auch Zweifel laut geworden, ob Dussels Marxinterpretation noch das Marxsche Denken selbst trifft oder bloß befreiungsethisch vereinnahmt.¹³⁸ Ohne auf die

¹³⁶ Zusammenfassende Deutungen der anthropologischen Arbeiten bieten A. Peter 1988, 182-204; H. Schelkshorn 1992a, 81-95, 133-159.

¹³⁷ Vgl. dazu R. Fornet-Betancourt 1994d, 272-275.

¹³⁸ Die häufig vorgebrachte Kritik, Dussel habe das Marxsche Denken seiner eigenen Methodologie einfach unterworfen und damit die spezifischen Provokationen des Marxschen Rationalitätsbegriffs verfehlt, findet sich schon in der frühen Arbeit von E.R. Moros-Ruando 1984, 209: „However, Dussel is not merely adopting the Marxian analysis. He is re-interpreting Marx from the categories of the philosophy of liberation.“ Vgl. in diesem Sinn auch O. Schutte 1991, 278f.; Ch. Ober 1992, 371.415 Anm. 1; Ober resümiert diesbezüglich auch kritische Stimmen kubanischer Sozialisten - vgl. ebd., 404f.

exegetischen Fragen der Dusselschen Marxdeutung¹³⁹ hier näher eingehen zu können, möchte ich dennoch einige Grundlinien der Marxkommentare skizzieren, und zwar nicht aus einem exegetischen Interesse an Marx selbst, sondern an der *Befreiungsethik*, da Dussel im Rahmen der Auseinandersetzung mit Marx bedeutsame Erweiterungen seiner eigenen Ethik vornimmt. Ich werde dabei zu folgenden Problemfeldern kurz Stellung nehmen:

- zum Verhältnis der Marxinterpretationen des mittleren und späten Dussel
- zu den Anliegen und Perspektiven der Marxkommentare
- zum Ertrag der Auseinandersetzung mit Marx für die Methodologie der Befreiungsethik
- zu den Möglichkeiten einer kritischen Bewertung material-ethischer Thesen im Zusammenhang von Dussels Rezeption der Marxschen Wertlehre.

a. Zum Verhältnis der Marxinterpretationen des mittleren und späten Dussel

Dussels Zugang zu Marx stand von Anfang an unter dem Vorzeichen der Ethik und der Religionsphilosophie. Schon in dem frühen Vortrag „El ateísmo de los profetas y de Marx“¹⁴⁰ aus dem Jahre 1972 deutet Dussel die Marxsche Ökonomiekritik im Licht der Sozialkritik der alttestamentlichen Propheten. Die Marxsche Polemik gegenüber der (bürgerlichen) Moral dürfe - so Dussel Anfang der 70er Jahre - nicht den Blick für die implizite Ethik des Marxschen Denkens verstellen. Denn Marx' Kapitalismuskritik basiere auf einem Arbeitsbegriff, der die Abschöpfung des Mehrwerts der Lohnarbeit als Raub diffamiert; im positiven Sinn begreife Marx daher menschliche Arbeit als solidarischen Dienst für die Gemeinschaft.¹⁴¹

¹³⁹ Fragen der Marxphilologie müssen hier also ausgeklammert werden. Zusammenfassende Deutungen von Dussels Marxkommentare bieten H. Schelkshorn 1992a, 135-149; Ch. Ober 1992, 268-275 und vor allem R. Fornet-Betancourt 1994, 272-295.

¹⁴⁰ Dieser Vortrag wurde an der „II. Semana de la Asociación de teólogos argentinos“ gehalten, leicht verändert abgedruckt in: E. Dussel 1980, 127-140.

¹⁴¹ Am deutlichsten äußert sich der mittlere Dussel diesbezüglich in: E. Dussel 1974b, 286: „Marx entdeckt, daß die Überwindung der Ontologie erfordert, über die bloße Sinnlichkeit des Körpers des Anderen [Feuerbach] hinauszugehen. Man muß ihm zu essen geben, weil der Andere körperliche Realität ist und 'Hunger hat'. Paradoxiertweise holt er damit eine ursprüngliche Ebene

Äußerst kritisch diskutiert der mittlere Dussel allerdings die *ontologischen* Voraussetzungen des Marxschen Denkens. Marx habe – so Dussel im Anschluß an Heidegger – das cartesianische „Ich denke“ bloß auf das „Ich arbeite“¹⁴² hin konkretisiert, ohne die Problematik des neuzeitlichen Subjektbegriffs selbst anzutasten. Daher bleibe Marx in den Aporien der Subjektphilosophie der Moderne verfangen, wodurch die ethischen Intentionen seines Denkens konterkariert würden.¹⁴³ Darüber hinaus dringt – so Dussel – durch den Einfluß Spinozas ein pantheistischer Zug in die Marx'sche Ökonomiekritik ein, so daß das „ich arbeite“ in die holistische Utopie einer vollständigen Versöhnung zwischen Mensch und Natur eingebettet wird. Marx sei daher der „dialektischen Ontologie“ des Totalitätsdenkens der „Moderne“ zuzuordnen, wofür als weitere Belege die Ablehnung des Schöpfungsbegriffs¹⁴⁴ und die Orientierung an der Potenz-Akt-Ontologie angeführt werden.¹⁴⁵ Das Marx'sche Proletariat verwirklicht – so die These des mittleren Dussel – bloß die immanente Potentialität der gesellschaftlichen Totalität, deren Bewegungsgesetze der notwendigen Dialektik einer materialistischen Geschichtsdeutung gehorchen. Der äußerste Horizont des Marxschen Denkens mündet daher in die Idee der Aufhebung sämtlicher Gegensätze in einer totalisierten Totalität, der klassenlosen Gesellschaft und der Einheit von Mensch und Natur. Marx fehlt – so die Diagnose des mittleren Dussel – die Kategorie der Exteriorität; daher würden die ethischen Ansätze des Marxschen Denkens in eine totalitäre Denkform zurückgebogen, welche in den bürokratischen Herrschaftsformen des real existierenden Sozialismus zur bitteren Realität geworden ist.¹⁴⁶

der christlichen Anthropologie wieder ein: 'Ich hatte Hunger und sie haben mir zu essen gegeben' (Mathäus 25, 42)“; vgl. auch E. Dussel 1973bII, 75, wo die Aneignung des Mehrwerts – im Sinne von Marx – als moralisch „böser Akt“ qualifiziert wird.

¹⁴² Vgl. dazu E. Dussel 1973bII, 46.

¹⁴³ Vgl. dazu E. Dussel 1973bI, 116, wo Dussel Marx vorwirft, den Menschen auf einen „homo faber“ reduziert zu haben; vgl. auch E. Dussel 1974a, 137.140f.

¹⁴⁴ Vgl. dazu E. Dussel 1973bII, 47; ders. 1980, 70; vgl. auch die berühmte Stelle bei Marx in: MEW, EB I, 544f.

¹⁴⁵ Vgl. dazu E. Dussel 1973bII, 94.

¹⁴⁶ Vgl. E. Dussel 1974a, 144.148.

Neben den ontologischen Schwächen verweist Dussel auch auf einige thematische Defizite der Marxschen Ökonomiekritik, wie z.B. die Vernachlässigung der Nord-Süd-Problematik aufgrund der eurozentrischen Ausrichtung der Kapitalismuskritik.¹⁴⁷ Wo immer Dussel auf Marx Bezug nimmt, ist unübersehbar, daß das Marxsche Denken jeweils bewußt *vom eigenen Ansatz* her kritisch in den Blick genommen wird. Der Deutungsrahmen der Befreiungsethik wird - so meine These - auch in den späteren Marxkommentaren *nicht* verlassen, im Gegenteil: Dussel versucht seit den späten 70er Jahren genau jene Einwände, die er selbst wenige Jahre zuvor noch gegen Marx vertreten hat, durch eine umfassende Werkinterpretation *mit Marx* zu entkräften. Da Dussel die eigene Kritik an Marx in einer extensiven Marxphilologie abarbeitet, entsteht plötzlich eine theoretische Konstellation, in der die Marxsche Ökonomiekritik und die Befreiungsethik nahezu ununterscheidbar werden.¹⁴⁸

b. Anliegen und Perspektiven der Marxkommentare

Dussels Kommentarwerk intendiert eine entwicklungsgeschichtliche Gesamtinterpretation des Marxschen Denkens, soweit es bisher editorisch zugänglich ist.¹⁴⁹ Da „Das Kapital“ unvollendet geblieben ist, geht es Dussel primär um eine Rekonstruktion der *Methode* der Marxschen Ökonomiekritik, um dadurch eine kreative Weiterentwicklung des Marxschen Denkens vorzubereiten. Daher gewinnt für Dussel der berühmte Abschnitt über die „dialektische Methode“¹⁵⁰ in den „Grundrissen 1857/58“ besondere Bedeutung. Darin entwirft Marx in Anlehnung an die resolutiv-kompositorische Methodik der

¹⁴⁷ Vgl. dazu ebd., 223; E. Dussel 1977a, 211f.

¹⁴⁸ Dies hat verständlicherweise Kritik provoziert. Allerdings ist Dussels Marxinterpretation bisher kaum im Detail, d.h. am Text widerlegt worden. Ohne Exegese haben jedoch plakative Vorwürfe wie Dussel „intends to make Marx a Dusselian“ - so O. Schutte 1991, 278 - allenfalls heuristischen Wert.

¹⁴⁹ Die Marxinterpretation reiht sich daher in jene Arbeiten zur Entstehung des „Kapital“ ein, die nach den Studien von R. Rodolsky 1968 und W.S. Wygodsky 1970 eine neue Phase der Marxphilologie eingeleitet haben. Da sich die Edition bisher unveröffentlichter Texte im Rahmen der MEGA noch weit in die 90er Jahre hinein erstrecken wird, bleibt die endgültige Klärung der geschichtlichen Genese der Marxschen Ökonomiekritik wohl eine interpretatorische Aufgabe, die erst im nächsten Jahrtausend erfüllt werden wird.

¹⁵⁰ Vgl. dazu MEW 42, 35; E. Dussel 1985b, 48ff.

politischen Philosophie der frühen Neuzeit, insbesondere von Hobbes, einen Denkweg, der in deutlicher Abgrenzung zur Hegelschen Dialektik im Ausgang von der chaotischen, d.h. unverstandenen Alltäglichkeit zu abstrakten Kategorien wie Arbeit, Bedürfnis, Tauschwert u.a. (resolutiver Teil) übergeht; davon ausgehend soll in einem zweiten Schritt, im Aufstieg „vom Abstrakten zum Konkreten“¹⁵¹, die gesellschaftlich-ökonomische Totalität theoretisch rekonstruiert werden (kompositorischer Teil). Für das Verständnis der Marxschen Methode sind weiters die Aufbaupläne zum „Kapital“ von eminenter Bedeutung. Durch eine exegetische Sichtung der verschiedenen Konzepte gelangt Dussel zu einer präzisen Gewichtung der einzelnen Abschnitte des „Kapital“ im Rahmen der methodischen Systematik der Marxschen Ökonomiekritik. Dabei zeigt sich - so Dussel -, daß Marx der eigenen Methode der kompositorischen Rekonstruktion der kapitalistischen Ökonomie nicht immer konsequent gefolgt ist. Vor allem die berühmten Kapitel über den „Arbeitstag“¹⁵² oder „Die moderne Kolonisationstheorie“¹⁵³, die für eine lateinamerikanische Philosophie naturgemäß von besonderem Interesse sind, fallen - so Dussel - aus dem theoretischen Rahmen des I. Bandes des „Kapital“ heraus, in dem es ausschließlich um den allgemeinen „Begriff“ des Kapitals geht.¹⁵⁴ Daher dürfen die konkreten Beispiele im „Kapital“ nicht als empirisch überprüfbare Thesen verstanden werden, da sie bloß dazu

¹⁵¹ MEW 42, 35; diese Methodik der Marxschen Ökonomiekritik war übrigens auch dem mittleren Dussel vertraut, vgl. E. Dussel 1974a, 42.

¹⁵² Vgl. MEW 23, 245-320.

¹⁵³ Ebd., 792-802.

¹⁵⁴ Vgl. dazu E. Dussel 1990a, 148-151.176.411ff.; die Klärung des theoretischen Status der verschiedenen Abschnitte im „Kapital“ dürfte ein wichtiger Beitrag Dussels zur Marxphilologie sein, der von Kritikern der Befreiungsethik zuweilen unterschätzt wird. So bringt z.B. Ch. Ober die These S. Benhabibs gegen Dussel vor, wonach Marx beobachtende Systemanalyse und ein aus Beteiligung erwachsendes Erfahrungswissen unvermittelt ineinanderstelle. S. Benhabib belegt diese These jedoch mit Beobachtungen aus dem Kapitel über den „Arbeitstag“ (!), das nach Dussel bloß als Einschub zu werten ist, da im Rahmen des methodischen Aufbaus des „Kapital“ an dieser Stelle empirische Analysen noch nicht möglich sind; vgl. Ch. Ober 1992, 371, Anm. 9; S. Benhabib 1986.

dienen, die noch abstrakte Analyse ökonomischer Grundkategorien zu veranschaulichen.¹⁵⁵

Dussels Interpretation konzentriert sich daher auf die Abschnitte zum „Kapital im Allgemeinen“ bzw. zum „Begriff“¹⁵⁶ des Kapitals. Dabei kommt, wie Dussel mit einigem exegetischen Aufwand nachzuweisen versucht, dem Kapitel über die „Verwandlung von Geld in Kapital“ (MEW 23, 161-191) eine Schlüsselrolle innerhalb der abstrakten Klärung des Kapitals zu.¹⁵⁷ Der zuletzt vorangestellte erste Abschnitt über „Ware und Geld“ (MEW 23, 49-160) markiert hingegen bloß den empirisch-phänomenalen Ausgangspunkt für die Analyse des Kapitals, nämlich die Warenzirkulation, die auf das universelle Tauschmittel des Geldes angewiesen ist. Erst im zweiten Abschnitt gibt Marx - so Dussels Rekonstruktion - eine Definition des *spezifischen Wesens* des Kapitals, da geldvermittelter Tauschhandel auch in vorkapitalistischen Wirtschaftsformen möglich ist. Die entscheidende Frage für die Definition des Kapitals ist daher: Wodurch wird Geld zu Kapital? Die Marxsche Antwort ist bekannt: Durch die universelle Expropriation der Arbeiter von den Produktionsmitteln wird die Arbeitskraft zur allgemein käuflichen und gewinnträchtig verwertbaren Ware. In die Marxsche Beschreibung des vertraglich festgesetzten Lohnarbeitsverhältnisses gehen nun - so Dussel - weitreichende *ethisch-anthropologische* Implikationen ein, die Marx allenfalls andeutet. Dussel versucht daher die implizite Anthropologie der Marxschen Ökonomiekritik im Rahmen der

¹⁵⁵ Vgl. dazu E. Dussel 1990a, 226f.; wer Marx hier empirische Fehlannahmen unterstellt, verkennt daher nach Dussel, daß sich Marx in diesem Teil der Ökonomiekritik noch gar nicht auf der konkreten Ebene der Analyse befindet, die erst nach der allgemeinen Klärung des Weltmarkts möglich ist, dem äußersten Rahmen der kapitalistischen Wirtschaftsform; ohne Berücksichtigung des Weltmarkts bleiben jedoch Einzelanalysen im schlechten Sinn „abstrakt“.

¹⁵⁶ Vgl. dazu E. Dussel 1990a, 411; Marx nimmt die Hegelsche Rede vom „Begriff“ auf, weil dadurch die *innere Bewegung der verschiedenen Momente* des Kapitals ausgedrückt werden kann.

¹⁵⁷ Vgl. E. Dussel 1990a, 135ff., wo Dussel mit der Kommentierung von Band I. des „Kapital“ beginnt, nachdem zuvor in strenger chronologischer Reihenfolge die jeweiligen Vorarbeiten zu verschiedenen Teilen des „Kapital“ behandelt worden sind. Dadurch kann Dussel zeigen, daß der vielkommentierte erste Abschnitt über „Ware und Geld“ nur als Einleitung zum Abschnitt „Die Verwandlung von Geld in Kapital“ gedacht war, den Marx daher zuvor für die Publikation redigiert hatte.

Terminologie der Befreiungsethik zu rekonstruieren. Ich referiere diesbezüglich nur einige wichtige Elemente:

- Marx deutet die Transformation von Geld in Kapital als „Subsumtion“ der „lebendigen Arbeit“ in den Produktionsprozeß, deren Bedingungen in einem Lohnvertrag fixiert werden. Der Zwang, sich selbst als Arbeitskraft verkaufen zu müssen, um sein materielles Leben reproduzieren zu können, schafft eine ungleiche Situation zwischen Geldbesitzer und Arbeitssuchenden, deren Ungerechtigkeit Marx mit der Arbeitswertlehre erläutert.

- Marx unterscheidet bekanntlich zwischen Gebrauchs- und Tauschwert, wobei in der Folge die Rede vom „Wert“ auf den Tauschwert eingeschränkt wird. Der Tauschwert nivelliert die konkrete Arbeit zu abstrakten, austauschbaren Arbeitsquanten. In diesem Sinn ist die Marxsche Wertlehre in der neomarxistischen Kritik der Warengesellschaft bestimmend geworden. Dussel bezieht sich jedoch auf eine spätere, leicht korrigierte Formulierung der „Wertlehre“, wo Marx vom Tauschwert als „der notwendigen Ausdrucksweise oder Erscheinungsform des Werts“¹⁵⁸ spricht. Dadurch spaltet sich der Begriff des „Wertes“ in den Gebrauchswert, den Tauschwert und den Wert „als solchem“ auf, d.h. in den Wert im Sinn der Vergegenständlichung menschlichen Lebens durch Arbeit, der im Tauschwert bloß „zum Ausdruck“ kommt. Im Verständnis des Wertes „als solchem“ verbirgt sich nun - so Dussel - die ethische Substanz der Marxschen Ökonomiekritik. Denn der Gebrauchswert drückt bloß die materielle Beschaffenheit des Produkts aus, d.h. die Tatsache, daß menschliche Arbeit ein Stück Natur umformt und ihm eine bestimmte Qualität im Sinne der Nützlichkeit¹⁵⁹ verleiht; in diesem Sinn ist der Gebrauchswert materielle Grundlage des Tauschwertes, in dem die gesellschaftliche Dimension des Produkts virtuell wird. Marx führt nun neben Gebrauchs- und Tauschwert den Begriff des Wertes „als solchem“ ein, der zwar im Tauschwert erscheint, ohne jedoch in der Schnittfläche von Angebot und Nachfrage aufzugehen;

¹⁵⁸ MEW 23, 53; vgl. dazu E. Dussel 1990a, 187ff.

¹⁵⁹ Die Nützlichkeit im Sinne des Gebrauchswertes ist hier nach Dussel noch in einem vorläufigen Sinn, d.h. ausschließlich vom Arbeitsprozeß her, definiert. Die Nützlichkeit, die sich von der Nachfrage potentieller Käufer her ergibt, ist hier noch nicht berücksichtigt. Diese Analyse habe Marx dem zweiten Teil seines Projekts über die Konkurrenz vorbehalten, das dem Teil über das „Kapital im allgemeinen“ folgen sollte, jedoch nicht mehr zur Ausführung kam; vgl. dazu E. Dussel 1990a, 16.

der „Wert als solcher“ erinnert daran, daß die Ware *Produkt lebendiger Arbeit* ist. Erst der *allgemeine* Wertbegriff ermöglicht - so Dussel - eine Kritik von ungleichen Tauschverhältnissen, vor allem dem Tausch zwischen Arbeitskraft und Lohn.

- In der Arbeitswertlehre knüpft Marx bekanntlich an die These der klassischen Ökonomie an, wonach allein menschliche Arbeit „Wert“ im ökonomischen Sinn schafft. Dieser Satz ist nun - so Dussel - nicht bloß eine fallible These innerhalb einer wirtschaftswissenschaftlichen Diskussion, sondern ein ethischer Grundsatz, dessen Geltungsbereich daher nicht auf die kapitalistische Wirtschaftsweise eingegrenzt werden kann. Denn mit dem Begriff der „lebendigen Arbeit“ als der „schöpferischen Quelle des Wertes“ übersetzt Marx das ethische Prinzip der Achtung der Würde der Person in den Bereich der Ökonomie. Das sachliche Zentrum der Marxschen Ökonomiekritik liegt daher nicht in der oftmals kritisierten Unterscheidung zwischen abstrakter und konkreter¹⁶⁰, sondern zwischen lebendiger und objektivierter Arbeit.¹⁶¹ Lebendige Arbeit meint nicht ein „lebendiges Werkzeug“ - so Aristoteles' Charakterisierung des Sklaven „en physei“ -, sondern die Subjektivität des Menschen, der in Freiheit etwas herstellt und darin ein Stück seines Lebens in Form von Arbeitszeit vergegenständlicht. Arbeit ist nicht bloß Produktion im Sinn der Realisierung eines Zwecks oder einer Idee, sondern als Aktualität menschlichen Personseins eine Tätigkeit aus Freiheit. Im kapitalistischen Kauf der Arbeitskraft wird jedoch die Dimension der Arbeit als Akt menschlicher Freiheit negiert, insofern der Mensch dem Produktionsprozeß bloß als lebendiges Instrument, als objektivierter Arbeit eingegliedert wird. Die Subsumtion der lebendigen Arbeit in das Kapital degradiert die schöpferische Freiheit des Menschen qua Quelle des Wertes zum bloßen Wert qua objektivierter Arbeit. Die Marxsche *Kritik* an der „Subsumtion“ der lebendigen Arbeit als

¹⁶⁰ Abstrakte Arbeit ist nach Marx die „Verausgabung menschlicher Arbeitskraft im physiologischen Sinn, und in dieser Eigenschaft gleicher menschlicher oder abstrakt menschlicher Arbeit bildet sie den Warenwert. Alle Arbeit ist andererseits Verausgabung menschlicher Arbeitskraft in besonderer zweckbestimmter Form, und in dieser Eigenschaft konkreter nützlicher Arbeit produziert sie Gebrauchswerte.“ MEW 23, 61. Diese Unterscheidung nennt Marx immerhin den „Springpunkt“ der politischen Ökonomie; vgl. dazu die Kritik von R. Zimmermann 1985, 42ff.

¹⁶¹ Vgl. dazu E. Dussel 1990a, 374.

Herrschaft und Ausbeutung hat jedoch zur Voraussetzung, daß menschliche Arbeit den Horizont des kapitalistischen Systems ontologisch transzendiert. Im Begriff der „lebendigen Arbeit“ verbirgt sich daher eine Exteriorität gegenüber der Totalität des Kapitals, eine Exteriorität, die im kapitalistischen Lohnvertrag zum Tauschwert depotenziert wird. Die Transformation von Geld in Kapital enthüllt sich so als ethische Perversion, nämlich als Tausch zwischen einem in Geld ausgedrückten Wert (objektivierte Arbeit) und der *wertschaffenden* Tätigkeit, der lebendigen Arbeit.

Marx verfolgt, wie Dussel zu zeigen versucht, in den weitläufigen ökonomischen Analysen stets das Ziel, die verschiedenen Dimensionen kapitalistischer Wirtschaft auf die ihnen jeweils zugrundeliegende Subsumtion der lebendigen Arbeit unter das Kapital hin zu dechiffrieren. Das „Wertgesetz“, das in allen Prozessen des Kapitalismus wirksam ist, dürfe daher nicht einfach mit einem Naturgesetz verwechselt werden, obwohl, wie Dussel zugesteht, Marx selbst an einer Stelle diese Analogie¹⁶² herstellt; das Wertgesetz drückt vielmehr den ethisch relevanten Sachverhalt aus, daß alle Werte durch die lebendige Arbeit und nicht durch eine Selbstbewegung des Kapitals geschaffen werden. Die Ideologie der produktiven Selbsttätigkeit des Kapitals verschleierte selbst den Opfern die Tatsache, daß im Tausch von Waren nicht bloß materielle Dinge, sondern geronnene Lebenszeit getauscht wird. Die Tauschhandlungen wieder auf ihre ethische Dimension hin durchsichtig zu machen, darin liegt - so Dussel - die zentrale Intention der Marxschen Ökonomiekritik. Daher ist das „Kapital“ eine „Ethik“¹⁶³.

Im Zuge der Auslegung des Marxschen Gesamtwerks erübrigen sich nun - dies kann vorläufig resümierend festgehalten werden -

¹⁶² Vgl. MEW 23, 12, wo Marx von „den Naturgesetzen der kapitalistischen Produktion“ bzw. von „mit eherner Notwendigkeit wirkenden und sich durchsetzenden Tendenzen“ spricht. Dussel versucht hingegen zu belegen, daß sich die Marxsche Rede vom „Wertgesetz“ an eine Hegelsche Sprachregelung anlehnt. Die empirischen Gesetze und Tendenzen, die Marx mit Hegel als den Bereich der „Phänomene“ kennzeichnet, müssen vom bestimmenden „Wesen“ des Kapitals, d.h. der Subsumtion der lebendigen Arbeit unterschieden werden. Nach Hegel ist das „Gesetz“ der Grund des „Wesens“ der „Phänomene“ - vgl. G.W.F. Hegel, Werke, VI, 153ff.; E. Dussel 1990, 424f. Der präzise Sinn der Rede vom Wertgesetz muß daher im Licht der Begrifflichkeit der Hegelschen Logik bestimmt werden.

¹⁶³ So lautet der Titel des Schlußkapitels des Kommentars zum „Kapital“: „‘El capital’ es una ética“ - E. Dussel 1990a, 429.

sämtliche Einwände, die Dussel Anfang der 70er Jahre gegen Marx vorgebracht hat, nämlich die Privilegierung der Beziehung Mensch-Natur gegenüber der interpersonalen Beziehung und die Orientierung an der Identitätslogik der dialektischen Ontologie der Moderne. Denn im Begriff der „lebendigen Arbeit“ kommt - so der späte Dussel - die Exteriorität menschlicher Freiheit im Rahmen der Kritik der politischen Ökonomie zur Geltung, so daß nun die Marxsche Arbeitswertlehre in die Anthropologie der Befreiungsethik problemlos integriert werden kann.

c. Konsequenzen für die Methodologie der Befreiungsethik

Zu den wichtigsten Abschnitten innerhalb der Dusselschen Marxinterpretation gehört zweifellos die kühne Deutung der viel-diskutierten Beziehung zwischen Marx und Hegel.¹⁶⁴ Da es Dussel nicht allein um Marxphilologie, sondern immer auch um eine Vertiefung des eigenen Entwurfs¹⁶⁵ geht, eröffnet die Zuordnung von Marx und Hegel zugleich einen Einblick in die Werkstatt der Befreiungsethik.

Die Beziehung zwischen Marx und Hegel wird, wie Dussel eingangs resümiert, üblicherweise dualistisch ausgelegt, nämlich als Diastase von Idealismus und Materialismus, Philosophie und wissenschaftlicher Ökonomie oder abstraktem und konkretem Denken. In der direkten Gegenüberstellung gerät jedoch - so Dussel - zumeist aus dem Blickfeld, daß sich die Arbeiten von Hegel und Marx zumeist auf unterschiedlichen Reflexionsebenen bewegen. Die Marxsche Ökonomiekritik bewegt sich im wesentlichen auf der Ebene der Realphilosophie, in der zwar, wie Dussel zu zeigen versucht, eine von Marx nicht näher entfaltete „Logik“ implizit enthalten ist. Daher stellt Dussel die zweifellos gewagte These zur Diskussion, daß Marx die Hegelsche Logik nicht auf die Füße stellt, d.h. materialistisch transformiert, sondern auf der Ebene der Realphilosophie implizit *überwindet*. Hätte Marx die Hegelsche Dialektik bloß materialistisch umgestülpt, müßte sich die Marxsche Ökonomie-Kritik sachlich mit der Hegelschen Rechtsphilosophie treffen.¹⁶⁶ Die Differenzen

¹⁶⁴ Vgl. ebd., 334-451.

¹⁶⁵ Daher wird das Verhältnis zwischen Hegel und Marx im Abschnitt „El capital' y la filosofía de la liberación (!)“ behandelt.

¹⁶⁶ Vgl. ebd., 336.349f.

zwischen der Hegelschen und Marxschen Kritik der bürgerlichen Gesellschaft gründen daher in den unterschiedlichen ontologischen Prämissen, d.h. im Bereich der „Logik“. Die befreiungsethische Relecture des Marxschen Denkens beschränkt sich daher nicht auf eine immanente Textinterpretation, sondern legt eine systematisch-rekonstruktive Deutung der Kritik der politischen Ökonomie vor. Um die Beiträge von Marx und Hegel sachlich korrekt miteinander in Beziehung setzen zu können, entwirft Dussel ein vierteiliges Schema, das auch für die Methodologie der Befreiungsethik bestimmend wird¹⁶⁷:

Ebene 1: der „ethisch-philosophische Kern“ („Logik“:

 dialektische Ontologie bzw. ana-lektische Meta-physik)

Ebene 2: die „generative Matrix“ einer regionalen Ontologie

Ebene 3: Entwicklung des Begriffs und der entsprechenden

 Kategorien eines bestimmten Bereichs der Realphilosophie

Ebene 4: Applikation und konkrete, empirische Untersuchungen

Die Marxschen Analysen zur „Kritik der politischen Ökonomie“ bewegen sich - so Dussel - primär auf Ebene 3; allerdings greifen einige Abschnitte im „Kapital“ wie z.B. die These vom tendenziellen Fall der Profitrate, das Kapitel über den Arbeitstag u.a. bereits auf Ebene 4 vor. Auf Ebene 3 geht es Marx gemäß der „dialektischen Methode“ der „Grundrisse“ um eine generative Matrix der Ökonomie, in der Begriffe wie „lebendige Arbeit“, „Subsumtion“, „Wert“ usw. definiert und in eine kohärente Theorie integriert werden.

In der hypothetischen Rekonstruktion des „ethisch-philosophischen Kerns“ (Ebene 1) des Marxschen Werkes ruft Dussel zunächst die Hegelsche Seinslogik in Erinnerung, in der die dialektische Entwicklung des potentialiter alles schon in sich tragenden Grundes, des absoluten Geistes nachgezeichnet wird. Analog dazu entwickelt die Rechtsphilosophie im Ausgang vom „Sein“ bzw. „Grund“ moderner Gesellschaft, dem freien Willen, eine Gesellschaftsanalyse im Ausgang vom System der Bedürfnisse über den Prozeß der Arbeitsteilung, den Problemen von Produktion und Distribution, der Bildung der sozialen Klassen und des Pöbels bis hin zur Versöhnung der gesellschaftlichen Widersprüche im modernen Rechtsstaat, dem privilegierten Träger des Weltgeistes. „Die ‘Logik’

¹⁶⁷ Vgl. zum folgenden ebd., 350; Dussel formuliert hier das methodologische Schema ganz auf die Marxsche Ökonomiekritik hin; meine Darstellung ist daher etwas allgemeiner gehalten.

dieses Systems ist“, wie Dussel im Licht der eigenen Definition der „dialektischen Ontologie“ festhält, „die reine ‘Entwicklung’ des ‘Seins’: d.h. des am Anfang als ‘Möglichkeit’ schon Gegebenen - weil das ‘Sein’ als ‘absolute Potenz’ seine Möglichkeiten schon war.“¹⁶⁸ In der Auslegung des Seins qua „absoluter Potenz“ „unterscheidet sich“ nun aber - so Dussel - „Marx von Hegel“, insofern Marx die ontologische Figur der Selbstverwirklichung der Idee im Rahmen der Kritik an der scheinbaren Selbstproduktivität des kapitalistischen Systems auf regionalontologischer Ebene destruiert. Zudem geht Marx im Theorem von der Exteriorität der „lebendigen Arbeit“ von einer völlig anderen Seinserfahrung aus, deren implizite Logik sich daher grundlegend von der Hegelschen Dialektik abhebt:

Hegel beginnt seine ‘Logik’ mit dem ‘Sein’ - dem das ‘Nichts’ als seinem Gegensatz entgegengestellt wird -, das ein ‘Seiendes’ ‘wird’. Marx hingegen beginnt mit dem ‘Nicht-Sein’, das zugleich das ‘Nichts’ ist, das jedoch das ‘Sein’ ‘schafft’ [crea], obwohl der Schöpfer als Vermittlung, sozusagen als ‘Seiendes’, subsumiert wird.¹⁶⁹

Da Marx die ursprünglich theologische Kategorie der schöpferischen Freiheit „anthropologisch situiert, indem er sie ökonomisch auf die schöpferische ‘lebendige Arbeit’ bezieht“¹⁷⁰, steht - so Dussel - „Das Kapital“ hinsichtlich der ontologischen Prämissen eher in einer sachlichen Nähe zum späten Schelling als zu Hegel, genauer zu Schellings Philosophie der absoluten Freiheit als Vermögen des Anfangenlassens: „Marx ist Erbe des späten Schelling“¹⁷¹. Da mit der Kategorie der „lebendigen Arbeit“ die Exteriorität menschlicher Freiheit im Zentrum der „Politischen Ökonomie“ verankert ist, kann nun der letzte Horizont des Marxschen Denkens nicht mehr, wie Dussel in den 70er Jahren Marx unterstellt hat, als totalisierte Totalität der vollständigen Versöhnung zwischen Natur und Gesellschaft ausgelegt werden. Im Gegenteil: Marx verwendet, wie Dussel zu belegen versucht, die Kategorien der Hegelschen Logik einzig zu

¹⁶⁸ Ebd., 395.

¹⁶⁹ Ebd., 351.

¹⁷⁰ Ebd.

¹⁷¹ Dussel 1988c, 292. Fornet-Betancourt weist daher zurecht darauf hin, daß „Dussels Weg von Lévinas zu Marx... über Schelling“ geht; R. Fornet-Betancourt 1994d, 283f.

dem Zweck, das *totalisierte* System der kapitalistischen Wirtschaftsform zu bestimmen. So beschreibt Marx die Totalität des Kapitalismus im Ausgang von den „Erscheinungen“ (Ware, Produktionsmittel u.a.), die auf ihren „Grund“ („Wesen“), konkret auf die Verwertung des Kapitalwertes, hin freigelegt werden.¹⁷² Soweit folgt die Marxsche Analyse noch der Logik der Totalität; sie ist daher in Dussels Terminologie eine „*Ontologie* der Ökonomie“.¹⁷³ Da jedoch Marx den „Wert“ als „Grund“ des Kapitals selbst nochmals in der „lebendigen Arbeit“ verankert, die allein „schöpferische Quelle“¹⁷⁴ des Werts ist, transzendiert das „Kapital“ die Dialektik von Identität und Differenz. Daher gründet das Marxsche Denken auf realphilosophischer Ebene in einer Logik, in der das Sein nicht bloß als immanente Entfaltung eines Grundes (Sein im ontologischen Sinn), sondern als Freiheit gedacht wird (Sein im meta-physischen Sinn).

Dussel erläutert zwar im Schema 26 von „*El ultimo Marx*“¹⁷⁵ die „logische“ Grundstruktur des *Marxschen* Denkens; da jedoch Marx im Rahmen einer ökonomischen Analyse eine Erfahrung des Seins qua schöpferischer Freiheit expliziert, fällt die rekonstruktive Deutung des „philosophisch-ethischen Kerns“ des „Kapital“ sachlich mit der „Ana-dialektik“ der Befreiungsethik zusammen. In der Rekonstruktion der Marxschen „Logik“ arbeitet Dussel daher zugleich an der Methodologie der Befreiungsethik. Die Gegenüberstellung zwischen der Selbstentfaltung des Seins (im Hegelschen Sinn) und der meta-physischen „Logik“, die im Ausgang vom „Nichts“ durch einen schöpferischen Akt zum „Sein“ übergeht, ist damit in Dussels Werk die bisher einzige Skizze zur „Ana-dialektik“ *in den formalen Begriffen der Logik*.¹⁷⁶

¹⁷² Vgl. die Belege für die Marxsche Rezeption von „Erscheinung“, „Wesen“, „Grund“ aus der Hegelschen „Logik“ in: E. Dussel 1990a, 336ff.

¹⁷³ Vgl. dazu E. Dussel 1985b, 19; ders. 1987a, 298.

¹⁷⁴ Vgl. dazu die Belege für die Marxsche Rede von „Nicht-Sein“ bzw. „Nichts“, „Quelle“, „Schöpfung“, „Grund“, „Sein“, „Subsumtion“, „Dasein“ in: E. Dussel 1990a, 356-359. Anm. 63-70.

¹⁷⁵ E. Dussel 1990a, 352.

¹⁷⁶ Dussel hat die „analektische Methode“ zuvor primär im Rahmen einer erneuerten Analogielehre expliziert, in der die Möglichkeit interpersonaler Verständigung trotz der Uneinholbarkeit fremder Freiheit aufgewiesen werden sollte; vgl. dazu A. Peter 1988, 169-175; H. Schelkshorn 1992a, 69-74.99f. Dabei ist jedoch unklar geblieben, inwiefern die Ana-dialektik als Gegenentwurf zur Hegelschen Logik auftreten kann. Vgl. dazu auch V. Hösle 1990,

Die dialektische Ontologie als Logik der Totalität ruht, wie Dussel nochmals in Erinnerung ruft, auf dem Verständnis des Seins qua „Grund“ („fundamento“), wobei „Grund“ mit Hegel als „Einheit von Identität und Differenz“ bzw. als „das *Wesen* als *Totalität* gesetzt“¹⁷⁷ definiert wird. Denn das Seiende bzw. die Erscheinung ist innere Differenz des „Wesens“. Die Anadialektik *ersetzt* nun aber – so Dussel – *nicht* einfach die Dialektik von Identität und Differenz, sondern *begründet* die Logik der Totalität *in* der schöpferischen Freiheit.¹⁷⁸

d. Kritische Bewertung der befreiungsethischen Rezeption und Fortführung der Marxschen Ökonomiekritik

Neben der Rekonstruktion der Methodologie entwickelt Dussel auch Perspektiven für eine *Fortschreibung* der Marxschen Ökonomiekritik auf der Basis der anadialektischen „Methode“.

Das Wesentliche ist heute in Lateinamerika, das ‘Wie’ zu verstehen und nicht nur ‘das, was’ [Marx] tatsächlich entwickelt und konstituiert hat. Im ‘zweiten Jahrhundert’ von Marx wird uns ‘Das Kapital’ nicht als theoretisches ‘Produkt’ interessieren, sondern als ‘Beispiel’ der Konstruktion eines theoretisch-instrumentalen ‘Objekts’ (eines ‘regionalen theoretischen Rahmens...’).¹⁷⁹

Die Marxsche Ökonomiekritik erlangt innerhalb der Befreiungsethik in zweierlei Hinsicht eine eminente Bedeutung: erstens im Projekt einer „transzendentalen Ökonomie“¹⁸⁰, in dem Dussel Marx’ Utopie eines „Reichs der Freiheit“ als regulatives Prinzip ökonomischen Handelns reinterpretiert; zweitens in der befreiungsethischen Präzi-

110, Anm. 2: „Aber solange Feuerbach diese Einsicht [in die wahre Dialektik von Ich und Du] nicht zu einer konkreten methodischen Alternative zur Hegelschen Dialektik zu entfalten vermag, bleibt sein Gedanke nicht mehr als eine Versicherung“.

¹⁷⁷ G.F.W. Hegel, Werke, VIII, 247f. (Enzyklopädie, §121); dazu E. Dussel 1990a, 368, Anm. 105.

¹⁷⁸ Terminologisch bestimmt Dussel das *meta-physische* Verständnis des „Grundes“ qua Freiheit in Anlehnung an Marx durch den Begriff der „schöpferischen Quelle“, wovon die „ontologische“ Bedeutung des „Grundes“ qua „Wesen“ der Totalität abzugrenzen ist.

¹⁷⁹ Vgl. E. Dussel 1990a, 349.

¹⁸⁰ Zum Begriff einer „transzendentalen“ Ökonomie, die Dussel erst im Dialog mit Apel als solche entwickelt hat, vgl. unten Kap. 7.4.

sierung der Kategorie der „Dependenz“, worin die Marxsche „Methode“ zur Anwendung kommt.

ad 1) Der normative Horizont der Befreiungsethik wird - so meine These - vor allem durch die Kategorie der „Nähe“ expliziert. Auf der *abstrakten* Ebene der Klärung unterschiedlicher Moralverständnisse ist die Nähe als *unmittelbare* Beziehung von Angesicht zu Angesicht gedacht, d.h. als Nähe „ohne Ökonomie“¹⁸¹. Im Bereich realer interpersonalen Beziehungen unterscheidet Dussel vier Formen konkreter Nähe:

die Erotik (Antlitz des Mannes vor dem Antlitz der Frau), die Pädagogik (Antlitz der Eltern vor den Gesichtern der Kinder, der Lehrer vor den Schülern), die Politik (Antlitz des Bruders vor dem Bruder), die Archäologie (die menschlichen Gesichter vor dem unendlichen 'Antlitz')¹⁸².

Die befreiungsethischen Analysen zur „Ökonomie“ sind Teil der Typologie menschlicher Grundbeziehungen, die in den Bänden III-V ausführlich entfaltet werden. Im Rahmen der Anthropologie definiert Dussel „Ökonomie“ als Einheit von Produktion (Beziehung Mensch-Natur) und Praxis (ethische Beziehung Mensch-Mensch); damit ist jede Form menschlicher Kommunikation, die durch ein Produkt der menschlichen Arbeit vermittelt ist, als „ökonomische“ Beziehung definiert.¹⁸³ Da interpersonale Beziehungen aufgrund der Leiblichkeit menschlichen Daseins unumgänglich in einer ökonomischen Welt situiert sind, kehrt das Thema der Ökonomie in *jedem* Abschnitt der philosophischen Anthropologie wieder.

An dieser Stelle führt Dussel nun den Begriff des „Reichs der Freiheit“ in die Befreiungsethik ein, nämlich als spezifische Explikation der *Nähe im Bereich der Ökonomie*. Denn auch für Marx sei menschliche Arbeit niemals bloß instrumentelles Handeln, sondern Produktion in und für die Gemeinschaft. Allerdings ist der Marxsche Begriff der „Gemeinschaft“ vieldeutig. Einerseits bezeichnet Marx mit dem Begriff der „gemeinschaftlichen Arbeit“ vorkapitalistische, auf personalen Abhängigkeitsverhältnissen beruhende Produktionsweisen. Andererseits ist von „Gemeinschaft“ in einem normativen Sinn die Rede, und zwar im Kontext der Idee eines „Reichs der Freiheit“, der Utopie der freien Assoziation der Produzenten, die

¹⁸¹ E. Dussel 1989a, 34.

¹⁸² E. Dussel 1977a, 11.

¹⁸³ Vgl. E. Dussel 1989a, 169.

„ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche (!) Kontrolle bringen, statt von ihm als einer blinden Macht beherrscht zu werden.“¹⁸⁴ Dussel rekonstruiert nun, den normativen Gehalt der Idee eines „Reichs der Freiheit“ als *regulative Idee ökonomischer Praxis*.¹⁸⁵ Die Idee einer gemeinschaftlichen Arbeit wäre demnach nicht als realgeschichtliche Utopie zu verstehen, sondern als normativer Horizont, in dessen Licht ökonomische Systeme kritisierbar werden. Dussel nimmt also den Begriff eines „Reichs der Freiheit“ aus dem Sperrfeuer der Utopiekritik heraus, um den kritischen Gehalt der Idee einer „Assoziation freier Produzenten“ für eine befreiungsethische Theorie der Ökonomie zu bewahren.

ad 2) Im Rahmen einer kreativen Fortschreibung des „Kapital“ entwickelt Dussel zweitens mit der Marxschen „Methode“ einen normativ gehaltvollen Begriff der „Dependenz“¹⁸⁶. Dazu muß die Analyse des „Kapitals im allgemeinen“, wie von Marx ursprünglich geplant, auf die Ebene des Weltmarkts hin erweitert werden, wo nun - so Dussel - Ausbeutung nicht mehr ausschließlich in der Abschöpfung des Mehrwerts der Lohnarbeit, sondern im unfairen Wettbewerb zwischen Produzenten mit extrem ungleicher technologischer Ausstattung besteht. Daher müssen die Arbeiter in der Dritten Welt für ihre Produkte weitaus mehr „abstrakte Arbeit“, d.h. Quanten an Arbeitszeit (vergegenständlichtes Leben), investieren, als sie im Tausch mit den Produkten der Ersten Welt, die auf hohem technologischen Niveau mit geringer Arbeitsleistung produziert werden, zurückerhalten. Das kapitalistische Weltwirtschaftssystem fördert daher einen ständigen Werttransfer vom Süden in den Norden. Indem transnationale Konzerne ihre Produktionsstätten in Billiglohnländer verlegen, kommt es über den handelsbedingten Werttransfer hinaus auch zu einer direkten Abschöpfung des Mehrwerts der Arbeitskraft der Entwicklungsländer, der als Extra-profit wiederum in die Konzernzentralen des Nordens fließt. Dussel scheut sich nicht, auf der Basis einer leicht revidierten „Theorie vom

¹⁸⁴ MEW 25, 828.

¹⁸⁵ Vgl. dazu E. Dussel 1985b, 291-294; ders. 1990a, 78-84; ders. 1991, 43-46; ders. 1992a, 114-121; ders. 1992d.

¹⁸⁶ Vgl. dazu E. Dussel 1988c, 312-361; vgl. dazu die einführende Zusammenfassung des Gedankengangs in: H. Schelkshorn 1992a, 145-149.

ungleichen Tausch“¹⁸⁷, die in der Entwicklungsdiskussion massiv kritisiert worden ist, konkrete praktische Urteile abzuleiten, wie folgendes Beispiel zeigt:

In Mexiko zahlen die sogenannten 'maquiladores'... einen Monatslohn von 80 Dollar (wodurch die transnationalen Konzerne jährlich allein 20 Milliarden Dollar von der Peripherie ins Zentrum transferieren, und zwar nur aus Mexiko; das heißt, wenn diese Wertverschiebung angerechnet würde, hätte dieses Land in nur vier Jahren seine Auslandsschuld beglichen; für die 'kapitalistische Wirtschaft' allerdings eine undenkbare Rechnung).¹⁸⁸

Darüber hinaus leitet Dussel aus dem Moralprinzip unmittelbar eine Option für sozialistische Dritte-Welt-Staaten ab. Allein China, Vietnam, die sozialistischen Staaten Afrikas, Kuba und das sandinistische Nicaragua hätten im Rahmen des globalen ökonomischen Systems „ein Minimum an Freiheit“ erkämpft, jedenfalls „weit mehr als die übrigen abhängigen Nationen“¹⁸⁹. An dieser Stelle wird ein grundsätzliches Problem der Dusselschen Ökonomiekritik unübersehbar. Wenn das „Reich der Freiheit“ als *regulative* Idee und nicht als rationale Utopie verstanden werden soll, kann vom befreiungsethischen Moralprinzip her nicht eine prinzipielle Negation des kapitalistischen Wirtschaftssystems abgeleitet werden. Vielmehr wären im Licht der regulativen Idee der „Assoziation freier Produzenten“ unterschiedliche ökonomische Systeme kritisch zu diskutieren und zu bewerten; dieser Aufgabe hat sich Dussel bisher bedauerlicherweise verweigert.

Zudem dürfte Dussel die Marxsche Idee des „Reichs der Freiheit“ nur partiell rezipieren. Denn Marx ordnet dem „Reich der Freiheit“ neben der Idee der Assoziation freier Produzenten auch ein *Effektivitätskriterium* zu, nämlich den Imperativ, den Stoffwechsel mit der Natur „mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen [zu]

¹⁸⁷ So nimmt Emmanuel Aghiri, der Begründer der „Theorie des ungleichen Tausches“, z.B. eine einheitliche Durchschnittsprofitrate auf Weltebene an, die empirisch nicht nachweisbar ist – vgl. dazu R. Rojas 1989, 294; Dussel kritisiert, daß Emmanuel nicht die unterschiedliche „organische Komposition“ des Kapitals als entscheidenden Faktor für die Produktivität der Arbeit berücksichtigt habe, vgl. E. Dussel 1988c, 317-319.

¹⁸⁸ E. Dussel 1991, 42f.

¹⁸⁹ E. Dussel 1989a, 28.

vollziehn.“¹⁹⁰ Damit wären in der Beurteilung ökonomischer Systeme Wertgesetz und Effektivitätskriterium noch zu vermitteln. Dussel füllt jedoch die regulative Idee ökonomischer Praxis ausschließlich mit einer anthropologischen Deutung der Marxschen Arbeitswertlehre. Dadurch wird die „Subsumtion der lebendigen Arbeit“ zum entscheidenden Kriterium der *moralischen* Beurteilung ökonomischer Systeme, womit eine diskursive Suche nach pragmatischen Lösungen von vornherein dogmatisch eingeengt ist.

Trotz der unübersehbaren Defizite markiert Dussels Ökonomiekritik zweifellos *zentrale Problemfelder* einer moralischen Bewertung der ökonomischen Nord-Süd-Beziehungen. Dies soll abschließend in einem Blick auf V. Hösles Auseinandersetzung mit der Problematik der Dritten Welt erläutert werden, der wohl kaum eine besondere Affinität zur Marxschen Arbeitswerttheorie nachgesagt werden kann. Hösle bekennt sich ausdrücklich zu einer kritisch-affirmativen Haltung gegenüber dem Kapitalismus. Allerdings ist das kapitalistische Wirtschaftssystem moralisch nur legitimierbar, wenn es „von einem bestimmten rechtlichen, sozialen und politischen Rahmen getragen wird.“¹⁹¹ Da in der Weltwirtschaft sozial-staatliche Rahmenbedingungen weitgehend fehlen, sind extreme Dysfunktionen des kapitalistischen Systems unvermeidlich. In sachlicher Konvergenz zu Dussel sieht auch Hösle bereits in der Tatsache, daß die Länder des Südens durch koloniale Unterwerfung zur „Teilnahme“ am kapitalistischen Wirtschaftssystem gezwungen worden sind, ein moralisches Problem. Denn der Zwang, sich in einem System behaupten zu müssen, das nicht aus der organischen Entwicklung der eigenen Kultur erwachsen ist, kommt einer gewaltsamen Unterwerfung mehr als nahe. „Die scheinbare Gerechtigkeit, die darin besteht, jedem Menschen dieselbe ökonomische Rationalität zu unterstellen, ist in Wahrheit die größte Ungerechtigkeit.“¹⁹²

¹⁹⁰ MEW 25, 828; vgl. dazu E. Dussel 1992d, 6.

¹⁹¹ V. Hösle Versuch einer ethischen Bewertung des Kapitalismus, in: ders. 1992, 119.

¹⁹² V. Hösle, Die Dritte Welt als ein philosophisches Problem, in: ders. 1992, 155. Hösles Kritik an einem abstrakten Gleichheitsprinzip trifft sich mit der befreiungsethischen Fundierung der Gerechtigkeit in der Anerkennung der Exteriorität des/der Anderen. Denn Gleichheit ohne Achtung der Ander(s)heit, in diesem Fall einer „anderen“ Ökonomie, schlägt in Ungerechtigkeit um.

Angesichts der ungleichen Startbedingungen vor allem im Bereich der Technologie ist ein ungleicher Wettbewerb zwischen Industrie- und Entwicklungsländern gleichsam vorprogrammiert. Denn faire Preisbildungen sind - so Höhle - im Rahmen der Marktwirtschaft nur möglich, wenn die Machtpositionen der beteiligten Parteien in einer gewissen Balance bleiben. Wer jedoch hungert kann „seine Präferenzordnung nicht verbergen.“ Daher „ergibt sich aus der Spieltheorie, daß man umso härter arbeiten muß, je ärmer man ist, um grundlegende Bedürfnisse zu befriedigen - was schwerlich als gerechtes Prinzip angesehen werden kann.“¹⁹³ Daher muß, wie Höhle wiederum in sachlicher Übereinstimmung mit der Befreiungsethik festhält, davon ausgegangen werden, daß die Industrienationen der Dritten Welt neben den natürlichen Ressourcen auch „einen großen Teil der Arbeitskraft geraubt [!]“¹⁹⁴ haben bzw. auch gegenwärtig vom „zu niedrigen Preis der Arbeitskraft“¹⁹⁵ einseitig profitieren. Höhle läßt allerdings offen, welche moralische Intuition der Kritik an der Ausbeutung der Arbeitskraft der Menschen des Südens genauerhin zugrundeliegt.

An dieser Stelle dürfte Dussels Interpretation der Marxschen Arbeitswertlehre und des ungleichen Tausches durchaus eine gewisse Bedeutung zukommen. Denn auch Höhle bezieht sich in der Kritik am Raub der Arbeitskraft der Dritten Welt offenbar auf eine nicht näher definierte Wertlehre. Allerdings engt Marx' Versuch, die Tauschgerechtigkeit *allein* nach dem Quantum an Arbeitszeit zu bemessen, die vom durchschnittlichen nationalen Produktivitätsniveau her bestimmt wird, die vielschichtigen Intuitionen ökonomischer Gerechtigkeit künstlich ein. So ist z.B. auch im Handel zwischen Nord und Süd ein Konsens darüber denkbar, daß Profite, die durch eine überlegene Technologie erwirtschaftet werden, *in einem bestimmten Ausmaß* legitim sind, sofern Produktivitätssteigerungen langfristig im allgemeinen Interesse liegen. Auch „die“ Armen bewerten den Preis von Gütern nicht ausschließlich nach dem Kriterium der Äquivalenz von Arbeitsquanten; im Kauf von Gütern sind immer mehrere Kriterien leitend: Fragen der Nützlichkeit, der Qualität, subjektive Vorlieben usw. und gewiß auch das Kriterium einer *akzeptablen Verhältnismäßigkeit* der für den Preis eines

¹⁹³ Ebd., 154f.

¹⁹⁴ Ebd., 151.

¹⁹⁵ Ebd., 145.

Produkts aufzuwendenden Arbeitsquanten. Dussels anthropologisch orientierte Wertlehre bietet daher bloß eine *partielle Rekonstruktion der Intuitionen ökonomischer Gerechtigkeit*. Übrigens ist Höhle das offene Problem der normativen Prämissen seiner moralischen Kritik an den Billiglöhnen in der Dritten Welt nicht vollständig entgangen. Da die marxistische Wertlehre die Abschaffung der Lohnarbeit impliziert und damit neue Probleme schafft, steht die Ethik - so Höhle - heute vor der Aufgabe, eine neue Werttheorie (!) zu formulieren:

Was wir brauchen, um die wirtschaftlichen Beziehungen zwischen Erster und Dritter Welt grundsätzlich zu kritisieren, ist eine angemessene Werttheorie (sic!), über die wir leider nicht verfügen.¹⁹⁶

¹⁹⁶ V. Höhle 1992, 153.

5. Zweite vergleichende Zwischenbetrachtung

5.1. Befreiung oder Emanzipation?

In den Dialogrunden zwischen Apel und Dussel sind eine Fülle an Fragen aufgeworfen worden, von denen einige weiterverfolgt, andere schlicht liegengelassen worden sind. Ich möchte jedoch im folgenden weder ein Resümee des Dialogs noch eine Bewertung der einzelnen Kontroversen vorlegen, sondern zu einer systematischen Gegenüberstellung von Diskurs- und Befreiungsethik hinführen. Als Einstieg in eine vergleichende Analyse empfiehlt sich zunächst ein Blick auf die erste Dialogrunde, in der Dussel die Diskursethik mit einer Reihe von schwerwiegenden Vorwürfen konfrontiert. Dussels Kritik an Apel bezieht sich im wesentlichen auf zwei Problemkomplexe.

a) Die Diskursethik reflektiert - so Dussel - nicht ausreichend die empirischen Bedingungen der *Teilnahme* an praktischen Diskursen. Denn in der *realen* Argumentationsgemeinschaft, konkret in der gegenwärtigen Weltgesellschaft

übt die Mehrheit der Menschheit (die Dritte Welt, die neuen Armen des Kapitalismus im Zentrum, die Frauen in fast allen Kulturen usw.), d.h. 75% oder mehr aller Menschen, faktisch keine Teilhabe aus; diese Menschen sind nicht im vollen Sinne Teilnehmer an der realen, hegemonialen Kommunikationsgemeinschaft. Diese riesige Mehrheit ist verstummt, sie wurde zum Schweigen gebracht.¹

Daher steht in der Befreiungsethik die Überwindung von Ausgrenzungspraktiken, d.h. die empirischen Bedingungen der Möglichkeit praktischer Diskurse im Zentrum des Interesses: „Argumentieren zu können heißt bereits in einem bestimmten Sinne frei zu sein von Unterdrückung.“² Der Befreiungsethik geht es folglich

nicht nur um eine Beschreibung der Bedingungen der Möglichkeit von Argumentation überhaupt, sondern auch um die Bedingungen der Möglichkeit einer effektiven *Teilnahme*, des Teilhabens an der sogenannten realen Kommunikationsgemeinschaft.³

¹ Dussel E. 1990b, 73f.

² Ebd., 73.

³ Ebd., 72f.

b) Der Diskursethik fehlt - so Dussels zweiter Einwand - ein hinreichendes Bewußtsein der kontextuellen Bedingtheit ihres *Moralbegriffs*, in der sich die spezifische Realität westlicher Demokratien widerspiegelt. Das Diskursprinzip reicht daher für eine ethische Kritik der Probleme und Konflikte, mit denen postkoloniale Gesellschaften konfrontiert sind, nicht aus. Dussel diagnostiziert innerhalb der Apelschen Transzendentalpragmatik einen zweifachen „entwicklungslogischen Fehlschluß“: einerseits auf geschichtsphilosophischer Ebene, insofern in der Diskursethik der Anspruch liegt, die „ideale Kommunikationsgemeinschaft“ in allen Kulturen approximativ zu realisieren; andererseits in der ökonomisch-politischen Option Apels, in der die sozialdemokratische Bändigung des Kapitalismus den Entwicklungsländern als einzig mögliches Gesellschaftsmodell empfohlen wird.

Die vielfältigen Divergenzen zwischen Diskurs- und Befreiungsethik wurzeln - so Dussel - letztlich in ihren jeweiligen Leithorizonten, einerseits der „Emanzipation“, andererseits der „Befreiung“. Emanzipation bezieht sich „vorzugsweise“ auf die „Ebene der Kommunikationsgemeinschaft“, „auf Rationalität, Wissenschaft und Aufklärung; das heißt, es ist ein emanzipatorischer Akt der Vernunft.“⁴ Im Unterschied dazu artikuliert die Befreiungsethik „jene ethischen Forderungen, die aus dem Kampf gegen das Elend entstehen“, d.h. sie „achtet in ihrer Beschreibung der Problematik als Anthropologie und Ethik immer auf die Strukturen und die Praxis der Herrschaft, auf die Ebene der Leiblichkeit, der Produktion, Ökonomie.“⁵ In der Befreiungspraxis wird allerdings - so Dussel - das emanzipatorische Interesse nicht einfach negiert, sondern „subsumiert“⁶.

Die von Dussel aufgeworfenen Probleme der Teilnahme der Betroffenen an praktischen Diskursen sind, wie Apel seit der ersten vorläufigen Replik immer wieder betont, im Rahmen von Teil B der Diskursethik bereits berücksichtigt⁷; denn in der darin geforderten Herstellung der institutionellen Rahmenbedingungen für diskursive Verständigung sollen gesellschaftliche Strukturen aufgebaut werden, „in denen zumindest kein erwachsener, geistig gesunder Mensch

⁴ Ebd., 89.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd.

⁷ Umgekehrt bedeutet dies, daß die Befreiungsethik - im Licht der Apelschen Architektonik - als ein Beitrag zum Problem einer geschichtsbezogenen Verantwortungsethik von Teil B verstanden werden kann; vgl. dazu K.-O. Apel 1992a, 17.20.

durch strukturelle Gewalt von der Teilnahme an relevanten Diskursen... ausgeschlossen wäre.“⁸ Dies bedeutet, daß auch die Diskursethik „besonders in ihrem Begründungsteil B... sehr wohl etwas mit Befreiung (!) zu tun hat, und zwar in einem universalen, nicht auf Europa oder die 'Erste Welt' eingeschränkten Sinn.“⁹

Dussels These, daß die Mehrheit der Weltbevölkerung von den für sie relevanten Diskursen faktisch ausgeschlossen ist, legt daher allenfalls eine thematische, keineswegs jedoch eine systematische Grenze der Diskursethik offen. So hat Apel auch keine Schwierigkeiten, die „Interpellation“ der Befreiungsethik, nämlich das Elend und den Hunger der Menschen in der Dritten Welt nicht länger aus dem Diskurs der Philosophie zu verdrängen, produktiv aufzunehmen; der Nord-Süd-Konflikt ist, wie Apel versichert, „ein jetzt anstehendes Hauptthema (!) der globalen Anwendung der Diskursethik“¹⁰. Zugleich wird jedoch unmißverständlich klargestellt,

daß das von Dussel selbst schon in Begriffen der Kommunikationsethik artikuliert Problem der Interpellation der vom Diskurs Ausgeschlossenen den transzendentalpragmatischen Ansatz der Diskursethik nicht in Frage stellt.¹¹

Vor diesem Hintergrund muß nun die von Dussel zunächst markierte Frontlinie zwischen Diskurs- und Befreiungsethik deutlich verschoben werden. Denn sowohl Apel als auch Dussel versuchen eine universalistische Ethik jeweils so zu reformulieren, daß darin die Faktizität gesellschaftlicher Unrechtsverhältnisse nicht idealistisch verklärt, sondern mit dem Moralprinzip kritisch vermittelt wird. Daher verlagern sich die sachlichen Differenzen zwischen Diskurs- und Befreiungsethik auf die Frage, *wie* - nicht *ob* - in der *Explikation des Moralbegriffs* auf die Herausforderung der Faktizität von Herrschaft angemessen zu reagieren ist.

5.2. Parteiliche Praxis und argumentative Verständigung

Die Befreiungsethik legt in der Reformulierung des kategorischen Imperativs alles Gewicht auf die *Achtung* der Würde und Ander(s)heit des/der Anderen. Angesichts der langen und zum Teil noch immer wirksamen Geschichte der eurozentrischen Verachtung

⁸ Ebd., 20.

⁹ Ebd., 17.

¹⁰ Ebd., 19.

¹¹ Ebd.

und exotischen Idealisierung außereuropäischer Kulturen thematisiert die Befreiungsethik vor allem das Problem der Verweigerung der *Anerkennung* der Armen, der Menschen anderer Völker und Kulturen *als gleichberechtigte Diskurspartner*. Daher interessiert Dussel primär der „Übergang vom Betroffenen zum Teilnehmer“¹² an diskursiver Verständigung, der von zwei Blickwinkeln aus beschrieben werden kann: einerseits aus der Sicht der Reichen und Satten, deren Welt durch die *Interpellation* der Armen in Frage gestellt wird¹³; andererseits im Ausgang von der *Selbstentdeckung* der Armen *als Betroffene* einer ungerechten Gesellschaftsordnung, die nach Dussel z.B. in der Lebensgeschichte von Rigoberta Menchú exemplarisch zum Ausdruck kommt.¹⁴ Die Interpellation der Armen

sucht, zumindest in erster Linie, nicht eine mögliche Verständigung. Sie sucht etwas anderes, etwas, das der Verständigung vorausgeht... sie sucht das Anerkannt-Sein in ihrem *Recht als Person*, um in Zukunft ein Teil der historisch-möglichen Kommunikationsgemeinschaft sein zu können.¹⁵

Die Befreiungsethik beschreibt daher die Momente, Strukturen und normativen Horizonte einer Praxis, in der sich der Übergang vom Ausgeschlossenensein zur gleichberechtigten Teilhabe der Armen an der realen Kommunikationsgemeinschaft vollzieht. Da dieser Übergang eine Überwindung von Herrschaft impliziert, mündet die Befreiungsethik in eine Phänomenologie der Praxis des Kampfes um mehr Gerechtigkeit. Die Befreiungsethik ist daher eine Ethik *parteilicher* Solidarität.

Da Dussel mit aller Vehemenz das Problem der *Anerkennung* der Ausgeschlossenen als gleichberechtigte *Personen* aufwirft, ist es durchaus sachgerecht, wenn in der Befreiungsethik personalistische Kategorien dominieren. Auch die in der Befreiungspraxis wirksamen Verständigungsprozesse mit bzw. unter den Armen beschreibt Dussel streng im Ausgang vom Phänomen der interpersonalen Anerkennung. Auf die Stimme des/der Anderen zu hören, seiner/ihrer Epiphanie Raum geben, darin liegt in der Perspektive der Befreiungsethik die entscheidende Bedingung der Möglichkeit diskursiver Verständigung. Nur wenn dem Wort der Armen *geglaubt* wird, wenn sich die Bedeutung ihrer Rede in der „convivencia“ langsam enthüllt,

¹² Dussel 1990b, 73.

¹³ Vgl. dazu ebd., 85ff.; ders. 1992e.

¹⁴ Vgl. dazu E. Dussel 1994a, 98ff.

¹⁵ E. Dussel 1990b, 86.

wächst jenes Verständnis, das dem distinkten Sein der Armen gerecht wird.¹⁶ Die *interpersonale* Beziehung von Angesicht zu Angesicht bildet daher in Dussels Sichtweise die entscheidende Tiefenstruktur kommunikativer Interaktion; der argumentative Diskurs über „das Gesagte“ erscheint in diesem Licht bloß als ein sekundäres Moment. „Der Prozeß der Argumentation ist“ - wie Dussel festhält - „im Anschluß daran nur als Rezeption der sogenannten Interpellation möglich.“¹⁷

Apel legt hingegen in der diskursethischen Explikation des Moralbegriffs alles Gewicht auf die Ebene der *argumentativen* Verständigung - eine Akzentuierung, die von der spezifischen Herausforderungssituation der Diskursethik her ebenfalls durchaus plausibel ist. Denn die skeptische Bestreitung der intersubjektiven Gültigkeit moralischer *Urteile* zwingt zu einer Reflexion auf die Möglichkeiten praktischer Vernunft. Darin ist das Problem der „Anerkennung“ der „Person“ keineswegs ausgeklammert. Im Gegenteil: Durch die Reflexion auf die Präsuppositionen der Argumentationssituation soll gerade die Idee der Anerkennung der Anderen als gleichberechtigter Diskurspartner zweifelsfrei begründet werden. Apel beschreibt daher die mangelnde Achtung gegenüber der Würde des/der Anderen primär in kommunikationstheoretischen Kategorien, d.h. als Verletzung fundamentaler Argumentationsnormen. Auch in Teil B der Diskursethik kommen keine neuen Kategorien ins Spiel, insofern in (E) strategische und konsensuelle Rationalität, die in Teil A sorgfältig voneinander abgegrenzt worden sind, für die Lösung realer Handlungsdilemmata miteinander vermittelt werden sollen. Da die Unterdrückten die Entscheidung, das Sprachspiel argumentativer Verständigung vorübergehend aufzukündigen, zumindest im „foro interno“ auch die möglichen Einwände des universalen Auditoriums der idealen Kommunikationsgemeinschaft antizipieren müssen, erfolgt auch die Analyse des Problems der strategischen Durchsetzung der empirischen Bedingungen für konsensuelle Verständigung ausschließlich mit argumentationstheoretischen Kategorien.

Apel und Dussel beschreiben daher das Kontinuum zwischen personaler Anerkennung und argumentativer Verständigung, das menschlicher Kommunikation zugrundeliegt, von gegensätzlichen Polen aus. Die Befreiungsethik geht in aller Entschiedenheit von der Herrschaftssituation, genauer dem Problem der verweigerten Achtung der Würde des/der Anderen aus. Dadurch rückt die solidarische

¹⁶ Vgl. dazu ausführlich H. Schelkshorn 1992a, 98-102.

¹⁷ E. Dussel 1990b, 87.

Öffnung für die Ander(s)heit der Armen ins Zentrum des Interesses; Anerkennung muß sich - so Dussel - in praktischer Solidarität, in einer Praxis der Befreiung bewähren. In dieser Perspektive erscheint Argumentation als *Konsequenz* bzw. Frucht der Praxis der Befreiung. Die Diskursethik setzt hingegen zunächst bei der Argumentations-situation an und gelangt über die Frage der Bedingungen der Möglichkeit argumentativer Rede zur Idee der Anerkennung des/der Anderen als gleichberechtigtem/er Diskurspartner/in. Erst in einem zweiten Schritt bringt Apel mit Teil B die faktische Herrschaftssituation im Moralprinzip zur Geltung. Obwohl beide Moraltheorien dieselbe Problematik von unterschiedlichen Ausgangspunkten aus durcharbeiten, bleiben jeweils jene Kategorien, die zum *Einstieg* in die philosophisch-ethische Aufarbeitung der Herausforderungssituation gewählt werden, letztlich für den gesamten Theoriehorizont bestimmend. Daraus resultieren die spezifischen Konturen und die jeweilige Einseitigkeit des diskurs- bzw. befreiungsethischen Moralbegriffs; zugleich ergibt sich dadurch jedoch auch eine Chance für gegenseitige Ergänzungen bzw. Korrekturen.

So ist Dussels These, wonach praktische Diskurse die Interpellation und Befreiung der ausgeschlossenen und verstummten Anderen je schon voraussetzen, im Rahmen einer Phänomenologie moralischer Praxis gewiß berechtigt; zugleich muß jedoch mit Apel daran erinnert werden, daß sich der Mensch in keiner Situation von der Rechtfertigungspflicht argumentativer Vernunft dispensieren kann. Auch wenn das Unrecht gleichsam vor aller Augen offen zu tage liegt, bleibt die parteiliche Option für die Armen dem Rechtfertigungsdruck der idealen Kommunikationsgemeinschaft unterstellt. Vor allem das Problem der Mittel einer befreienden Praxis, insbesondere der Einsatz von Gewalt, wirft äußerst brisante Fragen auf, die jedoch von der Befreiungsethik durch personalistische Kategorien eher neutralisiert werden. Auch wenn es in einer authentischen Befreiungspraxis im Unterschied zur Dialektik von Herr und Knecht nicht unmittelbar um einen Kampf *gegen* die Herrschenden, sondern um die Befreiung der Armen geht, bleibt für Dussel Gewalt doch ein mehr oder weniger selbstverständliches Element des Kampfes um mehr Gerechtigkeit. Nun soll hier keineswegs die Legitimität von Gewalt als *ultima ratio* einer Konfliktlösung a priori ausgeschlossen werden; das Prinzip der „*ultima ratio*“ erfordert jedoch zunächst die Ausschöpfung aller potentiellen *Argumente gegen* den Einsatz von Gewalt - ein Prinzip, das man bei Dussel schmerzlich vermißt.

Zusammenfassend ist daher festzuhalten: Die Befreiungspraxis ist in allen ihren Momenten von starken moralischen *Urteilen* getragen, angefangen von der Bestimmung der Ausgangssituation als Herrschaft und Unterdrückung, über die Frage der Strategien des Kampfes bis hin zu den Fragen des Aufbaus der neuen Totalität. Die personalistischen Kategorien treffen zwar eine wichtige Tiefendimension moralischen Handelns, verdecken jedoch die Brisanz der Suche nach dem moralisch *Richtigen*. Da sich die Befreiungsethik nicht nur als allgemeine Moraltheorie, sondern zugleich als Moment einer parteilichen Praxis begreift, wird das Defizit einer Theorie moralischer Richtigkeit nicht zuletzt an jenen Stellen virulent, in denen Dussel von den personalen Leitperspektiven der Befreiungspraxis her direkt auf moralische Urteile durchgreift. Darin bezeugt die Befreiungsethik selbst unfreiwillig die Gefahr des Dogmatismus, der eine parteiliche Ethik in besonderer Weise ausgesetzt ist.¹⁸ Prophetische Anklage setzt eben *richtige* moralische Urteile voraus und damit ein hohes Niveau an praktischer Vernunft; darin liegt die Achillesferse jeder Form prophetischen Denkens.

Im Unterschied dazu ruft die Diskursethik in Erinnerung, daß moralische Urteile letztlich vor der idealen Kommunikationsgemeinschaft gerechtfertigt werden müssen. Angesichts der Fallibilität praktischer Vernunft warnt daher Apel zurecht vor einer befreiungsethischen

Überdramatisierung des Gedankens der sich nach außen abschließenden und nur durch revolutionäre Aktionen aufzusprengenden Seins-*'Totalitäten'* - wie etwa der Lebensform... des, heute herrschenden, nördlichen Kapitalismus.¹⁹

Umgekehrt könnte die Befreiungsethik die diskursethische Verengung des Moralbegriffs auf argumentative Verständigung, die

¹⁸ Vgl. dazu bereits H. Schelkshorn 1992b, 196f. und später K.-O. Apel 1994a, 20: „die ursprüngliche Evidenz ihrer ethischen Parteilichkeit“ unterliegt nach Apel „im Maße der theoretisch und praktisch relevanten Elaboration der Gefahr des Dogmatismus, ja der möglichen Perversion im Sinne des Terrorismus, der die Armen selbst am empfindlichsten trifft“, wie z.B. Pol Pot oder Sendero Luminoso blutig bewiesen haben. Dies bedeutet, „daß (auch) die Philosophie der Befreiung aus der unbezweifelbaren Evidenz ihres zugleich empirischen und ethischen Ausgangspunktes nicht ohne weiteres einen Primat konkreter Evidenz und intersubjektiver Gültigkeit für ihre theoretische Ausarbeitung und praktische Umsetzung ableiten kann. Sie trifft sich vielmehr in diesem problematischen Bereich der Bewährung alsbald mit dem Fallibilitätsrisiko aller anderen Versuche makroethischer Philosophie“.

¹⁹ K.-O. Apel 1994a., 27.

selbst noch in Teil B wirksam ist, aufbrechen. So bedeutsam die Unterscheidung und Zuordnung von strategischer und konsensueller Vernunft ist, so deckt das Instrumentarium der Rationalitätstypen doch nur einen Teil der Probleme moralischer Praxis ab. Denn moralisches Handeln, und nicht zuletzt auch die Praxis argumentativer Verständigung sind von ihrem Wesen her interpersonale Beziehungen. Indem die Befreiungsethik das Potential personal-dialogischen Denkens für die Explikation des Moralischen eindrucksvoll ausschöpft, gelingt es Dussel, jene Phänomene ethischer Praxis zu beschreiben, die dem transzendentalpragmatischen Raster unterschiedlicher Rationalitätstypen üblicherweise entgleiten, vor allem die „ana-lektische Logik“ interpersonaler Beziehungen abseits der privatistischen Idylle von Ich und Du. In der Befreiungsethik werden daher die Konturen einer moralischen Lebensform sichtbar, d.h. einer Praxis, die sich dem Engagement für mehr Gerechtigkeit verschrieben hat, wofür - dies wäre von der Diskursethik her einzubringen - auch der Aufbau institutioneller Rahmenbedingungen für praktische Diskurse (!) gehört. Die Befreiungsethik übersetzt damit gleichsam Teil B der Apelschen Diskursethik in eine Ethik solidarischer Praxis. Daher könnte das praxeologische Instrumentarium der Befreiungsethik die theoretizistische Tendenz der Apelschen Diskursethik korrigieren.

Die Einsicht in gegenseitige Korrekturen und Ergänzungsmöglichkeiten soll jedoch keineswegs den Blick auf gemeinsame Defizite von Diskurs- und Befreiungsethik verstellen, wozu vor allem die Frage der Gewalt gehört. Denn Apel und Dussel legitimieren strategisches Handeln ausschließlich durch globale Zielhorizonte moralischen Handelns, ohne jedoch nähere Kriterien für den situativen Einsatz von Gewalt anzubieten. Obwohl die Frage der Gewalt zu den schwierigsten Kapiteln praktischer Philosophie gehört, sind für eine universalistische Ethik diesbezügliche Klärungen ein „Muß“. Apel hat sich in dieser Frage daher zu Recht den diskursethischen Fluchtweg der Delegation an die Betroffenen abgeschnitten; die Diskursethik muß Orientierungen für jene realen Handlungsdilemmata anbieten, in denen argumentative Verständigung selbst zum moralischen Problem wird. Doch die bisherigen Ausführungen zu Teil B werden, wie gezeigt worden ist, der Komplexität der Gewalt-Problematik nicht gerecht. Die Befreiungsethik hingegen scheint die Brisanz der Gewaltfrage überhaupt zu verharmlosen.

5.3. Unterschiedliche Zugänge zu einem universalistischen Moralbegriff

In Rahmen des Dialogprogramms hatte Apel die Befreiungsethik immer wieder als Beitrag zu Teil B in die diskursethische Architektonik integriert, eine Einordnung, die Dussel aus verständlichen Gründen nicht akzeptieren konnte. Demnach wäre die Befreiungsethik „nur“ fürs Konkrete zuständig, während die Transzendentalpragmatik die Begründung einer universalistischen Moral bereitstellt.²⁰ Da jedoch Apels Unterscheidung zwischen Teil A und Teil B selbst vieldeutig und problembehaftet ist, möchte ich die Moraltheorien von Apel und Dussel nicht im Rahmen des Streits um Teil A und B, sondern im Ausgang von ihren paradigmatischen Ausrichtungen, d.h. den Transformationen der Kantschen bzw. Aristotelischen Ethik, her einander systematisch zuordnen. Vor diesem Hintergrund können Diskurs- und Befreiungsethik als unterschiedliche Explikationen eines universalistischen Moralbegriffs diskutiert und miteinander verglichen werden, wobei sich die inhaltlichen Akzentsetzungen weithin von den kontextbedingten Herausforderungssituationen her verständlich machen lassen.

Um die szientistische Auflösung praktischer Vernunft im Dualismus von objektiven Fakten und subjektiv bzw. kulturell bedingten Wertsetzungen abzuwehren, radikalisieren Apel und Habermas den durch Kant eingeleiteten Prozeß der Formalisierung des Moralprinzips. Daher beschränkt sich die Diskursethik weitgehend auf die Rekonstruktion des „moral point of view“ eines ethischen Universalismus, in dem dem Fallibilismus von Wahrheitsfragen als auch der Pluralität von Lebensformen ein möglichst weiter Raum eröffnet werden soll. Nach der Dialektik von utopischer Überspannung und regressiver Verkürzung eines ethischen Universalismus kann in der Sicht der Diskursethik ethische Rationalität heute nicht mehr in einer substantiellen, sondern allenfalls in einer formalprozeduralen Vernunft verankert werden.

²⁰ Vgl. E. Dussel 1990b, 69: „wir sagen damit nicht, daß wir uns nur - um mit Apel zu sprechen - auf der *Ebene B* befinden.“ Deutlicher noch spricht dieses Problem R. Fornet-Betancourt 1994a, 15 an: „Man wird der Befreiungsphilosophie *philosophisch* nicht gerecht, wenn man seitens der Diskursethik... von der Annahme auszugehen glaubt, daß die Befreiungsphilosophie theoretisch-reflexiv eigentlich keine neue Problematik für die Diskursethik aufwerfe, weil diese die Probleme jener bereits mitberücksichtigt hat, und zwar als Fragen, die zum Anwendungsbereich im sogenannten Teil B gehören.“

Die Befreiungsethik steht hingegen weniger vor dem Problem der relativistischen Infragestellung als vielmehr der ideologischen Verzerrung universalistischer Ethik. Da der neuzeitliche Durchbruch zu einer postkonventionellen Moral durch das Faktum der (neo-)kolonialen Ausbeutung der Völker der Dritten Welt über weite Strecken hinweg offensichtlich nicht irritiert worden ist, rückt das Problem der moralischen Blindheit ins Zentrum der befreiungsethischen Erneuerung eines ethischen Universalismus. Das Phänomen moralischer Blindheit lenkt den Blick auf zwei unterschiedliche Problemfelder. Denn die inadäquate Wahrnehmung eines Unrechts kann einerseits in einer fehlgeleiteten Orientierung der praktischen Vernunft, andererseits aber auch in einer prinzipiellen Gleichgültigkeit gegenüber moralischen Problemen begründet sein. Die Korrektur eines fehlgeleiteten moralischen Bewußtseins ist Sache der normativen Ethik. Die Frage moralischer Indifferenz ist hingegen Thema einer Ethik des guten Lebens, in der die Bedeutsamkeit einer moralischen Lebensform als solcher zur Debatte steht.

Vor diesem Hintergrund können nun die verschiedenen Theoriekomplexe der Befreiungsethik in ihrer systematischen Bedeutung für eine Erneuerung einer universalistischen Moral näher bestimmt werden. Mit dem kategorischen Imperativ „Befreie den Armen!“ stellt sich Dussel dem Problem der normativen Ethik, wobei allerdings die Frage der Richtigkeit moralischer Urteile zugunsten einer ethischen Grundorientierung, nämlich der *Achtung* der Anderen bzw. Armen als gleichberechtigte Diskurspartner zurückgestellt wird. Achtung meint jedoch nicht bloß ein ekstatisches Verweilen vor der Fremdheit des/der Anderen, sondern realisiert sich in einer solidarischen Praxis, die Dussel anhand des biblischen Exodusparadigmas in ihren konstitutiven Momenten entfaltet. Die zweite Wurzel moralischer Blindheit, der moralische Indifferentismus, führt Dussel zu einer weitausholenden Relecture der europäischen Philosophiegeschichte, wo die eigenartige Vorordnung theoretischer Existenz gegenüber sittlicher Praxis von den ontologischen Prämissen her durchsichtig gemacht wird. Dadurch bleibt in der Sicht der Befreiungsethik der moralische Universalismus des metaphysischen Denkens von Platon bis Hegel in einer tiefen Ambivalenz gefangen, die Dussel als tendenziell weltflüchtiges bzw. „tragisches Ethos“ kennzeichnet und dem prophetischen Ethos solidarischer Gerechtigkeit, das vor allem in semitischen Traditionen entfaltet worden sei, kontrastreich gegenüberstellt.

Diskurs- und Befreiungsethik gehen daher von konträren Ausgangspunkten her auf die gemeinsame Sache einer universalistischen Moral zu, wobei sie aufgrund ihrer speziellen Erkenntnisinteressen jeweils jene Problemebenen thematisieren, die von der anderen Konzeption tendenziell vernachlässigt werden. Während Apel gegen den Rückfall in eine konventionelle Moral den weiten Horizont einer universalistischen Ethik rekonstituiert, sieht sich Dussel zunächst mit den totalitären Formen eines moralischen Universalismus konfrontiert. Trotz der unterschiedlichen Problemstellungen überlappen sich jedoch die Beiträge von Diskurs- und Befreiungsethik in einigen wichtigen Bereichen. So korrigiert die Diskursethik eine monologisch verengte Form ethischer Universalisierung, um die kontraintuitiven Konsequenzen eines gesinnungsethischen Rigorismus zu vermeiden. Die Dialogik praktischer Diskurse enthält allerdings auch eine bedeutsame Instanz gegen ethnozentrische Perversionen universalistischer Moral; angesichts der dogmatischen Fallen prophetischer Parteilichkeit wäre die Befreiungsethik gut beraten, das Modell der diskursiven Einlösung ethischer Geltungsansprüche nicht leichtfertig mit dem Verdikt des „entwicklungslogischen Fehlschlusses“ zu belegen. Denn die Befreiungsethik hat im Bereich der *Richtigkeit* moralischer Urteile gegenüber dem Diskursprinzip keine theoretische Alternative anzubieten, insofern Dussel die Überwindung der ideologischen Verallgemeinerung partikulärer Normen nicht auf der Ebene der kognitiven Urteilsbildung, sondern primär auf der Ebene moralischer Praxis beschreibt. Der Schleier der vermeintlichen Universalität einer realen Kommunikationsgemeinschaft wird - so Dussel - jeweils durch die Interpellation der Unterdrückten in „bestimmter Negation“ aufgebrochen. Die Befreiungsethik „übersetzt“ daher das Universalisierungsprinzip von der kognitiven Ebene auf die Ebene lebensweltlicher Praxis, genauer in eine Ana-dialektik von Befreiungsprozessen.

Diskurs- und Befreiungsethik können damit auf der Basis der Komplementarität von kognitivem Gehalt und praxeologischer Entfaltung universalistischer Moral einander systematisch zugeordnet werden. Das hier anvisierte Ergänzungsverhältnis zwischen Diskurs- und Befreiungsethik fällt daher keineswegs mit dem diskursethischen Modell der Komplementarität zwischen Formen des guten Lebens und deontischer Prinzipienethik zusammen. Da Dussel die Konturen einer Lebensform expliziert, die die kognitiven Ansprüche einer universalistischen Moral in sich aufnimmt, kann die Befreiungspraxis

nicht einfach unter die Pluralität von Lebensstilen subsumiert werden, deren Koexistenz noch diskursethisch zu regeln wäre. Die sachliche Nähe zwischen Diskurs- und Befreiungsethik wird an jener Stelle unübersehbar, wo die Befolgung des Diskursprinzips, insbesondere des Ergänzungsprinzips praxeologisch entfaltet werden soll. Denn wer sich für den Aufbau institutioneller Rahmenbedingungen einsetzt, in denen *alle* Betroffenen, also auch die bislang Ausgegrenzten, zu Wort kommen sollen, ist gezwungen, Partei zu ergreifen und riskiert damit einen Konflikt mit den herrschenden Mächten. Kurz: Von der Befreiungsethik her dürften Momente einer diskursethischen *Praxis* in den Blick kommen, die von der Diskursethik selbst bisher kaum thematisiert worden sind.

Dussels praxeologische Entfaltung einer universalistischen Ethik geht allerdings noch einen Schritt weiter. Es genügt nicht, eine moralische Lebensform, die sich die Mitverantwortung für die Achtung der Würde aller Menschen zumutet, von der Pluralität kultureller Lebensstile abzugrenzen; es muß auch die Priorität einer moralischen Lebensform gegenüber a-moralischen - im Unterschied zu unmoralischen - Existenzweisen aufgezeigt werden. Eine a-moralische Konzeption des guten Lebens verfolgt keine machtpositivistische Lebensorientierung, sondern entwirft ein Leben „jenseits“ der Moral, z.B. in einer ästhetischen oder theoretischen Existenzform. Am Theoretizismus des griechischen Weisen oder des modernen Wissenschaftlers, der sämtliche Fragen einer wertfrei verfahrenen Vernunft unterstellt, wird unübersehbar deutlich, daß eine universalistische Moral nur dann zum Tragen kommt, wenn sie zugleich das letzte Telos einer Lebensführung *mitbestimmt*. Daher legt Dussel alles Gewicht auf die adäquate Explikation des *Telos* einer moralischen Lebensform. Darin trifft sich die Befreiungsethik mit einem wichtigen Anliegen der Apelschen Diskursethik. Denn im Unterschied zu Habermas zielt auch die transzendentalpragmatische Ethikbegründung auf eine Verpflichtung zum *Moralischsein*, d.h. auf die sokratische Pflicht zu einer vernünftigen Lebensweise.²¹ Daher gibt die Apelsche Diskursethik den unterschiedlichen Lebensformen nicht nur ein einschränkendes, sondern auch ein konstitutives Prinzip vor, das mit der sokratischen *Maxime* zusammenfällt, Lebensfragen jeweils nach reiflicher Überlegung und wenn möglich im Dialog mit anderen zu entscheiden.

Als Ergebnis des Versuchs einer komplementären Zuordnung von Diskurs- und Befreiungsethik kann daher festgehalten werden: Auf

²¹ Vgl. dazu unten Kap. 6.6.e.

der einen Seite könnte die Diskursethik das kognitivistische Defizit der Befreiungsethik auffangen. Dazu müßte innerhalb der Befreiungsethik der Fallibilismus moralischer Urteilsbildung verankert werden, womit sich wohl auch der zuweilen dogmatische Ton befreiungsethischer Prophetie deutlich abschwächen würde. Auf der anderen Seite entwirft die Befreiungsethik wichtige Konturen einer moralischen Lebensform, in der die Grundnorm einer universalistischen Ethik, nämlich die Achtung der Würde aller Menschen, leitend ist. Von der Befreiungsethik her ergibt sich daher eine anspruchsvolle Lösung für das Problem der motivationalen Begründung diskursethischer *Praxis*, dem traditionellen Defizit Kantischer Moraltheorien.²²

5.4. Ideale Kommunikationsgemeinschaft versus Nähe?

Deutet man Diskurs- und Befreiungsethik als unterschiedliche Beiträge zu einer universalistischen Moral, so lassen sich Stärken und Defizite beider Moraltheorien wechselseitig sichtbar machen. Dennoch ist vor vorschnellen Harmonisierungen zu warnen. Denn philosophische Theorien lassen sich nicht nach dem Baukastensystem beliebig zusammenfügen. Die nähere Bedeutung einer möglichen „Ergänzung“ von Diskurs- und Befreiungsethik ist daher noch klärungsbedürftig. Denn „Ergänzung“ kann zunächst bedeuten, daß an sich heterogene philosophische Ansätze daraufhin befragt werden, inwieweit sie für eine bestimmte Problematik einander ergänzende Beiträge liefern. „Ergänzung“ kann jedoch zweitens in einem starken Sinn verstanden werden, nämlich als sachliche Vermittlung unterschiedlicher Rahmentheorien. In diesem Fall mündet die „Ergänzung“ in eine „Transformation“ der ursprünglichen theoretischen Ansätze.²³ Dies erfordert jedoch einen neuen Zugriff auf die „Sache“, in diesem Fall der Ethik. Wenn also die hier angedeutete „Komplementarität“ der Moraltheorien von Apel und Dussel ein „fundamentum *in re*“ hat, so müßten sich in den letzten Horizonten der

²² Vgl. dazu in bezug auf die Diskursethik L. Nagl 1979.

²³ Diese anspruchsvolle Form der Begegnung zwischen unterschiedlichen Philosophien hat Fernet-Betancourt jüngst für den Dialog zwischen Diskurs- und Befreiungsethik gefordert, um subsumtive Vereinnahmungen und oberflächliche Harmonisierungen zu vermeiden: es sei zu fragen, „ob es überhaupt eine befreiungsphilosophisch ergänzte Diskursethik bzw. eine diskursethisch korrigierte Befreiungsphilosophie ohne Transformation ihrer jeweiligen Rationalitätsmodelle geben kann.“ R. Fernet-Betancourt 1994b, 13.

Diskurs- und Befreiungsethik, d.h. zwischen der Idee einer „idealen Kommunikationsgemeinschaft“ und der Kategorie der „Nähe“, sachliche Konvergenzen aufweisen lassen.

Da in der moralischen Praxis - im Unterschied zur wissenschaftlichen Wahrheitssuche - der universale Konsens aller Vernunftwesen kein Selbstzweck sein kann, scheint im Bereich der Ethik der Kategorie der „Nähe“ eindeutig der Vorrang vor der idealen Kommunikationsgemeinschaft zuzukommen. Argumentative Verständigung ist in moralisch relevanten Handlungszusammenhängen eben Mittel zum moralischen Zweck eines humanen Zusammenlebens. In diesem Sinn unterscheidet daher auch Wellmer strikt zwischen moralischen und argumentationslogischen Pflichten: „Rationalitäts-Verpflichtungen beziehen sich auf Argumente ohne Ansehen der Person; moralische Verpflichtungen beziehen sich auf Personen ohne Ansehen ihrer Argumente.“²⁴ Im Licht der Wellmerschen Kritik enthält die Diskursethik daher bloß vormoralische Rationalitätsverpflichtungen; die Befreiungsethik scheint hingegen mit der Kategorie der „Nähe“ die spezifisch moralische Dimension interpersonaler Kommunikation zu explizieren. Obwohl die Unterscheidung zwischen argumentationslogischer und moralischer Normativität eine suggestive Plausibilität enthält, dürfte Wellmers Alternative dennoch schief sein.²⁵ Denn der Begriff des Moralischen scheint sowohl die „Anerkennung der Person ohne Ansehen ihrer Argumente“ als auch die „Anerkennung der Argumente ohne Ansehen der Person“ zu umfassen. Das Prinzip der „Anerkennung der Person ohne Ansehen ihrer Argumente“ bringt die Grundintuition einer universalistischen Moral zum Ausdruck, nämlich die Achtung der Würde aller Menschen unabhängig von Rasse, Geschlecht, Volkszugehörigkeit und argumentativer Gewandtheit. Die Maxime der „Anerkennung der Argumente ohne Ansehen der Person“ hingegen expliziert die Rationalitätsanforderungen der *Richtigkeit* moralischer Urteile. Denn die normative Richtigkeit konkreter Entscheidungen oder Regelungen muß letztlich für alle Vernunftwesen unabhängig von ihren jeweiligen individuellen Eigenschaften einsehbar sein.

Allerdings stößt eine Synthese von „Nähe“ und „idealer Kommunikationsgemeinschaft“ auf sachliche Widerstände. Der befreiungsethische Begriff der „Nähe“ expliziert zwar eine wesentliche Dimension der „idealen Kommunikationsgemeinschaft“, nämlich

²⁴ A. Wellmer 1986, 108.

²⁵ Vgl. zu Wellmer auch die Kritik von J. Habermas 1991b, 132f.

den Aspekt der vorbehaltlosen *Anerkennung* der *personalen* Würde aller Vernunftwesen. Zugleich scheint jedoch die Konsensustheorie der Wahrheit, genauer die Idee einer „letzten Meinung“, das Moment der Achtung der *Freiheit* des/der Anderen innerhalb der Idee einer „idealen Kommunikationsgemeinschaft“ wieder zu verdecken. Denn mit der Idee einer „ultimate opinion“ droht die Diskursethik, worauf wiederum Wellmer hingewiesen hat, in das Fahrwasser des Szientismus zu geraten; in der Vorstellung einer „letzten Sprache“ wird - so Wellmer - „der ursprüngliche Traum des logischen Empirismus“ sprachpragmatisch weitergeträumt.²⁶ Wellmers Konsequenz, die regulative Idee vollkommenen Verständigtseins aufgrund ihres geschichtstranszendierenden Sinns der Theologie zu überantworten, scheint jedoch eine vorschnelle Reaktion zu sein.²⁷ Denn es kann zumindest der Versuch unternommen werden, die *szientistische Auslegung* der regulativen Idee der idealen Kommunikationsgemeinschaft durch die befreiungsethische Kategorie der Nähe qua Achtung der einander exterior bleibenden Freiheiten zu korrigieren. Denn auch in der fiktiven Vorstellung eines letzten, nicht mehr bestreitbaren Konsenses über moralische Probleme bleibt für die Mitglieder des universalen Auditoriums der Vernunftwesen die Forderung aufrecht, die exteriore Freiheit der Anderen zu achten. An dieser Stelle wird die unverzichtbare Dimension der „Nähe“ qua interpersonalen Anerkennung in der Idee einer idealen Kommunikationsgemeinschaft sichtbar.²⁸ Damit wäre eine Komplementarität zwischen der Idee vollkommenen Verständigtseins, die in der Suche nach moralischer

²⁶ A. Wellmer 1986, 92f.

²⁷ Wellmers Mißverständnis liegt in einem utopischen Verständnis der idealen Kommunikationsgemeinschaft im Sinne eines innerweltlich asymptotisch realisierbaren Ideals; Apel versucht nach Wellmer „das Absolute, das bei Adorno ‘schwarz verhüllt’ ist, theologisch gesprochen: das Reich Gottes, ins Kontinuum der Geschichte zurückzuholen.“ Ebd., 94.

²⁸ In meinem Vortrag in Mexiko habe ich aus diesem Grund eine Vorrangigkeit der Nähe gegenüber der Antizipation eines universalen Konsenses vertreten - „Konsens kann nicht die der Ethik adäquate Antizipation sein, weil hier jede Verständigung, jeder Konsens im Dienst der Wiederherstellung menschlicher Beziehung steht.“ H. Schelkshorn 1992b, 203. Die hier vertretene Zuordnung von Nähe und Konsens ist vorsichtiger angelegt. Denn die Nähe zwischen Freiheiten ist immer eine Nähe zwischen *vernünftigen* Freiheiten. Daher darf das Element rationalen Verständigtseins nicht künstlich aus einer ethischen Deutung interpersonalen Beziehungen eliminiert oder auf eine sekundäre Stufe verwiesen werden.

Richtigkeit leitend ist, und der Nähe als Explikation der *interpersonalen* Dimension der idealen Kommunikationsgemeinschaft durchaus möglich.

Um vorschnelle Harmonisierungen zu vermeiden, ist allerdings nochmals zu fragen, ob mit der Kategorie der Nähe als gelingender Beziehung zwischen Freiheiten und dem konsensstheoretischen Wahrheitsbegriff qua „ultimate opinion“ nicht doch heterogene Leit-horizonte im Spiel sind, die sachlich nicht vermittelt werden können. So versucht z.B. J. Simon zu zeigen, daß die „alptraumartige(n) Vorstellung einer gleichen, endgültigen Meinung aller über alles“²⁹ letztlich in einen Nihilismus mündet, da die letzte Bedeutung von Zeichen keine *weitere* Bedeutung mehr zuläßt und daher im strengen Sinn bedeutungslos wird.³⁰ Darüber hinaus steht – so Simon – die Idee einer „ultimate opinion“ in striktem Widerspruch zum Phänomen der Freiheit; denn auf eine letzte Meinung könnte,

wenn sie erreicht wäre, gar keine Handlung mehr erfolgen und allein deswegen auch nicht scheitern... d.h. es brauchte *nichts* mehr verändert, also nichts mehr getan werden... die Welt erstarrte in dieser Güte als der Negation aller *abweichenden* Meinung und damit aller Freiheit des Verstehens.³¹

Auch Dussels Kritik an der idealen Kommunikationsgemeinschaft verweist – in sachlicher Nähe zu Simon – auf die Exteriorität der Freiheit gegenüber der undurchdringlichen Mauer „letzter Meinungen“. Eine ideale Kommunikationsgemeinschaft müßte im Sinne der Befreiungsethik neben der Idee der Herrschaftsfreiheit auch das Recht jedes einzelnen beinhalten, „sich immer als *möglicher Anderer* in Gegensatz zur Gemeinschaft zu stellen.“³² Die Quellkraft menschlicher Freiheit ist – so Dussel – gegen deren Einsargung in „ein *absolutes* Einverständnis im Hegelschen Sinne eines absoluten Wissens oder als Abschluß jeder möglichen Argumentation“ zu bewahren. Die „Vernunft des Anderen“ – nicht das „Andere der Vernunft“ – zerbricht die Mauer einer „ultimate opinion“.

Eine Vernunft, die ihren Namen verdient, ist immer offen für die Vernunft *des Anderen*, für seine *andere* Vernunft. Nur in diesem

²⁹ J. Simon 1989, 232f.

³⁰ Vgl. ebd., 239.

³¹ Ebd., 238.

³² E. Dussel 1992e, 107.

Sinne ist sie eine *kritische* und *historische* Vernunft, mehr noch, nur in diesem Sinne ist sie eine *ethische* Vernunft.³³

Die Idee einer *letzten* Meinung in einer *letzten* Sprache dürfte daher mit dem Begriff der Freiheit kaum verträglich sein.³⁴ Doch ist damit die Konsensustheorie der Wahrheit hoffnungslos in immanenten Widersprüchen verfangen? Oder läßt sich die Idee einer idealen Kommunikationsgemeinschaft auch ohne das Telos einer „ultimate opinion“ denken? Die unverzichtbare Intuition der Konsensustheorie der Wahrheit bzw. normativen Richtigkeit scheint darin zu liegen, daß theoretische und praktische Urteile *letztlich* den möglichen Einwänden der unbegrenzten Gemeinschaft aller Vernunftwesen ausgesetzt sind. Obwohl in theoretischen Diskursen zumeist der Konsens der „community of science“, in praktischen Diskursen die Zustimmung der (un)mittelbar Betroffenen und nicht der Konsens aller Vernunftwesen gesucht wird - darin liegt das partielle Recht pragmatistischer Wahrheitstheorien -, so bleibt zumindest die Einschränkung des Konsensprinzips als vernünftige Entscheidung auf die potentiellen Einwände der *unbegrenzten* Kommunikationsgemeinschaft verwiesen. Auf der jeweils letzten Metaebene vernünftiger Reflexion läßt sich das Auditorium möglicher Diskurspartner nur mehr willkürlich eingrenzen. Aus Rücksicht auf die *Freiheit* der Vernunftwesen ist es daher angebracht, den Leithorizont argumentativer Verständigung nicht im Sinne einer „letzten Meinung“, sondern als *universale Konsensfähigkeit* zu explizieren, d.h. daß einem Urteil alle Mitglieder der idealen Kommunika-

³³ Ebd., 108; so auch J. Simon 1989, 238f.: „Zur Freiheit, als Möglichkeit von Handlungen, gehört unbedingt, daß auf eine noch verbesserungsfähige Überzeugung hin gehandelt wird, d.h., daß die Handlung an einer dadurch dann erfahrenen Wirklichkeit scheitern kann. ‘Wirklichkeit bedeutet, daß kein Zeichen die *definitive* Interpretation sein kann oder daß Freiheit möglich bleibt.“

³⁴ Wie bereits bei Simon angeklungen ist, dürfte die Idee einer „ultimate opinion“ auch als indirekte Explikation von Sachwahrheit problematisch sein. Denn eine letzte Meinung blendet nicht nur die Zukunftsoffenheit von Freiheit ab, sondern auch die sich dem Menschen je neu *offenbarende* Wirklichkeit. Darauf hat jüngst R. Mancini 1993 hingewiesen: Der „Konsens unter Wissenschaftlern ist immer auf die sich offenbarende Wirklichkeit bezogen, und zwar auf ihr *Offenbar-Werden*“ (ebd., 120), so daß die Wirklichkeit uns „als niemals versiegende Quelle der Befragung“ (ebd., 132) in eine dialogische Beziehung zur Wahrheit des Seins einfordert. „So vermeidet man, daß die Wende, die von der Transzendentalpragmatik im Bereich der hermeneutischen Wende vollzogen wird, halbiert wird und mit sich selbst in Widerspruch bleibt.“ (Ebd.)

tionsgemeinschaft zustimmen können müßten.³⁵ Da jedoch zur Freiheit wesentlich das Moment des Anfangenkönnens gehört, ist keine Situation denkbar, in der, um mit Dussel zu sprechen, nicht der/die Andere ein neues Argument einbringen könnte. Daher ist der Anspruch der Vernunft auf intersubjektive Gültigkeit eine regulative Idee, deren vollständige Einlösung zu keiner Zeit möglich und daher auch nicht fiktiv vorstellbar ist.

Löst man die ideale Kommunikationsgemeinschaft von der problematischen Idee einer letzten Meinung, so scheint eine in der Sache begründete Synthese mit der befreiungsethischen Kategorie der „Nähe“ möglich und auch sinnvoll zu sein. Denn eine universalistische Moral muß die universale Offenheit nach zwei Richtungen hin verteidigen: einerseits ist die moralische Richtigkeit dem Anspruch intersubjektiver Gültigkeit und damit der *Universalität der Vernunft* auszusetzen; andererseits gilt es die Anerkennung der *Freiheit* des/der Anderen auf *alle Menschen* hin auszudehnen. Die Idee der idealen Kommunikationsgemeinschaft soll zwar beide Dimensionen des ethischen Universalismus abdecken; allerdings wird mit der Idee einer „letzten Meinung“ das Moment der universalen Achtung zwischen Freiheiten, die in Dussels Begriff der Nähe besonders akzentuiert ist, zumindest verdeckt. Umgekehrt ist in der Kategorie der Nähe das Problem der Universalität argumentativer Vernunft kaum expliziert. Die Kategorie der Nähe und die regulative Idee einer idealer Kommunikationsgemeinschaft können daher durchaus in einer weiter ausholenden Moraltheorie einander sachlich zugeordnet werden; ihre Synthese dürfte wohl zu einer Transformation von Diskurs- und Befreiungsethik führen.

³⁵ Vgl. dazu wiederum Wellmer, der zwar die ideale Kommunikationsgemeinschaft als Entwurf einer idealen Lebensform ablehnt, jedoch als Instanz von Rationalitätsanforderungen explizit anerkennt. Die unbegrenzte Gemeinschaft aller Vernunftwesen kann - so Wellmer - in einem bestimmten Sinn zu Recht „ideal“ genannt werden, insofern „wir uns auf eine unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft so beziehen, als wäre sie in idealer Gleichzeitigkeit versammelt. In diesem Sinne läßt sich leicht zugestehen, daß die Unterstellung einer idealen Kommunikationsgemeinschaft konstitutiv ist auch für reale Argumentationssituationen. Die Idealisierung erläutert hier in der Tat eine Sinnbedingung dessen, was wir 'rationales Argumentieren' oder auch 'rationales Überlegen' nennen.“ A. Wellmer 1986, 112.

6. Karl-Otto Apels Letztbegründung der Ethik

6.1. Ethikbegründung als unnötiger Luxus? - Zur Kritik am pragmatistischen Konventionalismus

Die Apelsche Ethikbegründung reagiert vor allem auf die sowohl philosophisch als auch ideologisch-politisch motivierte Negation ethischer Vernunft.¹ Da die Abdrängung von Moral in den Bereich privater Beliebigkeit durch den modernen Pragmatismus keine Verlustmeldung auslöst, insofern normative Fragen ohnehin durch eine wertneutrale Verfahrensrationalität auf der Basis dezisionistischer Wertentscheidungen „rational“ lösbar sind, scheint für eine Begründung ethischer Vernunft kein Bedarf mehr zu bestehen. Aus diesem Grund sieht sich Apel gezwungen, gegenüber dem spätliberalen Konventionalismus zuallererst die Notwendigkeit einer rationalen Ethikbegründung aufzuzeigen.

In der an Hobbes orientierten Tradition konventionalistischer Normenbegründung ist die intersubjektive Gültigkeit gesellschaftlicher Normen ausschließlich in der faktischen Zustimmung der Vertragspartner begründet. *Vernünftige Normenbegründung* mündet daher in einen Vertrag zwischen zweckrational handelnden Individuen. Die geltungstheoretische Legitimation von Normen ergibt sich daher nicht aus der einsehbaren Rechtmäßigkeit einer Norm, sondern „*allein*“ aus dem „Faktum der ‘freien Anerkennung’, die sich in demokratischen Norm-Konventionen ausdrückt“; in konventionalistischer Perspektive genügt daher ein faktischer Konsens, um „das Obligatorische der öffentlich gültigen Normen“ in einem postmetaphysischen Zeitalter „zu begründen.“² Nun plädiert auch die Diskursethik weder für ein Zurück zu einer religiösen Verankerung konkreter Normen noch für eine unmittelbare Moralisierung der Politik, in der unweigerlich *eine* bestimmte Lebensform durch staatliche Macht sanktioniert würde. Apel meldet jedoch ernsthafte Bedenken an, ob erstens ein Staat für ein „Volk von Teufeln“ (Kant) *tatsächlich* lebensfähig ist, und ob sich zweitens staatliche Institutionen *allein* aus der Zweckrationalität egoistischer Individuen stringent *begründen* lassen.

¹ Vgl. dazu unten Kap. 1.1.

² K.-O. Apel 1980a, 224.

Die erste Anfrage trifft nach Apel nicht nur Hobbes, sondern auch die Kantsche Ethik.³ Denn in der Schrift „Zum ewigen Frieden“ zieht Kant aus der „Unterscheidung“ zwischen pflichtgemäßer Legalität und moralischem Handeln *aus Pflicht* die bedenkliche Schlussfolgerung, daß staatliche Institutionen nicht auf der moralischen Gesinnung der Bürger aufrufen dürfen. Dem hält Apel entgegen, daß ein Rechtsstaat, in dem „die Menschen in der Regel ‘pflichtgemäß’, gleichzeitig aber - als ‘mögliche Teufel’ - niemals ‘aus Pflicht’ oder wenigstens aus moralischer Gesinnung, sondern stets nur aus egoistischen Motiven handeln“⁴, in sich zusammenbrechen würde. Denn wer stets nach dem Prinzip egoistischer Nutzenmaximierung handelt, schließt den Vertrag konsequenterweise mit einem „kriminellen Vorbehalt“, um überall dort, wo keine Sanktionen zu befürchten sind, „den parasitären Surplus-Vorteil aus dem Rechtsstaat zu ziehen“⁵. Wenn die Verbindlichkeit von Rechtsnormen *allein* von der Reichweite staatlicher Sanktionen abhängt, ist ein Staat von einem „freiwilligen“ Interessenkompromiß von Angehörigen einer Mafia“⁶ kaum mehr unterscheidbar. Denn staatliche Sanktionen können das *moralische* Motiv der Vertragstreue zwar stützen, jedoch nicht ersetzen. Daher gründet das Gewaltmonopol des Staates in der geschichtlichen Erfahrung, „daß die moralischen Motivationen der Menschen für ein erträgliches Zusammenleben *niemals* ausreichen, wenn sie nicht durch den Rechtsstaat ermutigt und honoriert und die stets auch wirksamen parasitären Motive entmutigt werden.“⁷ Kurz: Ein Gesellschaftsvertrag zwischen zweckrational orientierten Individuen setzt zumindest die *moralische* Norm „pacta sunt servanda“ voraus. Denn selbst unter der Annahme, daß sich ein erträgliches Zusammenleben auf der Basis strategischer Interaktion herstellen ließe, wäre damit noch nicht *begründet*, warum überhaupt Verträge geschlossen werden *sollen*. Daher kann die *Pflicht*, Konventionen einzugehen, nicht konventionalistisch begründet werden.

Aus konventionalistischer Sicht ist jedoch durchaus vorstellbar, daß sich Menschen auf der Basis eines *langfristig* kalkulierten Selbstinteresses für einen Gesellschaftsvertrag und auch für die Einhaltung der vereinbarten Normen entscheiden, um die Nachteile

³ Vgl. zum folgenden: K.-O. Apel 1979f, 42f.; ders. 1988a 55f, 74ff. 281f.

⁴ K.-O. Apel 1988a, 75 (Hvh.H.Sch.).

⁵ Ebd., 255.

⁶ Ebd., 225.

⁷ Ebd., 77.

eines Rückfalls in den Naturzustand definitiv zu vermeiden. Möglicherweise läßt sich also die Norm, Übereinkünfte einzugehen, noch mit den Mitteln der strategischen Vernunft rechtfertigen. Die entscheidende Grenze konventionalistischer Normbegründung dürfte jedoch in der *Qualität* vertraglicher Vereinbarungen liegen. Denn in der Logik individueller Nutzenmaximierung ist nicht mehr einsichtig, warum ein Gesellschaftsvertrag mit *allen* Bewohnern eines bestimmten Territoriums geschlossen werden soll; vielmehr würde sich für eine rein strategische Vernunft die Unterwerfung und Ausbeutung einer schwachen Minderheit durchaus nahelegen. Erst eine ethische Rationalität könnte - so Apel - begründen, daß in gesellschaftlichen Übereinkünften auch „die Interessen unterprivilegierter Klassen, Rassen, der noch ungeborenen Kinder oder sogar künftiger Generationen zu berücksichtigen sind.“⁸ Darüber hinaus zwingt allein eine ethische Vernunft zu einer *unparteilichen* Bewertung konfligierender Interessen. Eine „strategische Rationalität allein“ könnte - so Apel - beispielsweise „niemals die reichen und entwickelten Länder veranlassen, die Weltressourcen mit den armen, unterentwickelten Ländern in einer Weise zu teilen, die man als *gerecht* bezeichnen könnte. Die Gewährleistung eines ökologischen Gleichgewichts ist eben - als strategisches Interaktionsproblem betrachtet - nicht identisch mit der Gewährung eines humanen Gleichgewichts.“⁹

Einen Ausweg aus der Aporetik konventionalistischer Normenbegründung scheint hingegen Rawls' „Theorie der Gerechtigkeit“¹⁰ anzubieten, wo versucht wird, einen *moralischen* Gerechtigkeitsbegriff aus dem Kalkül des bloßen Eigeninteresses abzuleiten. Doch die Konstruktion der „original position“, in der potentiellen Gesellschaftsmitgliedern ihr zukünftiger gesellschaftlicher Status durch den „veil of ignorance“ verborgen ist, verschiebt, wie Apel kritisch gegen Rawls einwendet, bloß das Begründungsproblem, und zwar „von der Frage nach den Gründen der rationalen Wahl des strategischen Spielers zur Frage nach den Gründen, aus denen Rawls selber die Wahl-Bedingungen der 'original-position' so arrangiert, wie er es tut.“¹¹ Denn mit dem „Schleier der Unwissenheit“ sollen die Beteiligten offenbar zum universalen „role taking“ und damit zu einer unparteilichen Interessensbeurteilung gezwungen werden.

⁸ K.-O. Apel 1980a, 225.

⁹ K.-O. Apel 1984a, 30.

¹⁰ Zu Rawls vgl. vor allem K.-O. Apel 1986f, ders. 1988a, 217-246.331ff.406f.

¹¹ K.-O. Apel 1988a, 337.

Aufgrund der Ungewißheit über die zukünftige gesellschaftliche Position wird sich - so Rawls - auch ein Individuum, das allein der Maxime der Nutzenmaximierung folgt, vorsichtshalber auch in die Rolle der Unterprivilegierten hineinversetzen und die entsprechenden Vor- und Nachteile gesellschaftlicher Regelungen prüfen. Wer sich jedoch *faktisch* bereits in einer privilegierten Position vorfindet, kann mit den Mitteln zweckrationaler Vernunft offenbar nicht mehr motiviert werden, sich auf Rawls' Gedankenspiel einzulassen.¹² Die Bedeutung von Rawls' Gerechtigkeitstheorie liegt daher - so Apel - nicht in der Begründung, sondern allenfalls in der *Rekonstruktion* des „moral point of view“. Warum sich die strategische Vernunft durch ein Fairneß-Prinzip einschränken *sollte*, bleibt damit in Rawls' Theorie letztlich unbegründet.

Das Modell einer konventionalistischen Normenbegründung enthält daher zwei grundlegende Aporien: Erstens fällt eine Gesellschaft, in der jede(r) ausschließlich nach dem Kalkül der Nutzenmaximierung handelt, in den Naturzustand (Mafiastaat) zurück. Zumindest läßt sich eine Kooperation auf Kosten Dritter mit den Mitteln einer bloß strategisch verfahrenenden Vernunft nicht ausschließen. Zweitens bleiben Theorien, die wie Rawls das Prinzip der Nutzenmaximierung mit einem Gerechtigkeitsbegriff verbinden, die *Begründung* des „moral point of view“ schuldig. Das moralische Universalisierbarkeitsprinzip läßt sich daher nicht mit den Mitteln strategischer Vernunft hervorzaubern. Da jedoch modernen Rechtsstaaten das Prinzip der unparteilichen Interessensabwägung *aller* Betroffenen zugrundeliegt, scheitert der spätliberale Pragmatismus an der Aufgabe, die normativen Grundlagen für *rechtsstaatliche Demokratien* bereitzustellen. Die konventionalistische Substitution von Ethik durch das Prinzip individueller Nutzenmaximierung hinterläßt also durchaus eine gefährliche Lücke; daher ist das Projekt der Begründung ethischer Vernunft kein unnötiger Luxus. Indem jedoch Apel sämtliche Versuche, Gerechtigkeit aus der strategischen Vernunft abzuleiten, als illusorische Fluchtwege entlarvt, legt sich die Diskursethik allerdings auch die Beweislast für die Begründung ethischer Vernunft auf.

¹² Rawls verankert daher das „Fairneß-Prinzip“ in einem „Sinn für Gerechtigkeit“, der bei den Subjekten des Urvertrags bereits vorausgesetzt werden muß. J. Rawls 1979, 141ff. 169; vgl. dazu auch K.-O. Apel 1988a, 282f.

6.2. „Letzt“-begründung? - Unmöglichkeitsthesen gegen eine Ethikbegründung

Eine Begründung von Ethik mag sinnvoll und nötig sein; daraus folgt jedoch keineswegs, moralische Vernunft in einer „Letzt“-begründung der Philosophie zu verankern, zumal der Begriff einer „Letzt“-begründung mit dem überzogenen Anspruch eines infalliblen Wissens behaftet ist. Darüber hinaus scheint die Rede von einer „Letzt“-begründung den Begriff der „Begründung“ unnötig zu dramatisieren. Vor diesem Hintergrund ist es angebracht, zunächst nach dem näheren Sinn des Projekts einer „Letzt“-begründung von Ethik zu fragen.

Die Rede von einer „Letztbegründung“ moralischer Normen ergibt sich für Apel zunächst aus einer Reaktion auf Max Webers These eines „Polytheismus letzter Werte“, da eine „Letztbegründung moralischer Werte“, wie überhaupt eine Letzte-Werte-Orientierung, im Prinzip nicht möglich sei.¹³ Die Letztbegründungs-reflexion ist zweitens eine Antwort auf den Pankritizismus der Popper-Schule und insofern eine „Metakritik des kritischen Rationalismus“¹⁴.

Darüber hinaus spielt die emphatische Rede von einer „Letzt“-Begründung der Ethik noch in zwei weitere Diskussionszusammenhänge hinein. Erstens ist - so Apel - zu berücksichtigen, „daß man ‘begründen’ auch in einem wertfreien Sinn verstehen kann“, indem man etwa „mit Methoden wertfreier Rationalität im Sinne von Max Weber... die Konsistenz von Moralsystemen prüft oder die Konsequenzen fürs Leben.“¹⁵ Nun ist eine *wertneutrale* Überprüfung moralischer Normen zwar möglich; doch kommt eine philosophische Ethik wohl nicht um die Aufgabe herum, die Auswirkungen von Moralsystemen „auf das Leben“ im Licht moralischer Zwecke auch zu *bewerten*. Da die „Begründungs“-Methode des Kritischen Rationalismus Zwecke als gegeben voraussetzt, führt die Rechtfertigung von Zwecken über die „wertneutrale“ Normbegründung hinaus zu einer „Letzt“-Begründung“ der Ethik.

Schließlich erklärt sich die Rede einer „Letzt“-begründung der Ethik auch aus der transzendentalpragmatischen Begründungs-

¹³ K.-O. Apel 1984f, 56.

¹⁴ Vgl. K.-O. Apel 1976b. Vgl. auch K.-O. Apel 1984f, 56. „Für mich selbst war dies die Provokation, um die Notwendigkeit und auch die Möglichkeit von einer Letztbegründung moralischer Normen zu behaupten.“

¹⁵ K.-O. Apel 1984f, 56.

strategie, die an Descartes anknüpft. Der Herausforderung des radikalen Zweifels gegenüber der Möglichkeit ethischer Vernunft kann - so Apel - nur in einer Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit des Zweifels begegnet werden. Das Programm einer transzendentalpragmatischen „Letzt“-Begründung der Ethik steht daher im Kontext neuzeitlicher Versuche einer reflexiven Selbsterhellung von Vernunft.

Die *Möglichkeit* einer intersubjektiv gültigen Ethik wird heute - so Apel - vor allem durch den Rationalitätsbegriff moderner Wissenschaft in Frage gestellt, und zwar auf der Basis folgender Grundannahmen, die daher als „Unmöglichkeitsthesen“¹⁶ einer Begründung ethischer Vernunft gelten können:

1. Allein aus Fakten (aus deskriptiven Aussagen über das, was ist) lassen sich keine Normen (keine *präskriptiven* Aussagen über das, was *sein soll*) ableiten. Jeder Versuch, sich über diese auf D. Hume zurückgehende Einsicht hinwegzusetzen, läuft auf eine 'naturalistic fallacy' hinaus.

2. *Objektiv*, d.h. *intersubjektiv gültig* können nur sein:

- a. wertneutrale empirische Feststellungen der Wissenschaft, die in überprüfbaren und bestreitbaren Tatsachen-Urteilen (von der Form 'Es ist der Fall, daß...') formuliert werden können.

- b. logische Schlüsse (z.B. solche, durch die ein Wahrheits-Transfer von elementaren Tatsachen-Urteilen auf komplexe Tatsachen-Urteile, oder ein Gültigkeitstransfer von normativen - 'deontischen' auf komplexe normative Urteile ermöglicht wird).

3. *Philosophische Begründung von Gültigkeit* ist (selbst) gleichzusetzen mit logischer Deduktion von Aussagen aus Aussagen (wie sie in einer formalisierten Sprache, d.h. einem semantisch interpretierten Satz-Kalkül abgebildet und kontrolliert werden kann).¹⁷

Das transzendentalpragmatische Programm einer „Letztbegründung“ der *Ethik* ist daher zunächst auf die Prämissen des szientistischen Vernunftbegriffs zugeschnitten. Dabei stellt Apel Grundannahme 1 - Humes' Verdikt der Ableitung von Normen aus Tatsachenurteilen - trotz mancher Bedenken letztendlich nicht in Frage.¹⁸ Die Kritik an den „Unmöglichkeitsthesen“ zu einer rationalen Ethikbegründung

¹⁶ Ebd.

¹⁷ K.-O. Apel 1980a, 232f.

¹⁸ Vgl. dazu ausführlich Kap. 6.3

bezieht sich damit vor allem auf die Grundannahme 2, nämlich der Bestreitung der intersubjektiven Gültigkeit moralischer Urteile. Wissenschaft und Logik, die einen Monopolanspruch auf intersubjektiv-gültiges Wissen reklamieren, setzen, wie Apel zu zeigen versucht, zumindest im wissenschaftlichen *Diskurs* ein Mindestmaß an Ethik voraus. Daher verfängt sich die szientistische Negation ethischer Vernunft in einen Selbstwiderspruch. Da die Kritik an Grundannahme 2 allenfalls ein Wissenschaftsethos, jedoch keine allgemeinverbindliche Ethik aufweisen kann, stößt Apels Begründungsprogramm erst in der Auseinandersetzung mit dem Kritischen Rationalismus, wo Begründung mit logischer Deduktion gleichgesetzt wird (Grundannahme 3), zu einer Ethikbegründung im strikten Sinn vor. So stellt vor allem H. Albert die Möglichkeit eines Zugangs zu einem archimedischen Punkt der Vernunft durch das sogenannte „Münchhausentrilemma“ prinzipiell in Frage; Letztbegründungen münden – so Albert – unumgänglich in einen infiniten Regreß oder in einen logischen Zirkel, wenn nicht überhaupt das Begründungsverfahren an einem bestimmten Punkt willkürlich abgebrochen wird. Gegen den Begriff einer „Letzt“-begründung spricht weiters, daß die Frage, warum überhaupt Wissenschaft bzw. Vernunft sein *soll*, nach Popper nicht mehr rational, sondern nur in einem „act of faith“ entschieden werden kann. Schließlich muß sich die Leistungskraft der transzendentalpragmatischen Begründungsreflexion, wie Apel ausdrücklich festhält, auch noch gegenüber jener Form von Skepsis bewähren, die Begründungsansprüche nicht mehr *argumentativ* bekämpft, sondern ihren Zweifel durch strikte Argumentationsverweigerung bloß existenziell *bezeugt*:

Und auch dies noch wird man von einer philosophischen Letztbegründung der Ethik verlangen müssen: daß sie in der Lage ist, die ethische Signifikanz der verschiedenen Formen von Argumentationsverweigerung konsistent im Sinne eines nicht nur *logischen*, sondern *existenziellen Selbstwiderspruchs* [!] zu interpretieren.¹⁹

Damit lassen sich vier Aufgaben der transzendentalpragmatischen Letztbegründungsreflexion unterscheiden, nämlich der Aufweis der normativen Voraussetzungen

- a) der Wissenschaft und Logik
- b) des Fallibilismus-Prinzips des kritischen Rationalismus
- c) der These einer irrationalen „Entscheidung für die Vernunft“ (Popper)

¹⁹ Ebd., 240.

d) der diskursverweigernden Skepsis.

6.3. Überwindung des Prinzips der „naturalistic fallacy“

Apel nimmt das Verbot des „naturalistischen Fehlschlusses“ nicht fraglos als weithin akzeptiertes Prinzip moderner Ethik auf, sondern prüft nicht weniger als vier Strategien, die Kluft zwischen Sein und Sollen zu überbrücken. Obwohl darin zentrale Weichenstellungen für die weitere Begründung der Diskursethik vorgenommen werden, ist dieser Teil der Apelschen Letztbegründungsreflexion bisher kaum näher diskutiert worden.²⁰

Vorweg ist festzuhalten, daß das Verbot einer „naturalistic fallacy“ in dem Sinne unstrittig ist, als von *wertfrei konstituierten* Tatsachen konsequenterweise keine moralischen Normen ableitbar sind. Da wissenschaftliche Erkenntnis in der Gegenstandskonstitution Wertfragen methodisch ausblendet, kommt eine Ableitung von Werten oder Normen aus empirischen Sätzen immer schon zu spät.²¹ Den kritischen Einwänden am Dualismus von Sein und Sollen liegt daher jeweils die Frage zugrunde, ob die wertfreie Konstitution von Erkenntnisobjekten die einzig *rationale* Zugangsmöglichkeit zum Seienden ist.

a) Einen interessanten Vorschlag zur Überwindung der Kluft zwischen Sein und Sollen ist in neuerer Zeit von J. Searle vorgelegt worden; da die Bedeutung performativer Sprachhandlungen wie z.B. „ich verspreche...“ nicht verstanden werden kann, ohne die darin enthaltenen normativen Ansprüche anzuerkennen, ist - so Searle - in bestimmten Sprechakten die Kluft zwischen Sein und Sollen immer

²⁰ Dies dürfte darin begründet sein, daß das Prinzip der „naturalistic fallacy“ von rationalistischen Philosophien ohnehin nicht angetastet wird und die hermeneutische Phänomenologie, in der die Kluft zwischen Sein und Sollen aus ontologischen Gründen problematisiert wird, auf eine Auseinandersetzung mit der Transzendentalpragmatik bisher weitgehend verzichtet hat. Nur Höhle diagnostiziert in Apels Absage an eine geschichtsteleologisch vermittelte Einheit von Sein und Sollen hellsichtig den „Hauptdivergenzpunkt“ zur eigenen Konzeption eines objektiven Idealismus der Intersubjektivität; vgl. V. Höhle 1990, 67, Anm. 45.

²¹ In diesem Sinne anerkennt auch Höhle das Verbot des „naturalistischen Fehlschlusses“: „So kann die Norm ‘Unter den Bedingungen von c sollst du a tun’ aus dem empirischen Satz ‘Unter den Bedingungen c ist a ein notwendiges Mittel für b’ nur in Verbindung mit dem normativen Satz ‘Du sollst b tun’ hergeleitet werden“. V. Höhle 1990, 123.

schon überbrückt.²² Nun muß im Verstehen bestimmter performativer Sprechakte, wie Apel²³ zunächst konzediert, tatsächlich die darin enthaltene Verpflichtung immer schon mitverstanden werden. Allerdings ist dadurch der Graben zwischen Sein und Sollen noch nicht überbrückt. Denn der Sprechakt des „Versprechens“ kann z.B. von Kulturanthropologen hermeneutisch objektiviert werden; dabei wird zwar der normative Gehalt des Sprechakts mitverstanden; dennoch entsteht daraus für den Ethnologen keine Verpflichtung, auch selbst Versprechen zu halten. Die sprechakttheoretische Überwindung der Diastase von Sein und Sollen steht und fällt daher mit der Frage, ob ein „logisch-hermeneutisch einwandfrei abgeleitetes Verpflichtetsein *wirklich* eine Verpflichtung ist, d.h. erfüllt werden *soll*.“²⁴ Da nun aber aus dem Verstehen normativ aufgeladener Sprechakte offensichtlich keine moralische Verpflichtung auf die Beteiligten übergeht, entrinnt auch Searles Versuch, die Kluft zwischen Sein und Sollen zu überwinden, nicht der „naturalistic fallacy“. Vielmehr fällt Searles Konzeption wieder auf das Niveau einer konventionalistischen Normbegründung zurück. Eine Ethikbegründung hat daher - so Apel - zu klären, *warum* Konventionen wie z.B. der Sprechakt des Versprechens eingehalten werden *sollten*.

b) Die dualistische Aufspaltung von Sein und Sollen wird zweitens von teleologischen Ethiktheorien unterlaufen. Apel diskutiert die Begründung des Guten in einer Teleologie des Seins bereits im Rahmen der Herausforderungssituation der Diskursethik, und zwar in der Kritik am orthodoxen Marxismus, im dem am „klassischen aristotelisch-thomistischen Postulat einer teleologischen Ontologie“ festgehalten werde, „demzufolge das Seiende, recht verstanden, mit dem Guten identisch ist“, d.h. wo „im Sinne einer geschichtsdialektischen Transformation der klassischen Ontologie, mit Hegel das geschichtlich Wirkliche als das Vernünftige und das Vernünftige als das Wirkliche“²⁵ verstanden ist. Doch sowohl idealistische als auch materialistische Versionen der dialektischen Selbstvermittlung des „Seins“ erdrückt, wie Apel gegen Hegel und Marx

²² Vgl. J. Searle 1971, 261ff.

²³ Apel ist auf Searles Metakritik des Verdikts des naturalistischen Fehlschlusses in einer der vier ausführlichen Explikationen der Letztbegründungsreflexion ausführlich eingegangen - vgl. K.-O. Apel 1976c. Die Letztbegründung der *Ethik* steht darüber hinaus noch im Zentrum von folgenden Arbeiten: K.-O. Apel 1976aII., 358-435; ders. 1980a; ders. 1988a, 306-369.

²⁴ K.-O. Apel 1976c, 77.

²⁵ K.-O. Apel 1976aII, 364.

einwendet, die Zukunftsoffenheit moralischen Handelns. Daher wird im theoretischen Wissen um den notwendigen Gang der Geschichte Kants Frage „Was soll ich tun?“ letztlich obsolet.²⁶

c) Allerdings erschöpft sich das Potential teleologischer Ethikbegründung nicht in geschichtsphilosophischen Determinismen. Auch Hegels Frontstellung gegenüber dem Dualismus von Sein und Sollen läßt sich darin nicht vollständig verrechnen. Im Gegenteil: Mit der Entdeckung des „objektiven Geistes“ bricht Hegel den Kantschen Dualismus zwischen kausaldeterminierter Natur und der Innerlichkeit des guten Willens auf und eröffnet damit menschlicher Praxis jenen Vollzugsraum, ohne den Moral letztlich verkümmern müßte. In der Kategorie des „objektiven Geistes“ ist daher - so Apel - die szientistische Auslegung des „Seins“ qua wertfreier, d.h. sinnloser, wenngleich sinnlich faßbarer Gegenstände überwunden und ein ontologisches Fundament für den spezifischen Gegenstandsbereich der Geistes- und Sozialwissenschaften freigelegt.²⁷ In diesem Sinne ist nun das Hegelsche Diktum von der „Vernünftigkeit“ gesellschaftlicher Wirklichkeit durchaus legitim. Die Problematik der Identifikation von Vernunft und Wirklichkeit liegt hingegen - so Apel - in Hegels Anspruch eines *vollständigen Begreifens* der Totalität des Seins. Denn das

Begreifen bleibt ja in seiner Konkretisierung immer ein hermeneutisches 'ex post factum'-Verstehen vom Standpunkt der geschichtlichen Gegenwart aus, wie gerade Hegel selbst weiß. Insofern aber hat das konkrete Begreifen der Wirklichkeit die Zukunft außer sich.²⁸

Auf der Basis der Einsicht in die Endlichkeit menschlichen Erkennens kann nun aber Hegels Vermittlung von Sein und Sollen in die transzendentalpragmatische Moraltheorie integriert werden, und zwar in zweifacher Hinsicht.

Erstens ist - so Apel - Hegels Idee einer vollständig vernünftigen Wirklichkeit als „kontrafaktische *Antizipation*“ moralischer Praxis zu rekonstruieren. Daraus folgt, daß die *Vermittlung* von Sein und Sollen nicht metaphysisch garantiert, sondern menschlicher Freiheit

²⁶ Zur Kritik an Hegels Desavouierung subjektiver Praxis vgl. K.-O. Apel 1988a, 87f. Bis zu diesem Punkt ist sich auch Höhle mit Apel einig: vgl. V. Höhle 1990, 66f. (zur Marxkritik von Apel); ders. 1988, Bd.II, 423ff. (zu Hegels Theoretizismus).

²⁷ Vgl. dazu K.-O. Apel 1988a, 80f.

²⁸ K.-O. Apel 1988a, 87.

jeweils „aufgegeben“²⁹ ist. Um andererseits auch einen Rückfall in ein abstraktes Sollen zu vermeiden, hat praktische Vernunft zweitens jeweils an die in der Geschichte bereits objektivierte Vernunft anzuknüpfen; dazu bedarf es einer hermeneutischen, nicht spekulativen Rekonstruktion der Geschichte. „Nur auf diesem Wege kann ja eine *inhaltlich* bestimmte Ausgangssituation für die praktischen Diskurse... gewonnen werden“, in der mit Hegel darauf zu achten ist, „die Vernunft der geschichtlichen Wirklichkeit nicht zu unterbieten.“³⁰ Das Projekt einer diskurstheoretischen Rekonstruktion der Geschichte ordnet Apel bekanntlich Teil B der Diskursethik zu.³¹

d) In jüngerer Zeit stellen vor allem neoaristotelische Konzeptionen die Kluft zwischen Sein und Sollen und damit auch transzendentalphilosophisch motivierte Aktualisierungen einer aufklärerischen Vernunftmoral in Frage. Abstrakte Sollensprinzipien bleiben – so MacIntyre³² – ohne Verankerung in einer teleologischen Deutung des Wesens des Menschen letztlich bodenlos. Daher müsse Kants These „Du kannst, denn du sollst“ wieder zugunsten der traditionellen Formel „Du sollst, weil du kannst“ zurückgenommen werden. Im Unterschied zu Habermas³³ weist Apel die neoaristotelische Begründungsfigur keineswegs mit dem Hinweis zurück, daß eine allgemeinverbindliche Deutung authentischen Menschseins angesichts des Pluralismus der Lebensformen nicht mehr möglich ist; denn auch eine diskursethisch orientierte Praxis wird von Menschen vollzogen, die sich offenbar an formal-universalistischen Prinzipien orientieren „können“. Apel grenzt daher in der Antwort auf MacIntyre die Diskursethik von einem Rückgang auf eine „metaphysische“ – d.h. hier wohl dogmatische – Deutung menschlichen Seins zur *Begründung* des moralischen Sollens ab; zugleich muß man jedoch – so Apel – „zeigen können, daß der philosophischen Begründung des *Sollens*-Prinzips ein Sein, d.h. ein empirisch nachweisbares Können des Menschen, ja eine Entwicklungsmöglichkeit dieses Könnens im Sinne der Kulturevolution *entgegenkommt*.“³⁴ In diesem Sinn *entspricht* dem ethischen *Sollen* immer schon ein *Sein*. Das „empirisch nachweisbare“ Sein, das dem

²⁹ Ebd., 102.

³⁰ Ebd.

³¹ Vgl. dazu oben Kap. 3.4.c.

³² Vgl. A. MacIntyre 1987, Kap. 5.

³³ Vgl. J. Habermas 1990b, 117.

³⁴ K.-O. Apel 1988a, 416.

diskursethischen Sollen korrespondiert, kann - so Apel - z.B. mit Kohlbergs Stufentheorie des moralischen Bewußtseins erläutert werden; darin werde ohne metaphysische Prämissen allein durch sozialwissenschaftliche Befunde nachgewiesen, daß Menschen „einer teleologisch verstehbaren Bewußtseinsentwicklung im Sinne der progressiven Internalisierung des deontischen Universalisierungsprinzips fähig sind.“³⁵ So weit ist nach Apel die „ethische Relevanz des Aristotelismus“³⁶ in der gegenwärtigen Moraldebatte und damit auch innerhalb der Diskursethik anzuerkennen.

In eine andere Richtung weist hingegen H. Jonas' ebenfalls an Aristoteles orientierte Überwindung der Dualität von Sein und Sollen. Da „Verantwortung“ Implikat menschlicher Verfügungsmacht sei, verändere sich mit der enormen Machterweiterung durch moderne Wissenschaft und Technik, die durch die Atomwaffen inzwischen die gesamte Biosphäre der Erde umfaßt, auch der Sinn von moralischer Verantwortung. Daher steht die Menschheit - so Jonas - heute zum ersten Mal vor der Frage, ob Menschheit sein soll. Die Problematik einer möglichen Selbstausrottung der menschlichen Gattung führt Jonas wieder auf den Weg zu einer ontologischen Ethikbegründung, die in einer weitausholenden teleologischen Kosmologie entfaltet wird. Die Notwendigkeit des Rückgangs auf das „Sein“ erläutert Jonas unter anderem am Beispiel der Verantwortung der Eltern gegenüber ihren Kindern; „um das ontologische Dogma“ der Kluft zwischen Sein und Sollen in Frage zu stellen, brauche man - so Jonas - nur auf „das Neugeborene“ zu blicken, „dessen bloßes Atmen unwidersprechlich ein Sollen an die Umwelt richtet, nämlich: sich seiner anzunehmen.“³⁷

Apel weist gegenüber Jonas sowohl die Begründung der Verantwortung als Implikat eines Könnens als auch die ontologische Verankerung des Sollensanspruch entschieden zurück. Technisches Können bzw. Macht *begründet* - so Apel - keine Verantwortung, sondern *korrespondiert* bloß den jeweils noch zu begründenden Imperativen einer ökologischen Ethik. Daher ist am Vorrang des Sollens vor dem Können festzuhalten.³⁸ Zu Jonas' Versuch einer

³⁵ Ebd., 440.

³⁶ Ebd., 416.

³⁷ H. Jonas 1979, 236.

³⁸ K.-O. Apel 1988a, 197: „Die konkreten Imperative - insbesondere die heute notwendigen neuen Imperative einer ökologisch orientierten Zukunftsverantwortungsethik - ergeben sich in der Tat als *situationsbezogene Sollens-Nor-*

ontologischen Begründung moralischer Verpflichtung reagiert Apel bloß mit der skeptischen Frage:

Muß das Sollen der Ethik tatsächlich, wie Jonas unterstellt, letztlich metaphysisch (im vorkantischen Sinne) aus einem *Sein* hergeleitet werden: nämlich als eine Verpflichtung unseres *Könnens*, die uns erst und nur aus dem vor Augen liegenden Sein der Welt, z.B. dem Sein eines uns schutzlos ausgelieferten Säuglings, zuwächst...?³⁹

Im Hintergrund der pauschalen Abwehr einer phänomenologischen Verankerung der Ethik durch den Aufweis eines moralisch gehaltvollen „Seins-Anspruchs“ steht Apels frühe Kritik an einer bloß hermeneutisch verfahrenen Ethikbegründung. In „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik“ unternimmt Apel in sachlicher Nähe zu Jonas zunächst selbst den Versuch, die Dualität von Sein und Sollen hermeneutisch zu unterlaufen, und zwar im Ausgang von der wissenschaftstheoretischen These, „daß - phänomenologisch betrachtet - die Gegenstände der Humanwissenschaften ohne eine gewisse moralische Wertung sich nicht *konstituieren* können.“⁴⁰ Daher konzidiert Apel, daß eine hermeneutische Analyse durchaus einen *rationalen* Zugang zum Phänomen des Ethischen eröffnet, insofern die Hermeneutik die ontologischen Prämissen, auf denen das Verdikt des „naturalistischen Fehlschlusses“ aufruht, nochmals problematisiert.

Unter den skizzierten Voraussetzungen kommt man ja gar nicht in die Lage, entgegen dem Humeschen Verdikt Normen aus reinen Tatsachenurteilen herleiten zu wollen, vielmehr korrigiert und bereichert man sein ohnehin bestehendes normatives Engagement in der verstehenden Kommunikation mit moralisch suggestiven Handlungen, Werken, Lebensstilen anderer Menschen, fremder Kulturen.⁴¹

Vor diesem Hintergrund kann nun Jonas' Hinweis auf den Sollensanspruch, der aus der Begegnung mit einem schutzlosen Säugling erwächst, als ein Beispiel für die hermeneutische Beschreibung einer „moralisch suggestiven Handlung“ verstanden werden, in denen sich, wie Apel konzidiert, infolge der „Erweiterung der beim ‘Verstehen’ vorausgesetzten ‘Humanitas’ - ein ästhetisch und moralisch rele-

men nach Maßgabe unseres ganz neuartigen technischen Könnens.“ Zur Umkehrung des „Du kannst, denn du sollst“ vgl. H. Jonas 1979, 230ff.

³⁹ K.-O. Apel 1988a, 197.

⁴⁰ K.-O. Apel 1976aII, 379.

⁴¹ Ebd., 385.

vanter normativer Bildungsprozeß⁴² etabliert. Obwohl also Apel die hermeneutische Begründungsstrategie „nicht unterschätzen oder gar verleugnen möchte“, wird ihr dennoch „eine entscheidende Funktion bei dem Versuch einer ‘rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft’“⁴³ abgesprochen. Hermeneutische Phänomenaufweise seien zwar für eine „Sensibilisierung“ des moralischen Bewußtseins „unentbehrlich“, könnten jedoch „nicht selbst die Funktion einer ‘Begründung’ der Ethik übernehmen“⁴⁴. Aus welchen Gründen?

Die begründungstheoretische Schwäche einer bloß hermeneutisch verfahrenen Ethikbegründung tritt für Apel zunächst an den Schlagseiten der Geschichte des „deutschen Humanismus“ zutage, wo normative Ethik zwischen den Mühlsteinen einer Hermeneutik „des alles je anders Verstehens“ und der pseudobiologischen Ersetzung des Guten durch das kraftvoll Echte aufgerieben worden sei, was schließlich zu einer „Paralisierung“ des moralischen Bewußtseins geführt habe. Daraus schließt Apel, „daß die Hermeneutik eine *normative* Begründung ihres ethischen wertenden Verstehens immer schon voraussetzen muß.“⁴⁵

Die systematischen Defizite einer hermeneutischen Ethikbegründung weist Apel jedoch in direkter Auseinandersetzung mit dem Denken H.-G. Gadamers auf, in dem „Hermeneutik“ auf die Deskription von „Wahrheitsspielen“ reduziert und die „quaestio-iuris“-Frage der normativen Bewertung unterschiedlicher Wahrheitsereignisse stillschweigend mit der Autorität der „Klassik“ entschieden werde.⁴⁶ Unabhängig davon, ob damit Gadamers Position tatsächlich getroffen ist⁴⁷, stellt Apels Kritik allenfalls eine reduktionistische Version hermeneutischer Phänomenologie in Frage, nämlich eine Hermeneutik, die auf die Idee *intersubjektiv gültiger* Wahrheit meint verzichten zu können. Dennoch zieht Apel aus der Kritik an Gadamer eine weitreichende Schlußfolgerung, nämlich daß Hermeneutik überhaupt für eine Begründung von Ethik untauglich sei: „Gadamers Ontologie des ‘Geschehens’ und ‘Spiels’ der Wahrheit“ müsse nicht nur einen kriteriologischen Begriff von Wahrheit, sondern zugleich „eine

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd., 386.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Vgl. ebd., 390; ausführlicher dazu K.-O. Apel 1976aI, 34ff.

⁴⁷ Vgl. dazu die kritischen Bemerkungen von W. Dallmayr 1978, 28ff.

normative Ethik... voraussetzen“; daher (!) könne „eine hermeneutische Phänomenologie, die im Sinne des ‘hermeneutischen Zirkels’ die Humesche Distinktion von Fakten und Normen unterläuft, nicht an die Stelle einer Begründung der Ethik treten“⁴⁸.

Apels Begründung der Insuffizienz einer hermeneutischen Ethikbegründung scheint aus mehreren Gründen problematisch zu sein. Erstens ist der *Anspruch* auf intersubjektive Gültigkeit, wie Apel selbst zu zeigen versucht, in jeder Erkenntnis, also auch in einem hermeneutischen Aufweis immer schon vorausgesetzt. Daher ist Gadamer allenfalls einem Selbstmißverständnis erlegen. Der Wahrheitsanspruch hermeneutischer Analysen läßt sich jedoch unschwer nachbringen. Auch Jonas erhebt wohl in der moraltheoretischen Beschreibung der Begegnung mit einem schutzlosen Säugling den *Anspruch*, darin den „wahren“ Ursprung moralischer Verpflichtung „angemessen“ freizulegen. Zweitens ist gegen Apel einzuwenden, daß in der Hermeneutik nicht einfach eine Ethik vorausgesetzt, sondern in einem Phänomenaufweis *begründet* wird. Daher enthält Apels Vorwurf gegen eine hermeneutische Ethikbegründung eine äußerst bedeutsame Prämisse. Denn der Einwand, die Hermeneutik setze bereits eine Ethik voraus, macht nur Sinn, wenn unterstellt werden kann, daß im phänomenologischen Aufweis des Guten nicht nur ein Wahrheitsanspruch, sondern zugleich ein eindeutig identifizierbarer ethischer Geltungsanspruch leitend ist. In diesem Fall käme eine hermeneutische Ethikbegründung gegenüber der reflexiven Vergewisserung der ethischen Dimension der Vernunft in der Tat immer schon zu spät. Damit nimmt jedoch Apels Kritik an der Hermeneutik wiederum die Ergebnisse der transzendentalpragmatischen Letztbegründungsreflexion bereits in Anspruch und kann folglich nicht *vorweg* als Argument gegen die Möglichkeit einer hermeneutischen Ethikbegründung verwendet werden.

In Rahmen der Diskussion möglicher Aufhebungen der Dualität von Sein und Sollen fügt Apel schließlich noch „eine weitere Überlegung“⁴⁹ hinzu, die bereits zur transzendentalpragmatischen Ethikbegründung überleitet: Selbst wenn man zugesteht, daß hermeneutische Bedeutungsexplikationen die Welt wertfreier Tatsachen je schon fundieren, kann man - so Apel - „nicht bestreiten, daß bei der *Rechtfertigung der Geltung* der humanwissenschaftlichen - und sogar der ethischen... - Sätze die wertungsfreie Subjekt-Objekt-Relation und damit auch die Humesche Distinktion vorausgesetzt werden

⁴⁸ K.-O. Apel 1976aII, 390.

⁴⁹ Ebd., 391.

muß.⁵⁰ Eine *philosophische* Begründung von Ethik reagiert unumgänglich auf die der Philosophie immanente Fraglichkeit, in der ethische Verpflichtungen als solche „eingeklammert“ bzw. zur Disposition gestellt werden. Dadurch verlieren normative Vorverständnisse ihre lebensweltlich wirksame Verpflichtungskraft und verwandeln sich in „ein Problem *reflexiver* - und insofern *theoretischer* - ‘Einsicht’.“⁵¹ Daher kann aus dem *Faktum* der normativen Kraft lebensweltlich verankerter Erfahrungen (z.B. dem Anspruch eines schutzlosen Säuglings) innerhalb der philosophischen Begründungsreflexion nicht unmittelbar auf ihre rationale Gültigkeit geschlossen werden. Aus der Extremsituation radikaler Skepsis, die für eine philosophische „Ethik qua Metaethik verbindlich“⁵² ist, führt nun - so Apel - nur *ein* Weg zu einer normativen Ethik zurück, nämlich der Weg über eine Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit des Zweifels, womit sich die Möglichkeit „eine(r) undogmatische(n) [!] Begründung normativer Ethik“⁵³ eröffne.

Auch wenn an dieser Stelle die hermeneutische Phänomenologie nicht mehr direkt angesprochen wird, dürfte darin das eigentliche Motiv für Apels Absage an hermeneutische Begründungsverfahren zum Ausdruck kommen. Denn die Hermeneutik nimmt den Abstieg aus der dünnen Luft radikaler Welt- und Selbstdistanzierung über den Pfad der Interpretation moralischer Phänomene. Hermeneutische Auslegung ist zwar auf phänomengerechte und keineswegs dogmatische Argumentationen angewiesen; dennoch bleibt jede Deutung - auch im Sinne der Konsensustheorie der Wahrheit - vorläufig und fallibel. Dadurch droht die hermeneutische Ethikbegründung in einen Polytheismus letzter Wertungen zu münden, eine Situation, die Apel mit dem Programm einer „Letzt“-Begründung der Ethik gerade überwinden möchte. Anders formuliert: Auch eine Hermeneutik, die die Beliebigkeit „des je anders Verstehens“ zugunsten einer wahrheitsorientierten Interpretation korrigiert, läßt dem Moralskeptizismus noch einen zu weiten Spielraum; daher muß für Apel nicht nur Gadammers, sondern jedwede hermeneutische Ethikbegründung unbefriedigend bleiben. Die Alternative, die Apel vorschlägt, ist bekannt: die radikale Skepsis ist in einer transzendentalen Reflexion gleichsam an ihrer eigenen Wurzel zu überwinden, indem aus den

⁵⁰ Ebd., 392.

⁵¹ Ebd., 393.

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd., 392.

Bedingungen der Möglichkeit des Zweifels ein *ethisches* Grundprinzip aufgewiesen wird. Die Strategie der reflexiven Überführung des Skeptikers ist jedoch dem hermeneutisch-phänomenologischen Verfahren nur dann überlegen, wenn sich auf diesem Weg tatsächlich ein normatives Fundament aufweisen läßt. Apel hat sich daher in der Kritik an der hermeneutischen Ethikbegründung einmal mehr die Beweislast für eine tragfähige Alternative auferlegt.

6.4. Die Begründung transzendentaler Intersubjektivität

a. Die Idee intersubjektiver Gültigkeit als Ansatzpunkt der immanenten Überwindung des Szientismus

Da Apel Humes Verbot der „*naturalistic fallacy*“ trotz mancher Vorbehalte letztlich doch akzeptiert, reagiert die transzendentalpragmatische Ethikbegründung vor allem auf die Herausforderung des Szientismus, wonach allein wertneutraler Tatsachenforschung und Logik der Status intersubjektiv gültiger Erkenntnis zukommt (Grundannahme 2).⁵⁴ Die entscheidende „Unmöglichkeitsthese“ gegen die Möglichkeit ethischer Vernunft kann daher auf die Formel gebracht werden:

Nur die Wissenschaft liefert *objektives* Wissen; *Objektivität* ist identisch mit *intersubjektiver Geltung*, daher ist eine intersubjektiv gültige Begründung normativer Ethik überhaupt nicht möglich.⁵⁵

Die Apelsche Transzendentalpragmatik verfolgt nun die Strategie, den rationalen Status des Ethischen nicht „neben“, sondern im Zentrum szientifischer Rationalität zu verankern, und zwar durch den Nachweis, „daß die ‚Objektivität‘ der wertfreien Wissenschaft selbst noch die intersubjektive Geltung moralischer Normen voraussetzt.“⁵⁶ Wissenschaftliche Forschung ist – so Apels Argument – konstitutiv auf Verständigungsprozesse innerhalb der „scientific community“ angewiesen; da argumentative Verständigung auf den normativ gehaltvollen Regeln der Gleichberechtigung und Gewaltfreiheit aufruht, ist folglich auch in wissenschaftlicher Rationalität immer schon eine ethisch-normative Rationalität wirksam. Allerdings ist damit, wie Apel selbst einräumt, die szientistische Negation

⁵⁴ Vgl. K.-O. Apel 1980a, 233; zitiert in Kap. 6.2

⁵⁵ K.-O. Apel 1976aII, 378.

⁵⁶ Ebd., 395.

ethischer Vernunft allenfalls „unterminiert“⁵⁷, jedoch keineswegs widerlegt. Denn die in wissenschaftlicher *Praxis* in Anspruch genommenen Argumentationsregeln können zunächst bloß als hypothetische Imperative ausgewiesen werden, die nur für diejenigen verbindlich sind, die Wissenschaft betreiben wollen. Zudem scheint Apels Versuch, szientifische Vernunft von der Hermeneutik wissenschaftlicher Verständigungsprozesse her auf eine ethische Dimension hin zu öffnen, ihren Monopolanspruch auf intersubjektive Gültigkeit allenfalls am Rande zu treffen. Denn der *Wahrheits-* bzw. *Objektivitätsanspruch* wissenschaftlicher Thesen gründet allein in der Triftigkeit der jeweiligen Sachargumente, d.h. in der Subjekt-Objekt-Relation, und nicht in den ethisch gehaltvollen Argumentationsregeln wissenschaftlicher *Kommunikation*. So hat z.B. die Beachtung der Argumentationsregeln in einem Diskurs zwischen Logikern keine unmittelbare Auswirkung auf den *Wahrheitsgehalt* logischer Erkenntnisse. Doch Apel behauptet auch nicht, „daß die Logik eine Ethik logisch *impliziert*“, sondern daß „Logik - und mit ihr zugleich alle Wissenschaften und Technologien - eine Ethik als Bedingung der Möglichkeit voraussetzt“⁵⁸, und zwar in folgendem Sinn:

Die logische Geltung von Argumenten kann nicht überprüft werden, ohne im Prinzip eine Gemeinschaft von Denkern vorzusetzen, die zur intersubjektiven Verständigung und Konsensbildung befähigt sind. Selbst der faktisch einsame Denker kann seine Argumentation nur insofern explizieren und überprüfen, als er im kritischen ‘Gespräch der Seele mit sich selbst’ (Platon) den Dialog einer potentiellen Argumentationsgemeinschaft zu internalisieren vermag. Darin zeigt sich, daß die *Geltung* einsamen Denkens von der Rechtfertigung von sprachlichen Aussagen in der aktuellen Argumentationsgemeinschaft prinzipiell abhängig ist.⁵⁹

An dieser Stelle werden von Apel die Weichen für die weitere Explikation der Letztbegründungsreflexion gestellt, die vornehmlich am Begriff der „Geltung“ - im Text gesperrt hervorgehoben - ansetzt, der hier in zweifacher Bedeutung ins Spiel gebracht wird: Erstens ist von der „logischen Geltung von Argumenten“ die Rede, die ausschließlich aus den Gesetzen und Regeln der Logik resultiert. Der Begriff der „Geltung“ kann sich jedoch zweitens auch auf die *Überprüfung* der intersubjektiven Gültigkeit der logischen Geltung von

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd., 399.

⁵⁹ Ebd.

Argumenten beziehen. *Darin* muß nun - so Apel - eine „Gemeinschaft von Denkern“ vorausgesetzt werden, die keineswegs immer und notwendig mit einer faktischen Gemeinschaft zusammenfallen muß, insofern selbstverständlich auch ein „einsamer Denker“ logische Gesetze auf ihre immanente Stringenz hin überprüfen kann. Die „Überprüfung“, die Apel anvisiert und die auch ein zurückgezogen lebender Logiker über die *logische* Geltung hinaus zu leisten hat, besteht in der *Rechtfertigung* seiner Einsicht *gegenüber den Argumenten potentieller Diskurspartner*. Daher zwingt der *Anspruch* logischer bzw. wissenschaftlicher Erkenntnis auf *intersubjektive Gültigkeit* - und nicht eine kontingente Verständigungspraxis der „scientific community“ - Logiker und Wissenschaftler dazu, zumindest in einen fiktiven Dialog - „im Gespräch der Seele mit sich selbst“ - die Verständigung mit anderen Diskurspartnern zu suchen. Da Wissenschaft für ihre Erkenntnis den Anspruch erhebt, „für alle“ gültig zu sein, steht auch ein einsamer Forscher unumgänglich im Kommunikationszusammenhang mit „allen“ potentiellen Diskurspartnern einer unbegrenzten Argumentationsgemeinschaft.

Die transzendentalpragmatische Überwindung szientistischer Negation ethischer Rationalität hängt daher keineswegs vom *empirischen Faktum* ab, daß wissenschaftliche Forschung de facto auf hermeneutische Verständigung und damit auf die Befolgung normativ gehaltvoller Argumentationsregeln angewiesen ist; Apels Kritik am Szientismus bezieht sich vielmehr auf den *Anspruch* wissenschaftlicher bzw. logischer Erkenntnis auf Objektivität *qua intersubjektiver Gültigkeit*. Daher ist die in der Wissenschaft vorausgesetzte Ethik nicht in den empirisch beschreibbaren Kommunikationsweisen des Wissenschaftsbetriebs, sondern im Zentrum wissenschaftlicher *Rationalität* verankert, nämlich im *Objektivitätsanspruch* szientistischer Erkenntnis.

Da Apel die Auseinandersetzung mit dem Szientismus im Anschluß an die traditionelle Figur der Skeptikerwiderlegung von vornherein auf die Wahrheitsproblematik lenkt, ist das transzendentalpragmatische Begründungsverfahren bereits an dieser Stelle auf eine Reflexionsebene gehoben, von der aus nicht nur die monopolistische Behauptung, sondern auch die skeptische Bestreitung der Möglichkeit intersubjektiv gültigen Denkens verhandelt werden kann. Daher nützt Apel das Verfahren der Reflexion auf die Bedingungen des Anspruchs auf intersubjektive Gültigkeit nicht nur zum Aufweis der normativen Voraussetzungen von Wissenschaft, sondern auch des Fallibilismusprinzips des Kritischen Rationalismus

und der radikalen Skepsis, die Vernunft aus einer „irrationalen Entscheidung“ hervorgehen läßt. Apel rückt damit die „transzendental“-pragmatische Letztbegründung der Ethik schon vom Ansatz her über den Kantschen Begriff des „Transzendentalen“ hinaus in die Tradition Descartes' bzw. des Deutschen Idealismus.⁶⁰

Die Transzendentalpragmatik greift daher auf die Tradition der reflexiven Skeptikerwiderlegung zurück, wonach auch in der radikalen Negation von Wahrheit noch die Idee der Wahrheit in Anspruch genommen wird. Das Retorsionsargument dient jedoch üblicherweise zur Begründung der *theoretischen* Vernunft. Das Novum der Transzendentalpragmatik liegt nun - so Apel - in dem Versuch, das Potential des Retorsionsarguments auch für die *praktische* Philosophie fruchtbar zu machen.⁶¹ Die Gründe, warum das Instrument der Skeptikerwiderlegung nicht schon früher für eine Begründung von *Ethik* konsequent genützt worden ist, führt - so Apels weitausholende Diagnose - auf ein Grundproblem abendländischer Philosophie, nämlich den „*methodischen Solipsismus*“ „insbesondere der neuzeitlichen Bewußtseins- bzw. Subjekt-Philosophie“: „Solange man mit Descartes, Kant oder Husserl das methodisch nicht hintergehbare *Ich denke* als prinzipiell *einsame und autarke* (d.h. der Sprache und der Kommunikation nicht bedürftige) Subjekt-Instanz versteht“, ist die Möglichkeit einer transzendental-reflexiven *Ethik*begründung von vornherein blockiert. Daher hätte nach Apel „Kant keine *transzendentalreflexive* Letztbegründung der Gültigkeit des kategorischen Imperativs liefern können, selbst wenn er dies versucht hätte.“⁶² Die transzendentalpragmatische Über-

⁶⁰ Apel stellt die „Transformation der Transzendentalphilosophie“ von Anfang an als eine „Radikalisierung“ des Kantschen Denkens durch die Wiederaufnahme von Descartes' methodischem Zweifel vor; daher gehen all jene Kritiken an Apel vorbei, die die Transzendentalpragmatik bloß am Kantschen Begriff des „Transzendentalen“ messen, wie etwa O. Höffe 1989, 334 oder R. Bubner 1982, 328.

⁶¹ Vgl. dazu K.-O. Apel 1988a, 114: durch „die Einsicht in das *nichthinuergehbare Apriori der Sprache und der Kommunikationsgemeinschaft*“ sei es zum ersten Mal (!) möglich“ geworden, „mit der transzendentalen Begründung der theoretischen Philosophie zugleich die der *praktischen* Philosophie in der Gestalt des Prinzips einer Diskursethik zu gewinnen.“ Auch Höhle sieht „Apels Originalität“ darin begründet, „reflexive Argumente zur Begründung der Ethik eingesetzt zu haben“, wenngleich „er auch hierin nicht ohne Vorläufer ist“, womit Höhle vor allem an Sokrates anspielt; V. Höhle 1990, 125; zu Höhles Sokrates-Deutung vgl. V. Höhle 1984, 267-386.

⁶² K.-O. Apel 1988a, 445.

windung des methodischen Solipsismus der Bewußtseinsphilosophie rekurriert nun - so Apel - in *zweifacher Weise* (!) auf eine intersubjektive Struktur menschlicher Vernunft, insofern wir „selbst bei der radikalsten, reflexiven Distanzierung und Infragestellung unserer Existenz - und das heißt: im einsamen Denken - ... mit dem a priori intersubjektiven Sinngeltungs- und Wahrheitsanspruch des Denkens“ *erstens* „auf die Voraussetzung der Sprache“ und *zweitens* auf eine „im Prinzip unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft angewiesen sind.“⁶³

b. Das Faktizitäts- oder Sprach-Apriori

Eine erste Grenze des methodischen Zweifels liegt - so Apel - im „Apriori der Sprache“, das als „die *kontingente* Bedingung der konventionellen Realisierung der intersubjektiv gültigen Bedeutungen in bestimmten Sprachen“ definiert wird; die Verwobenheit des Denkens in geschichtlich konkreten Sprachwelten impliziert eine Kontingenz im Sinne „der Zugehörigkeit zu einer geschichtlichen Sprach-, Kultur- und Traditionsgemeinschaft“⁶⁴.

Das Sprach-Apriori fällt daher sachlich mit dem „von Heidegger so genannte(n) *existenziale(n) Apriori der Faktizität des In-der-Welt-Seins*“⁶⁵ zusammen. Menschliche Vernunft vollzieht sich immer schon in einer sprachlich vermittelten Erschlossenheit von Welt. Daher ist Descartes' Rückgang auf ein weltloses, von intersubjektiven Bezügen vollständig losgelöstes Subjekt eine illegitime Abstraktion. Das Sprach-Apriori kann aber auch mit dem späten Wittgenstein erläutert werden, insofern die Sprachspieltheorie in sachlicher Analogie zur Heideggerschen Daseinsanalytik die Vorgängigkeit sprachvermittelter Welt- und Selbstdeutungen expliziert. Dadurch ergibt sich für Apel in der Philosophie des 20. Jahrhunderts eine überraschende Konvergenz zwischen Phänomenologie und sprachanalytischer Philosophie.⁶⁶

⁶³ Ebd., 113.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Apel kann zu Recht für sich reklamieren, die sachliche Nähe zwischen Wittgenstein und Heidegger als einer der ersten freigelegt und damit die Kluft zwischen kontinentaleuropäischem und angelsächsischem Denken überbrückt zu haben, vgl. dazu K.-O. Apel 1976a, 225-275; ders. 1991b. Dennoch übersieht Apel keineswegs die Differenzen zwischen Wittgenstein und Heidegger. Das entscheidende Defizit des späten Wittgenstein liegt - so Apel - in der Vernachlässigung der Geschichtlichkeit der Sprachspiele, die „eher Funk-

Die sinnkritische Explikation der sprachlich vermittelten Vorstruktur des Verstehens erprobt Apel in direkter Auseinandersetzung mit dem cartesianischen Zweifel. Trotz der methodischen Einklammerung der Außenwelt bleibt – so Apel – Descartes darauf angewiesen, den radikalen Zweifel in einer geschichtlich konkreten Sprache zu artikulieren. Daher entrinnt auch die cartesianische Skepsis nicht den Netzen sprachlich vermittelter Welt- und Selbstdeutung. Daraus folgt, daß auch der universale Zweifel als sprachlich artikuliert Aussage den internen Sinnbedingungen und Regeln eines bestimmten Sprachspiels unterworfen ist, was exemplarisch an Descartes' Traumargument vorgeführt werden kann. Darin zerstört Descartes – so Apel – „den möglichen Sinn des von ihm unreflektiert in Anspruch genommenen Sprachspiels“, „wenn er im Verlauf seines methodischen Zweifels unterstellt, daß am Ende *alles*, was als real gilt, *bloß ein Traum*, d.h. *bloß im Bewußtsein*, ist.“ Denn die „Redewendung ‘bloß ein Traum’ (bzw. ‘bloß im Bewußtsein’)... setzt als paradigmatische Sprachspielevidenz voraus, daß *nicht alles bloß ein Traum* (bzw. *bloß im Bewußtsein*) ist.“⁶⁷

An dieser Stelle ist allerdings auf ein mögliches Mißverständnis der „sinnkritischen“ Begrenzung des methodischen Zweifels einzugehen, nämlich auf eine bloß konventionalistische Deutung des Privatsprachenarguments, wonach bloß die Regeln eines kontingenten Sprachspiels den Satz „alles ist bloß Traum“ als sinnlose Aussage disqualifizieren. Da Wittgenstein den Begriff der „Regel“ bzw. der „Regelbefolgung“ an die Zugehörigkeit einer Gemeinschaft bindet, würde die jeweilige Sprachgemeinschaft über Sinn und Unsinn von sprachlichen Bedeutungsgehalten entscheiden. Damit wäre gegenüber kollektiven Verirrungen, die sich in sprachlich artikulierten kulturellen Vorverständnissen niederschlagen, per se jede Kritikmöglichkeit ausgeschlossen; denn die Sinnhaftigkeit möglicher Einwände hätte sich nun vor den neuen, inzwischen allgemein akzeptierten Regeln sinnvollen Sprechens auszuweisen. In diesem Sinne hat z.B. Höhle das Privatsprachenargument als Ansatzpunkt

tionsmodelle“ als geschichtliche Sprach-Welten darstellen. „Insofern bleibt Wittgenstein gewissermaßen lebenslang der gelernte Flugzeugingenieur, der nicht viel Sinn für Geistesgeschichte zeigt, während Heidegger stets auch den Habitus des philosophisch-historisch orientierten *Gelehrten* verkörpert hat.“ K.-O. Apel 1991b, 35.

⁶⁷ K.-O. Apel 1976b, 73; im selben Sinn hebt Peirce auch Kants Unterscheidung zwischen apriorischen Bewußtseinsstrukturen und „Ding an sich“ sinnkritisch auf, vgl. dazu K.-O. Apel 1975, 51 ff.

einer Letztbegründungsreflexion in aller Entschiedenheit verworfen.⁶⁸

Das Grundproblem dieser Theorie ist evident. Unfähig, die irreduzible Eigenständigkeit des Normativen und Idealen zu erfassen – das weder auf Natürliches noch auf etwas Subjektives noch auf etwas Intersubjektives [wie die Existenz von Sprachspielen] zurückzuführen, sondern ihr absoluter Grund ist – setzt sie diese mit einem intersubjektiven Faktum gleich.⁶⁹

Aber auch Vertreter des Kritischen Rationalismus und der klassischen Transzendentalphilosophie, die Hösles objektiv-idealistische Begründung des „Idealen“ nicht teilen, erkennen in der sinnkritischen Widerlegung des Traumarguments einen, wie H. Albert festhält, „offen zutage tretenden Konventionalismus der Apelschen Sprachspiel-Konzeption“⁷⁰.

Vor diesem Hintergrund stellt sich daher die Frage nach dem begründungstheoretischen Status des Sprach-Aprioris innerhalb der Apelschen Transzendentalpragmatik. Denn der Hinweis auf die Faktizität sprachlich vermittelter Intersubjektivität hebt den cartesianischen Zweifel auf der Ebene der „*quaestio iuris*“ keineswegs aus den Angeln; dies bedeutet, daß die an Heidegger und Wittgenstein orientierte Auslegung des Sprach-Aprioris die Intersubjektivität des *cogito* nicht mit jener *apodiktischen* Gewißheit ausweist, die im transzendentalpragmatischen Letztbegründungsargument offenbar angestrebt wird. Denn die Transzendentalpragmatik zeichnet sich, wie Apel wiederholt versichert, nicht dadurch aus, „daß von der Radikalität der *transzendentalen Frage* (und das besagt auch: des *methodischen Zweifels* bzw. der *Einklammerung alles als kontingent Denkbaren*) etwas abgelassen wird – etwa zugunsten *halb empirischer* und

⁶⁸ Vgl. V. Höhle 1990, 181ff.

⁶⁹ Ebd., 184. Demgegenüber verweist K.-O. Apel 1976a, 370, auf „die für alles Philosophieren wahrhaft revolutionisierende Einsicht“ Wittgensteins, „daß eine ‚Privatsprache‘ prinzipiell unmöglich ist, bzw. anders formuliert, daß man nicht für sich allein, orientiert etwa an introspektiv zugänglichen Maßstäben, einer Regel folgen kann.“ Höhle stellt allerdings zu Recht fest, daß Apel das Privatsprachenargument zwar rezipiert, jedoch nicht näher erläutert oder begründet. Daher habe Apel mit dem Privatsprachenargument etwas übernommen, was „in Wahrheit mit seinen sonstigen Intentionen nicht verträglich ist.“ V. Höhle 1990, 181.

⁷⁰ H. Albert 1975, 130; nicht ganz zu Unrecht verweist hier Albert auf die Analogie der „Sinnlosigkeitsthesen des Positivismus der 30er Jahre.“ Ebd., Anm. 249.

insofern *schwacher* transzendentaler Argumente.⁷¹ Die bisher diskutierten Explikationen des Sprach-Aprioris können allerdings den Verdacht einer Abschwächung der transzendentalen Reflexion nicht ausräumen. Die Bedeutung des Sprach-Aprioris scheint daher eher darin zu liegen, daß wir uns, wie Apel selbst an anderer Stelle festhält, „die physische und geschichtliche Konstitution“ der Faktizität des Welt-Vorverständnisses „prinzipiell nicht verfügbar machen können.“⁷² Was „nicht verfügbar gemacht werden kann“ muß jedoch noch nicht „transzendental notwendig“ sein. Aus der „Unverfügbarkeit“ des Sprach-Aprioris folgt, worauf wiederum Apel selbst hinweist, allein die Einsicht, daß wir „nicht mehr auf einen Nullpunkt des vorurteilsfreien Denkens der *Anwesenheit* bzw. *Selbstgegebenheit* der Phänomene zurückgehen können“⁷³.

Doch bisher ist bloß der erste Argumentationsschritt der Apelschen Transformation des transzendentalen Subjekts skizziert worden, nämlich die „Voraussetzung der Sprache“, die mit dem „Faktizitäts-Apriori“ erläutert wird. Die zweite Voraussetzung, die „der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft“, die Apel durch das „Geltungs-Apriori“ näher expliziert, bleibt noch zu erläutern. Darin wird sich zeigen, daß Apel in der Begründung des Geltungs-Aprioris selbst auf die skizzierten Einwände gegen den transzendentalen Status des Sprach-Aprioris zurückgreift.

c. Das Geltungs-Apriori - Zu Apels Kritik an Heidegger

Erst die Voraussetzung einer „unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft“ führt über das Sprach-Apriori hinaus zu einer Theorie *transzendentaler* Intersubjektivität, die - wie sich zeigen wird - sachlich im Wahrheitsanspruch der Vernunft, genauer im Anspruch argumentativer Rede auf *intersubjektive Gültigkeit* gründet.⁷⁴ Da Apel

⁷¹ K.-O. Apel 1988a, 112.

⁷² Ebd., 113.

⁷³ K.-O. Apel 1991b, 48.

⁷⁴ Kuhlmanns Version der Letztbegründungsreflexion stützt sich hingegen primär auf eine Reformulierung des Privatsprachenarguments, vgl. W. Kuhlmann 1985, 145ff. Da bei Kuhlmann in diesem Zusammenhang die Konsensustheorie kaum ein Rolle spielt, fragt Baumgartner vorsichtig an, ob dies „eine mögliche Differenz der Ansätze von Apel und Kuhlmann signalisiert.“ H.-M. Baumgartner 1990, 135f. Apel deutet selbst an einer Stelle eine gewisse Distanz zum Privatsprachenargument an: „Doch ich möchte die These der *moralisch-normativen Präsuppositionen der Argumentation* nicht [!]

das Faktizitäts-Apriori in Anknüpfung an Heidegger und den späten Wittgenstein erläutert, erfolgt der Überstieg zum Geltungs-Apriori konsequenterweise über eine Kritik an der fundamentalontologischen Daseinsanalytik und der Sprachspieltheorie. Heidegger und Wittgenstein verfallen - so Apels zentraler Einwand - jeweils der „Logosvergessenheit“⁷⁵, insofern in ihrem Denken der „Logos“, der in der Kritik an der Philosophie qua Metaphysik noch in Anspruch genommen wird, nicht mehr reflexiv eingeholt ist.

An Wittgenstein kritisiert Apel vor allem die sprachtherapeutische Behandlung der Philosophie“. Sprachkritik soll nach Wittgenstein bloß eine differenzierende „Deskription“ der unterschiedlichen Sprachspiele bieten; zugleich wird jedoch ein bestimmtes, nämlich das philosophische Sprachspiel, davon ausgenommen und mit einigem Aufwand wegtherapiert. Die Ersetzung von Philosophie durch die Deskription der Pluralität von Sprachspielen ist - so Apel - in zweifacher Hinsicht selbstwidersprüchlich: Erstens gehen in die therapeutische Eliminierung des Sprachspiels der Philosophie *normative* Prämissen ein, die den methodologischen Rahmen einer bloßen „Deskription“ von Sprachspielen sprengen. Zweitens bezieht sich die Sprachspieltheorie auf *alle* Sprachspiele; daher kann „die *aktuelle* Funktion des *philosophischen Sprachspiels der Sprachspielanalyse*“ „nicht als ein Sprachspiel unter oder neben anderen Sprachspielen“ erläutert werden, weil darin der Anspruch erhoben wird, „über die *Einbettung aller Sprachspiele in bestimmte Lebensformen* und insofern über die *Faktizität und Kontingenz* aller Sprachspiele und Lebensformen etwas *Allgemeingültiges* auszusagen.“⁷⁶ Die Sprachkritik des späten Wittgenstein wird damit - wie schon im „Tractatus“ - zur „Leiter“ für den Überstieg in einen Lebensvollzug, in dem die existentiell irritierende Last der Selbstreflexion zugunsten eines problemlosen Aufenthalts in den jeweils vorhandenen Sprachspielen bzw. Lebensformen abgestreift ist.⁷⁷ Damit depotenziert Wittgenstein - so Apel - die fundamentale Transzendenz menschlicher Vernunft auf die Immanenz unterschiedlicher Sprachspiele.

Die nähere Bedeutung des Geltungs-Aprioris möchte ich jedoch - nicht zuletzt im Hinblick auf die vergleichende Analyse mit der

auf das Wittgensteinsche Argument des niemals privaten Regelbefolgens stützen...“ K.-O. Apel 1987f, 122, Anm. 62.

⁷⁵ K.-O. Apel 1976a, 273.

⁷⁶ K.-O. Apel 1991b, 55.

⁷⁷ Zur Übertragung der Metapher der „Leiter“ auf die „Philosophischen Untersuchungen“ vgl. K.-O. Apel 1976a, 332f.

Befreiungsethik - nicht im Rahmen der Kritik an Wittgenstein, sondern der transzendentalpragmatischen Transformation der Heideggerschen Fundamentalontologie weiter verfolgen. Dabei ist zuallererst in Erinnerung zu rufen, daß Heideggers Reflexion auf die Vorstruktur allen Verstehens von Apel zunächst als faszinierendes Paradigma eines neuen *transzendentalen* Denkens aufgenommen wird.⁷⁸ Apels Kritik an Heidegger zielt daher nicht auf eine Negation, sondern eine *Ergänzung* der fundamentalontologischen Analysen des In-der-Welt-seins, die „nur einen Teil der ‘Vorstruktur’ des denkenden In-der-Welt-seins ausmachen.“⁷⁹

aa) „Aletheia“ und Wahrheit

In der „Einleitung“ zu den beiden Bänden der „Transformation der Philosophie“ greift Apel zunächst Tugendhats⁸⁰ These auf, wonach Heidegger zwar die Aussage-Wahrheit um die Dimension der vorgängigen Welterschlossenheit erweitert, zugleich jedoch „seine große Entdeckung der ‘Sinn-Eröffnung’, die aller Aussagen-‘Richtigkeit’ in der Tat... vorausgehen muß“ wieder desavouiert, indem er Wahrheit qua Richtigkeit mit der „‘Wahrheit’ im Sinne der ursprünglich - nämlich als ‘Unverborgenheit’ - verstandenen ‘Aletheia’ gleichsetzte.“⁸¹ Dadurch habe Heidegger den kriteriologisch relevanten Wahrheitsbegriff stillschweigend verabschiedet; denn allein in „der Aussagen-Wahrheit besteht eine ‘Differenz’ zwischen subjektiver und objektiver Instanz, die es möglich macht, das von uns Behauptete an der Sache *auszuweisen* bzw. zu *rechtfertigen*“⁸². Die von Tugendhat kritisierte Identifikation von Wahrheit und Unverborgenheit ist nun aber - so Apel weiter - von Heidegger selbst zurückgenommen und insofern bestätigt worden. Die „Frage nach der Aletheia“ ist, wie Heidegger in dem berühmten Vortrag „Was

⁷⁸ „Es war die für Sein und Zeit charakteristische, heuristisch-suggestive Denkfigur der Reflexion auf das ‘apriorische Perfekt’ des ‘je schon Sich-vorweg-Seins’ des Daseins als befindlich-verstehendes In-der-Welt-sein, die einen neuen Stil transzendentaler Reflexion auf die Bahn gebracht hat.“ K.-O. Apel 1976aII, 39; vgl. auch ebd., 419, Anm. 94.

⁷⁹ K.-O. Apel 1988a, 114. Die folgenden Überlegungen dienen vor allem dem Zweck eines tieferen Verständnisses der transzendentalpragmatischen Begründungsreflexion und nicht einer exegetischen Auslegung der Beziehung zwischen Apel und Heidegger; vgl. dazu W. Dallmayr 1978, 23ff.; O. Pöggeler 1989; ders. 1993; C. Lafont 1994; Th.A.F. Kelly 1994.

⁸⁰ Vgl. E. Tugendhat 1962.

⁸¹ K.-O. Apel 1976aI, 42.

⁸² Ebd.

heißt denken?“ konzediert, „noch nicht die Frage nach der Wahrheit“⁸³. Um der drohenden Beliebigkeit geschichtlich sich zutragender Wahrheitsspiele gegenzusteuern, versucht nun Apel im Rückgang auf Kant und Hegel die kritische Instanz der Vernunft neu zu installieren. Daher mündet Apels selektive Anknüpfung an „Sein und Zeit“ in eine radikale Absage an die Heideggersche Spätphilosophie, wo „zumindest der Verdacht erlaubt“ sein müsse, „daß hier die ‘Selbst-Ständigkeit’, die der Mensch durch ‘Aufklärung’ im Zeichen der Vernunft-Autonomie gewonnen hat, zugunsten einer neuen ‘Entfremdung’... in einer neuartigen Schicksalsgläubigkeit verspielt werden könnte.“⁸⁴

Das hier nur grob umrissene Heidegger-Bild der Apelschen Transzendentalpragmatik ist von Heideggerinterpreten nicht unwidersprochen geblieben. So hat C.F. Gethmann Tugendhats Interpretation von „Sein und Zeit“ (§44) sachlich aber bestimmt zurückgewiesen. Nach Gethmann mündet Heideggers Analyse zur Wahrheitsproblematik - übrigens in sachlicher Übereinstimmung mit Apel - im Aufweis der Fundiertheit der Urteilmwahrheit im „hermeneutischen Als“. Dabei werde jedoch die Wahrheitspräntention, nämlich das Behauptete an der Sache argumentativ auszuweisen, keineswegs preisgegeben. Heidegger kritisiert - so Gethmann - vor allem Husserls These, wonach die Übereinstimmung mit der Sache primär *durch Anschauung* erfolgt.⁸⁵ Darüber hinaus hält Heidegger ausdrücklich fest, daß Wahrheit nicht nur eine Übereinstimmung mit der Sache, sondern auch die Nachvollziehbarkeit durch andere impliziert; daher gehe bei Heidegger das Moment der intersubjektiven Gültigkeit im Begriff der Wahrheit keineswegs, wie Apel vermutet, verloren.⁸⁶ Darüber hinaus verfehle Tugendhat die eigentliche Stoßrichtung der Heideggerschen Wahrheitsanalyse,

⁸³ M. Heidegger 1969, 76; zitiert bei K.-O. Apel 1976aI, 42, Anm. 62.

⁸⁴ Ebd., 41; an dieser Stelle verweist Apel auf die „merkwürdige Gleichzeitigkeit der Heideggerschen Wendung zum Seinsgeschick... mit dem politischen Irrtum von 1933“; ebd., Anm. 41.

⁸⁵ C.F. Gethmann 1989, 114f.

⁸⁶ Gethmann verweist hier - ebd., 119 - auf M. Heidegger 1979, 155: Die Aussage ist das „Mitschendenlassen des in der Weise des Bestimmens Aufgezeigten. Das Mitschendenlassen teilt das in seiner Bestimmtheit aufgezeigte Seiende mit dem Anderen.“ Dazu Gethmann: „Dies ist selbstverständlich noch keine Konsensustheorie der Wahrheit, aber die Nachvollziehbarkeit durch andere ist der Wahrheit der Aussage nach Heidegger nicht nur äußerlich (wie dies bei Husserl der Fall ist), sondern ein wesentliches Moment.“ C.F. Gethmann 1989, 119.

in der nach den Bedingungen der Möglichkeit und nicht nach einer kriteriologischen Explikation apophantischer Wahrheit gefragt wird. Heideggers Überlegungen zum Wahrheitsbegriff führen daher einerseits auf das „hermeneutische Als“, andererseits auf die klassische Frage nach einer „veritas transcendentalis“. In diesem Sinn ist nach Gethmann das Wahrheitsverständnis des frühen Heidegger zwar unvollständig, jedoch keineswegs relativistisch.⁸⁷

In eine ähnliche Richtung zielt E. Ketterings⁸⁸ Kritik an Tugendhat, die auf Heideggers Vortrag „Vom Wesen der Wahrheit“ (1930) zurückgreift. Heidegger geht es – so Kettering – um *fundamental-ontologische Bedingungen* von Wahrheit qua Richtigkeit.⁸⁹ Neben der vierfachen Offenheit (Offenbarkeit des Seienden, Offenheit des Bereichs zwischen Ding und Mensch, Offenständigkeit des Menschen zu den Dingen und zu den Menschen) fragt Heidegger nach dem „Grund der Ermöglichung einer Richtigkeit“, der „als Freisein zum Offenbaren eines Offenen“ bestimmt wird; daher ist das „Wesen“ der Wahrheit qua Richtigkeit „die Freiheit“ als „Seinlassen von Seiendem“⁹⁰. In diesem Kontext sei auch die Rede vom verbal verstandenen „Wesen“ bzw. dem geschichtlichen „Geschehen“ der Wahrheit zu verstehen, die Kettering von der „Nähe“ als „der Ortschaft und der Bewegung des wechselweisen Zusammengehörens von Sein und Menschenwesen“⁹¹ her deutet.

Im Unterschied zu Gethmann und Kettering, die sich primär auf Tugendhats Heideggerkritik beziehen, greift O. Pöggeler direkt Apels Umgang mit Heidegger an. Heideggers Aufkündigung der Identität von „aletheia“ und „Wahrheit“ kann – so Pöggeler – keine nachträgliche Zustimmung zu Tugendhat sein, „weil Heideggers Vortrag 1964 erstmals vorgelegt wurde, Tugendhats Buch aber erst 1967 erschien.“⁹² Darüber hinaus habe Apel Heidegger falsch zitiert – denn: „Schlägt man Apels Zitat nach, so kann man das entscheidende

⁸⁷ C.F. Gethmann 1989, 125.

⁸⁸ Vgl. E. Kettering 1989.

⁸⁹ Vgl. ebd., 202f. 212; zum folgenden vgl. ebd., 205–209.

⁹⁰ Nach H. Vetter 1986, bes. 87 zielt bereits die Wahrheitsanalyse von „Sein und Zeit“ auf das „Lassen“ des Seienden, und zwar gegenüber der aporetischen Alternative zwischen einem naiven Realismus und der Setzung des Seienden durch das Subjekt.

⁹¹ E. Kettering 1989, 212.

⁹² O. Pöggeler 1989, 81.

‘noch’ bei Heidegger nicht finden.“⁹³ Beide Vorwürfe von Pöggeler halten jedoch einer kritischen Überprüfung nicht stand.⁹⁴

In der „Sache“ macht Pöggeler folgende Einwände gegen Apel geltend: Heideggers angebliche „Selbstkorrektur“ bezieht sich - so Pöggeler - bloß auf die Frage einer historischen Situierung des Begriffs der „aletheia“. Denn auch im Denken der frühen Griechen findet sich, wie Heidegger zuletzt erkennen muß, „keine Spur zu dem, was er selbst zu denken versuche (die Lichtung für die Verbergung).“ Daher habe Heidegger, als er „in den dreißiger Jahren die Frage nach der Wahrheit des Seins als eines Geschehens und einer Geschichte festlegte“, „die bestehende Aufgabe verfehlt.“⁹⁵ Damit geht nun offenbar auch Pöggeler davon aus, daß Wahrheit und Aletheia beim späten Heidegger nicht (mehr?) identifiziert werden dürfen. Daher ist Pöggelers Vorwurf - „Apels Interpretation verkehrt Heideggers wirklich vollzogene Denkschritte in ihr Gegenteil“⁹⁶ - zumindest überzogen. Ähnlich verhält es sich mit Pöggelers Kommentar zur Apelschen Kritik am späten Heidegger, d.h. zum Vorwurf der Temporalisierung der Idee der Wahrheit, die - so Pöggeler - schlicht „abwegig“ sei. Zugleich konzidiert jedoch Pöggeler, daß Heidegger durchaus „in den dreißiger Jahren Schritte in diese Richtung getan hat“, jedoch „in seinem eigentlichen Spätwerk“ „das Geschick nicht mehr vom Schicksal her verstanden

⁹³ Ebd.

⁹⁴ C. Lafont verweist nicht zuletzt auch im Hinblick auf Pöggeler auf die Tatsache, daß in Heideggers Selbstkorrektur fast wörtliche Bezüge von Tugendhats Vortrag über „Heideggers Idee von Wahrheit“ (gehalten im Februar 1964!) einfließen und daher ein unmittelbarer Einfluß von Tugendhat auf Heidegger auch quellenkritisch wahrscheinlich ist, vgl. dazu C. Lafont 1994, 155f. Anm. 6. Auch im Vorwurf der unkorrekten Zitierpraxis vergeift sich Pöggeler an Apel. Vgl. M. Heidegger 1969, 76, Zeile 34f.: „Aletheia, Unverborgenheit als Lichtung von Anwesenheit gedacht, ist noch nicht Wahrheit“ - Apel zitiert daher korrekt. Pöggeler bezieht sich hingegen auf S.76, Zeile 27, wo Heidegger davon spricht, daß, wenn Wahrheit im überlieferten Sinn gedacht werde, „die Aletheia, die Unverborgenheit im Sinne der Lichtung, nicht mit der Wahrheit gleichgesetzt werden“ dürfe.

⁹⁵ O. Pöggeler 1989, 81.

⁹⁶ Ebd.; O. Pöggeler 1993, 415, Anm. 4: bei Apel finde sich „ein Zitat ‘Heideggers’, das große Linienzüge dadurch durchsetzt, daß es Heideggers Text durch nicht gekennzeichnete Einfügungen ins Gegenteil verkehrt“. Delikaterweise unterstreicht Pöggeler diese falsche Unterstellung mit der Klage Derridas, daß Apel das französische Denken der Differenz durch „demagogische Ungenauigkeiten und Verkürzungen“ verzerre, so daß die wirklichen Positionen nicht zu Wort kämen.

[habe], sondern als das sich auf-‘schichtende’ Gefüge unterschiedlicher Weisen der Offenheit des Seins“⁹⁷. Damit wäre Apels Kritik allerdings nicht einfach „abwegig“, sondern allenfalls einseitig, insofern darin bloß der mittlere Heidegger getroffen ist.⁹⁸

bb) Faktisches und transzendentes Subjekt

Apels Auseinandersetzung mit Heidegger, in deren Rahmen hier die Bedeutung des Geltungs-Aprioris näher erläutert werden soll, läßt sich jedoch nicht auf die umstrittene These reduzieren, ob die „aletheia“ „nicht“ oder „noch nicht“ den Begriff der Wahrheit umschreibt. Vor allem in der jüngsten Auseinandersetzung mit Heidegger bezieht sich Apel primär auf die Heideggersche Detranszendentalisierung des „reinen Ich“ bzw. der Idee eines „Bewußtseins überhaupt“, das als „ein phantastisch idealisiertes Subjekt“ verworfen wird. Der Begriff des transzendentalen Subjekts „verfehlt“ - so Heidegger - „gerade das Apriori des faktischen Subjekts“⁹⁹. Apel akzeptiert Heideggers Kritik am transzendentalen Subjekt im Hinblick auf das *gegenstandskonstitutive* „ich denke“ im Sinne einer letzten Einheit des erkennenden Bewußtseins. Da sich in jeder Prädikation „das ‘In-der-Welt-sein’ von Menschen als *Welt- und Selbstverständnis*“ artikuliert, kann in „dieser ursprünglichen sprachlichen Weltartikulation“, die „als *subjektive Bedingung der Möglichkeit und Gültigkeit*“ von Erkenntnis zu verstehen ist, „nicht ein ‘reines Bewußtsein’ zugrundegelegt werden; ein solches könnte der Welt gar keine ‘Bedeutsamkeit’ abgewinnen.“¹⁰⁰ Da „mögliche Erfahrung“ „prinzipiell auf die Manifestation des Seins selbst bezogen“¹⁰¹ ist, scheitert ein abschließbares System der Verstandesbegriffe an der verwandelnden Macht zukünftiger Erfahrungswirklichkeit. Daher hat - so Apel - eine Transzendentalphilosophie heute

⁹⁷ O. Pöggeler 1989, 81f.

⁹⁸ Apel hätte allerdings schon den „Vorträgen und Aufsätzen“ eine differenzierte Deutung des „Geschicks“ entnehmen können: „Im Geschick des Seins gibt es nie ein bloßes Nacheinander: jetzt Gestell, dann Welt und Ding, sondern jeweils Vorbeigang und Gleichzeitigkeit des Frühen und Späten.“ M. Heidegger 1985, 177. Auch die Autonomie der Freiheit dürfte bei Heidegger nicht einfach preisgegeben sein; denn das Geschick ist „vom Verhängnis eines Zwanges“ in aller Deutlichkeit abzugrenzen; der Mensch wird „gerade erst frei“, „insofern er in den Bereich des Geschickes gehört und so ein Hörender wird, nicht aber ein Höriger.“ Ebd., 28.

⁹⁹ M. Heidegger 1979, 229; vgl. dazu K.-O. Apel 1991b, 42.

¹⁰⁰ K.-O. Apel 1976aII, 323.

¹⁰¹ K.-O. Apel 1988a, 71.

der Idee zu entsagen, „daß im Hinblick auf die formalen Bedingungen einer bloßen Erscheinungswelt das vollständige System aller Grundsätze, aller synthetischen Urteile a priori, eruierbar sein muß.“¹⁰²

Da jedoch Kants „ich denke“ nicht nur eine letzte Einheit der Gegenstandskonstitution, sondern zugleich die *intersubjektive Gültigkeit* apriorischer Verstandesregeln gegen Humes Psychologismus sichern sollte, hält nun Apel gegen Heidegger in einem bestimmten Sinn an der Idee eines „transzendentalen Subjekts“ weiterhin fest. Nachdem die „transzendente Apperzeption“ im Faktizitäts-Apriori detranszendentalisiert und im Anschluß an Peirce durch das Subjekt „der *transzendentalen Synthesis der Interpretation von sprachlichen Zeichen*“¹⁰³ transformiert worden ist, stellt Apel die Idee intersubjektiver Gültigkeit bzw. die Idee einer *unbegrenzten Gemeinschaft vernünftiger Wesen* als eigentlichen Gehalt des „transzendentalen Subjekts“ heraus. Denn Erkenntnis ist nur möglich, wenn darin der Anspruch auf „die Möglichkeit der schlechthin intersubjektiven Gültigkeit und insofern der absoluten Wahrheit“¹⁰⁴ erhoben wird. Daher gehört „die Hegelsche Voraussetzung der Möglichkeit von Wahrheit (und darüber hinaus die kontrafaktische Antizipation des *essentiellen Wissens* und des *Wissens des Wissens*) zu den unaufheb- baren Einsichten einer sinnkritisch transformierten Transzendentalphilosophie.“¹⁰⁵ In der Heideggerschen Rückführung des „reinen Ich“ auf das „faktische Subjekt“ ist nun aber - so Apel - nicht nur die gegenstandskonstitutive Dimension, sondern auch der geltungstheoretische Sinn des „Bewußtseins überhaupt“ verloren gegangen.

Mit der vollständigen Eliminierung des „transzendentalen Subjekts“ gerät Heideggers Denken auf die Bahn einer radikalen und zugleich einseitigen Kritik moderner Wissenschaft; wissenschaftliche ratio vollzieht sich demnach *primär* als Unterwerfung und Beherrschung des Seienden im Dienst technischer Verfügbarmachung. Bei Heidegger fehlt daher - so Apel - eine „*Würdigung* des Phänomens der schlechthin *intersubjektiven Gültigkeit*“ wissenschaftlicher Er-

¹⁰² Ebd., 72. Dieser Aspekt der Transformation des „transzendentalen Subjekts“ wird von Vertretern der klassischen Transzendentalphilosophie zuweilen übersehen; so kritisiert z.B. Höffe, daß in der Transzendentalpragmatik Abschnitte, „die der transzendentalen Ästhetik, der Analytik der Grundsätze... entsprechen, fehlen.“ O. Höffe 1989, 417.

¹⁰³ K.-O. Apel 1988a, 115.

¹⁰⁴ K.-O. Apel 199b, 43.

¹⁰⁵ K.-O. Apel 1988a, 72f.

kenntnis, das durch die Kritik an der „szientistischen Verabsolutierung“¹⁰⁶ moderner Wissenschaft verdeckt bleibt. Das „Wesen“ wissenschaftlicher Forschung erschöpft sich nicht im „Gestell“ (Subjekt-Objekt-Relation); denn Erkennen vollzieht sich in einer „eigentümlichen ‘Freigabe’ der für jedes ‘Bewußtsein überhaupt’ sich konstituierenden... *Gegenständlichkeit* der Welt“¹⁰⁷. Im Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit ist Wissenschaft immer schon auf universale Verständigung hin geöffnet, dem ein „*komplementäres* Seinsverständnis“ entspricht, das zwischen der alltäglichen Bewandnisganzheit und dem Grenzfall theoretischer Entweltlichung zu situieren ist.

Die Antizipation intersubjektiver Gültigkeit ist jedoch nicht nur Bedingung der Möglichkeit wissenschaftlichen, sondern jedes ernsthaften Denkens und damit auch der Philosophie. Indem Heidegger das „transzendente Bewußtsein“ auf die Faktizität des Daseins hin vollständig zurücknimmt und gleichzeitig das Objektivitätsideal der Wissenschaft als Frucht der spezifisch europäischen Seinsgeschichte relativiert, verstrickt sich das Seinsdenken in einen „pragmatisch-performative[n] Widerspruch zwischen Relativierungsthese und ihrem eigenen Anspruch auf allgemeingültige Wahrheit.“¹⁰⁸ Da Apel Heideggers These der Seinsgeschichte *bloß temporal* versteht und eine nicht-chronologische Deutung der Rede vom „Geschick“ nicht zuläßt, erscheint die „Kehre“ als neue Variante historizistischer Skepsis, die nun in bewährter Manier mit ihrem eigenen Wahrheitsanspruch konfrontiert wird: „denn die seinsgeschichtliche Relativierung der allgemeingültigen Wahrheit will doch offenbar selber noch als Einsicht in die Notwendigkeit der Relativierung - und das heißt: in einem nicht relativierbaren Sinn - wahr bzw. allgemeingültig sein: gewissermaßen für jedes mögliche Subjekt der Erkenntnis“¹⁰⁹. Da Heidegger das „transzendente Subjekt“ inhaltlich destruiert, im eigenen Diskurs jedoch die Idee intersubjektiver Gültigkeit voraussetzt, verfällt sein Denken - so Apels Resümee - der „Logosvergessenheit“.

¹⁰⁶ K.-O. Apel 1991b, 42.

¹⁰⁷ Ebd., 41.

¹⁰⁸ Ebd., 44.

¹⁰⁹ Ebd.

cc) Zeitlichkeit und zeitenthobene Unbedingtheit von Wahrheit
 Zur weiteren Präzisierung der Apelschen Theorie eines „Geltungs-Aprioris“ soll abschließend der Vorwurf der „Logosvergessenheit“ mit der Wahrheitsanalyse von „Sein und Zeit“ (§44) konfrontiert werden. Insofern Wahrheit die Offenbarkeit des Seienden für menschliche Vernunft meint, „gibt es“ - so Heidegger - Wahrheit „nur, sofern und solange Dasein ist... Daß es 'ewige Wahrheiten' gibt, wird erst dann zureichend bewiesen sein, wenn der Nachweis gelungen ist, daß in alle Ewigkeit Dasein war und sein wird.“¹¹⁰ In diesem weiten Sinn ist Heideggers Negation der Idee „ewiger Wahrheiten“ mit der Apelschen Konsensustheorie der Wahrheit durchaus kompatibel, die nach der postmetaphysischen Einklammerung einer vom menschlichen Bewußtsein unabhängigen, in einem „intellectus divinus“ verankerten „ewigen“ Wahrheit die unbegrenzte Gemeinschaft vernünftiger Wesen als einzig möglichen Adressaten der Manifestation und Verifikation des Seienden festsetzt; die Absage an eine göttlich garantierte, ewige Wahrheit „wird man“ - so Apel - „mit Heidegger als Konsequenz eines 'methodischen Atheismus' akzeptieren müssen.“¹¹¹ In Heideggers Destruktion „ewiger Wahrheiten“ ist jedoch, wie Apel vermutet, auch eine Relativierung des Anspruchs auf *Allgemeingültigkeit* wahrer Aussagen „auf die zeitliche Dauer einer zum menschlichen Dasein gehörenden Welterschließung“¹¹² und damit eine Temporalisierung des Wahrheitsbegriffs angelegt.

Auch wenn Heideggers These einer Seinsgeschichte entgegen der Apelschen Annahme möglicherweise nicht chronologisch zu verstehen ist, bleibt in der Frage der Geschichtlichkeit von Wahrheit eine sachlich bedeutsame Divergenz zwischen Apel und Heidegger bestehen. Denn die transzendentalpragmatische Idee eines universalen Konsenses enthält trotz ihrer methodisch-atheistischen Ausrichtung auch eine „überzeitliche“ Antizipation. Die Menschheit ist zwar - soweit besteht Übereinstimmung zwischen Apel und Heidegger - das einzige Subjekt möglicher Wahrheitserkenntnis. Doch im konsensstheoretischen Begriff der „Allgemeingültigkeit“ ist die Menschheit gleichsam in einem *zeitenthobenen* Status antizipiert, insofern darin vorausgesetzt ist, daß *alle* Vernunftwesen einer These zustimmen können müßten. Darin werden unumgänglich alle vernunftfähigen Subjekte in einer übergeschichtlichen Gegenwart ver-

¹¹⁰ M. Heidegger 1979, 226f.

¹¹¹ K.-O. Apel 1991b, 43.

¹¹² Ebd.

sammelt vorgestellt.¹¹³ Heidegger würde diese Antizipation vermutlich „den längst noch nicht radikal ausgetriebenen Resten von christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik“¹¹⁴ zurechnen. Gegen die vorschnelle Entlarvung der „idealen Kommunikationsgemeinschaft“ als säkulares Surrogat eines christlichen Theologumenons ist allerdings daran zu erinnern, daß die Idee einer idealen Gleichzeitigkeit vernünftiger Wesen „bloß“ die Idee intersubjektiver Gültigkeit von Wahrheits- bzw. Richtigkeitsansprüchen expliziert. In diesem Sinn läßt sich, wie oben bereits andiskutiert worden ist¹¹⁵, Apels Insistenz auf einer „zeitenthobenen“ Instanz für gültiges Denken möglicherweise auch als unverfängliche Rekonstruktion einer unhintergehbaren Rationalitätsvoraussetzung verstehen. Denn es braucht keine Theologie, um im Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit von Erkenntnis *alle* vernünftigen Wesen, die daher in einer idealen Gleichzeitigkeit versammelt gedacht werden müssen, einzubeziehen, da umgekehrt jede Einschränkung des Adressatenkreises der Manifestation des Seins letztlich auf einen rechtfertigungsbedürftigen Willkürakt hinausläuft.

Die Idee einer idealen Gleichzeitigkeit aller Vernunftwesen hat allerdings, worauf Apel selbst hinweist, in der Tat einen meta-physischen *Hintergrund*, insofern darin die „Überzeitigkeit“ des platonischen „kosmos noetos“ sprachpragmatisch rekonstruiert werden soll. Auf diesem Weg kann daher - so Apel - die berechtigte Intention der platonischen Ideenlehre, nämlich die Überwindung eines bloß innerzeitig gefaßten und daher relativistischen Wahrheitsbegriffs, gerettet und zugleich von einer metaphysischen Verdinglichung des „Idealen“ befreit werden.¹¹⁶

¹¹³ Auf die Notwendigkeit, den Horizont bloßer Innerzeitigkeit zu transzendieren, hat Apel bereits in der Auseinandersetzung mit Heideggers früher Kant-Interpretation hingewiesen, vgl. dazu K.-O. Apel 1989b, 142-150.

¹¹⁴ M. Heidegger 1979, 229. Vgl. dazu A. Wellmer 1986, 95, der gegen Apel einwendet, daß die Idee der idealen Kommunikationsgemeinschaft die Vorstellung eines jüngsten Gerichts säkularisiere, wo die Wahrheit „*offen* vor aller Augen liegt.“ Die Vorstellung einer unbegrenzten Gemeinschaft aller Vernunftwesen sei jedoch nicht „ohne Hoffnung auf Auferstehung und Erlösung zu haben.“

¹¹⁵ Vgl. oben 5.4.

¹¹⁶ Vgl. dazu K.-O. Apel 1979d, 233, wo explizit von einer „Versöhnung“ zwischen „Heideggers Endlichkeitsthese mit den berechtigten Anliegen, der noch vorsprachlich konzipierten, platonischen Ideenlehre“ die Rede ist. Allerdings wird man auch die Transzendentalpragmatik von Heideggers

An dieser Stelle ergibt sich ein weiterer Berührungspunkt zu Heidegger. Denn auch die Wahrheitsanalyse von „Sein und Zeit“ enthält eine Kritik an der überlieferten Unterscheidung zwischen realem und idealem Gehalt von Aussagen, in der Heidegger zufolge auch Husserls Urteilslehre noch verstrickt ist.¹¹⁷ Auch wenn Heidegger gegen die verdinglichende Hypostasierung des „Idealen“ zunächst mit aller Vehemenz auf der Endlichkeit menschlichen Daseins insistiert, so bedeutet dies nicht, wie Apel unterstellt, daß dadurch die Transzendenz des Menschen auf eine *innerzeitige* Geschichtlichkeit hin eingeebnet wird. Ein bloßes Immanenzdenken käme im übrigen mit den „theologischen“ Interessen Heideggers in Konflikt, da das Seinsdenken das Kommen eines „letzten Gottes“ vorbereiten soll. Heidegger problematisiert daher den *metaphysischen* Begriff des Ewigen qua Immerzeitigkeit, um einem Seinsverständnis Raum zu geben, in dem sich das Heilige im authentischen Sinn offenbaren kann.¹¹⁸ In „Sein und Zeit“ wird allerdings der Restplatonismus der Husserlschen Urteilslehre zunächst durch den Aufweis eines fundierenden „hermeneutischen Als“ überwunden. Der Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit von Urteilen, die Apel zu einer sprachpragmatischen Rekonstruktion der platonischen Ideenlehre veranlaßt, legt Heidegger hingegen von der Korrespondenzintuition der Wahrheit her aus:

Auch die 'Allgemeingültigkeit' der Wahrheit ist lediglich darin verwurzelt, daß das Dasein Seiendes an ihm selbst entdecken und freigeben kann. Nur so vermag dieses Seiende an ihm selbst jede mögliche Aussage, das heißt Aufzeigung seiner, zu binden.¹¹⁹

Der Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit wird daher von Heidegger nicht negiert, aber auch nicht weiter expliziert. Apels Vorwurf eines Selbstwiderspruchs der fundamentalontologischen Wahrheitstheorie scheint somit ins Leere zu laufen. Eher dürfte Heidegger aufgrund anders gelagerter Erkenntnisinteressen den Anspruch der Vernunft auf intersubjektive Gültigkeit vernachlässigt haben – eine Nachlässigkeit, die allerdings für die politische

Forderung nach einer Klärung der ontologischen Prämissen einer erneuerten Ideenlehre nicht ausnehmen können – vgl. M. Heidegger 1979, 216f.

¹¹⁷ Vgl. dazu C.F. Gethmann 1989, 104ff.

¹¹⁸ Vgl. dazu die Studie von G. Häffner 1989.

¹¹⁹ H. Heidegger 1979, 227; auch für die Konsensustheorie gründet der Anspruch auf Allgemeingültigkeit im triftigen Phänomenaufweis, der allein die Zustimmung anderer „binden“ kann, vgl. dazu oben Kap. 3.5.a.

Grundorientierung seines Denkens nicht ohne Konsequenzen geblieben ist.

dd) Existentialontologische und reflexive Auslegung der
Skeptikerwiderlegung

Wie leichtfertig Heidegger die Explikation immanenter Vernunftansprüche in eine angeblich „ursprünglichere“ existential-ontologische Analytik abschiebt, wird an der Behandlung der Skeptikerwiderlegung in „Sein und Zeit“ deutlich. Im Unterschied zu Apel zielt Heideggers Analyse über den „Sinn der Wahrheitsvoraussetzung“¹²⁰, mit der der Skeptiker überführt werden soll, von vornherein auf ihre *daseinsanalytischen* Bedingungen. Daher erscheint plötzlich die „Sorge“ als Grund der Wahrheitsprätention; denn die „Sorge“ im Sinn des „Sich-vorwegseins“ sei „das ursprünglichste ‘Voraussetzen’“¹²¹. Die Notwendigkeit bzw. das „Müssen“ des Wahrheitsanspruchs ergibt sich für Heidegger daseinsanalytisch aus der Geworfenheit des Daseins.¹²² Die traditionelle Auslegung der Skeptikerwiderlegung bleibt hingegen – so Heidegger – „auf halbem Wege stehen“, weil sie bloß „in formaler Argumentation“ zeigt, „daß, wenn geurteilt wird, Wahrheit vorausgesetzt ist.“¹²³ Die entscheidende Frage sei jedoch, „warum das so sein muß“; denn in der bloßen Behauptung der Wahrheitsvoraussetzung bleibe „die Seinsart von Wahrheit und der Sinn des Voraussetzens und seines ontologischen Fundaments im Dasein selbst völlig dunkel.“¹²⁴ Da Wahrheit „ursprünglich“ eine Dimension des In-der-Welt-Seins anzeigt, ist die elenchische Skeptikerwiderlegung letztlich unnötig; denn wer Wahrheit negiert, müßte sich, wie Heidegger betont, selbst negieren, d.h. erst „in der Verzweiflung des Selbstmordes“ wäre „das Dasein und damit die Wahrheit ausgelöscht.“¹²⁵ Angesichts der existentialen Dramatik radikaler Skepsis erscheint die argumentative Skeptikerwiderlegung als eine „Harmlosigkeit“ bzw. als ein Spiel aus der Trickkiste „der formal-dialektischen Überrumpelungsversuche“¹²⁶.

¹²⁰ M. Heidegger 1979, 227.

¹²¹ Ebd., 238.

¹²² Vgl. ebd.

¹²³ Ebd.

¹²⁴ Ebd.

¹²⁵ Ebd., 229.

¹²⁶ Ebd.

Obwohl Apel in der Deutung der Skeptikerwiderlegung mit dem Theorem des performativen Selbstwiderspruchs¹²⁷ alles Gewicht auf die von Heidegger denunzierten „Überrumpelungsversuche“ legt, fließen auch in den transzendentalpragmatischen Wahrheitsbegriff daseinsanalytische Perspektiven ein. Denn die argumentative Skeptikerwiderlegung ist – so Apel – keineswegs eine formal-logische Spielerei, sondern ein Weg zur Selbsterhellung der Vernunft, *in der wir je schon stehen*. Im Nachweis der Selbstwidersprüchlichkeit radikaler Skepsis wird daher dem/der Skeptiker(in) seine/ihre *Identität* als Vernunftwesen aufgedeckt, in daseinsanalytischer Terminologie sein/ihr „In-der-Wahrheit-sein“¹²⁸. Die Differenz zwischen Apel und Heidegger liegt an dieser Stelle in den unterschiedlichen – nicht notwendig gegensätzlichen – Explikationen des Begriffs der Wahrheit; Heidegger begreift Wahrheit daseinsanalytisch als Erschlossenheit von Seiendem, die der Wahrheit qua Richtigkeit noch zugrundeliegt; Apel hingegen entfaltet in der Idee eines universalen Konsenses aller Vernunftwesen den Wahrheitsbegriff über den Anspruch der Vernunft auf intersubjektive Gültigkeit. Heidegger und Apel gehen jedoch davon aus, daß der Wahrheitsbezug zum Wesen menschlichen Daseins gehört; daher hält auch Apel ausdrücklich fest, daß radikale Skepsis letztlich in den Selbstmord oder in den Wahnsinn mündet.¹²⁹ Heidegger zieht daraus jedoch den Fehlschluß, daß es einen Skeptiker im strengen Sinn nicht geben kann; daher verliere die Skeptikerwiderlegung ihren Adressaten und wird zur harmlosen Spielerei einer rationalistischen Denkungsart.¹³⁰ Doch Heidegger überspingt damit das Phänomen eines Selbstmißverständnisses skeptischen Zweifels, das wie z.B. im Komplementaritätssystem von privater Moral und wertneutraler Verfahrensrationalität auch ideologische Dimensionen annehmen kann und daher kein Gespenst einer weltabgewandten Philosophie ist. Aufgrund der politischen Implikate der Negation ethischer Vernunft ist daher eine präzise, *auch* logisch stimmige Skeptikerwiderlegung weder eine harmlose Spielerei noch ein billiger Überrumpelungsversuch. In der reflexiven Kritik am radikalen

¹²⁷ Vgl. dazu Kap. 6.5.b.

¹²⁸ In diesem Sinn charakterisiert Marquard die daseinsanalytische Dimension der Letztbegründungsreflexion treffend als „Geworfenheit in die Vernunft, in die Kommunikation, in den Diskurs“; vgl. W. Oelmüller 1978, 193 (Diskussionsbeitrag).

¹²⁹ Vgl. K.-O. Apel 1976aII, 328.

¹³⁰ Daher ist, wie Heidegger nicht ohne Ironie festhält, nicht „erwiesen“, daß es je „einen ‘wirklichen’ Skeptiker gegeben hat.“ Ebd., 229.

Zweifel geht es vielmehr um die Aufgabe, illusorische Selbstdeponenzierungen menschlicher Vernunft in einem *argumentum ad hominem qua hominem* aufzudecken.

d. Wahrheit des „Privatus“? - Zur Verschränkung von Faktizitäts- und Geltungs-Apriori

Bevor die transzendentalpragmatische Auslegung der Wahrheitsprätention weiter expliziert werden kann, ist zunächst auf einen Einwand einzugehen, der Apels Argumentationsstrategie vorweg disqualifizieren würde, nämlich den Einwand, daß die Idee „intersubjektiver Gültigkeit“ kein *transzendental notwendiges* Element des Wahrheitsbegriffs ist. Die Legitimität und Nichtwidersprüchlichkeit strikt privater Wahrheitserkenntnis ist bisher am konsequentesten von Hösle verteidigt worden.

Hösle kritisiert zunächst Apels Faktizitäts-Apriori, da darin Intersubjektivität bloß auf einer empirisch-anthropologischen Ebene situiert wird, die zwar existentiell bedeutsam, jedoch transzendentalphilosophisch wertlos sei.¹³¹ Da nun Apel im Geltungs-Apriori selbst die transzendente Schwäche des Faktizitäts-Aprioris korrigiert, verschärft Hösle nun die Kritik an der Transzendentalpragmatik mit der Konstruktion eines „Privatus“, d.h. „eines Vernunftwesens, das ohne jedes Wissen um die Existenz anderer Menschen zu verbindlicher Erkenntnis gelangt“¹³². Die Idee eines Privatus ist, wie Hösle am philosophischen Roman „Havy ben Yaqdhan“ von Ibn Tufail (12. Jahrhundert), einem Werk der arabischen Aufklärung, illustriert, nicht bloß ein europäisches bzw. neuzeitliches Hirnspinnst. Ibn Tufail schildert darin das Leben des Havy ben Yaqdhan, der allein auf einer Insel aufwächst und nach und nach verschiedene Werkzeuge herstellt, um seine natürliche Schwäche gegenüber den Tieren auszugleichen; dabei beginnt er die Natur immer genauer zu beobachten, unterscheidet Gattungen und Arten bis er schließlich auf dem Weg der Abstraktion über den kosmologischen Gottesbeweis zur Erkenntnis und mystischen Vereinigung mit Gott gelangt. Durch einen Zufall verschlägt es jedoch einen Moslem auf die Insel, der Havy ben Yaqdhan die Sprache lehrt und zum Islam bekehren möchte. Dabei wird dem Romanhelden bewußt, daß er die wichtigsten Glaubensartikel ohnehin bereits in einsamer Überlegung erkannt hatte.

¹³¹ Vgl. dazu oben Kap. 6.4.b.

¹³² V. Hösle 1990, 192f.

Ibn Tufail entwirft - so Hösle - in narrativer Form „das konsequente Gegenprogramm zur Transzendentalpragmatik“¹³³, nämlich die Konzeption eines „radikalen methodischen Solipsismus“¹³⁴. Zum Zweck der Kritik an der Apelschen Transzendentalpragmatik reichert Hösle die Figur des Privatus noch um einige Elemente an: da die Entwicklung menschlicher Intelligenz ohne sprachliche Kommunikation nicht möglich ist, wird der Privatus mit einem Genom ausgestattet, das intellektuelle Kompetenz auch ohne die empirische Bedingung sprachlicher Verständigung garantiert; die Vernunft des Privatus entwickelt sich daher ausschließlich durch Beobachtung der Natur und Introspektion. Eine selbsterfundene Schrift dient dem Privatus als Erinnerungsstütze für seine reichhaltigen Erkenntnisse, ohne daß sich dadurch ein Bezug zu anderen ergeben würde. Auch moralische Pflichten sind dem Privatus nicht unbekannt, denn er steht z.B. vor der Entscheidung, „Süßfrüchte zu essen statt Mathematik und Philosophie zu betreiben.“¹³⁵ Selbstverständlich behauptet Hösle nicht, daß ein Privatus jemals existiert habe noch existieren könnte. Mit dem „Privatus“ soll vielmehr - nicht ohne Humor - eine *systematisch* gehaltvolle These veranschaulicht werden, nämlich die These, daß *der Begriff der Wahrheit auch ohne die Idee intersubjektiver Gültigkeit sinnvoll denkbar* ist. Der Privatus symbolisiert daher die Unabhängigkeit der Idee der Wahrheit *qua Sachwahrheit* vom Anspruch intersubjektiver Gültigkeit.

Allerdings muß Hösle selbst gegenüber der Konsensustheorie der Wahrheit konzedieren, daß sich - um im Bild der Erzählung zu bleiben - der Wahrheitsbegriff des Privatus qualitativ erweitert, sobald menschliche Wesen auf der Insel landen; denn der Privatus wird nun „natürlich glauben müssen, daß etwa seine mathematischen Beweise... von anderen Vernunftwesen als wahr anerkannt werden müßten.“¹³⁶ Daraus dürfen jedoch - so Hösle - keine falschen, d.h. konsenstheoretischen Konsequenzen gezogen werden, wie z.B. die These - „Ich kann von keiner Aussage sicher wissen, ob sie wirklich wahr ist, bevor ich darüber nicht den universalen Konsens der idealen Kommunikationsgemeinschaft in Erfahrung gebracht habe“; da diese These bereits *vor* dem universalen Konsens gewiß sein muß, ist sie „sicher falsch, weil selbstwidersprüchlich.“¹³⁷ Dieser Einwand

¹³³ Ebd., 193.

¹³⁴ Ebd., 194.

¹³⁵ Ebd., 196.

¹³⁶ Ebd., 197.

¹³⁷ Ebd.

stellt allerdings die Transzendentalpragmatik nicht grundsätzlich in Frage; denn in der Selbstanwendung der Konsensustheorie der Wahrheit greift auch Apel auf eine vorgängige Gewißheit der Vernunft zurück. Die Konsequenz, die sich aus der Ankunft anderer Vernunftwesen für den Privatus ergibt, schlägt vielmehr auf Hösles eigene These der Möglichkeit solipsistischer Wahrheitserkenntnis zurück. Denn in dem Augenblick, in dem der Privatus die Existenz anderer Vernunftwesen auch nur in Betracht zieht, muß er, wie Hösle selbst einräumt, mit der Wahrheitsvoraussetzung zugleich die Idee intersubjektiver Gültigkeit unterstellen:

insofern würde er die potentielle intersubjektive Geltung seines Arguments eben doch präsupponieren müssen. D.h.: Er könnte zwar wahrheitsfähig denken, ohne daß ihm der Gedanke an Intersubjektivität je käme; sobald aber der Gedanke aufgetaucht wäre, müßte er einen möglichen Bezug zur Intersubjektivität zugestehen.¹³⁸

Da sich jedoch menschliches Dasein nur in und durch interpersonale Beziehungen konstituiert, ist die Vernunft des Menschen *unwider-ruflich* auf Intersubjektivität hin geöffnet. Der Rückweg zur *reinen* Privatheit ist *menschlichen* Vernunftwesen daher definitiv verschlossen. Dies gilt auch noch für den von Hösle und Jermann ins Spiel gebrachten konsistenten Solipsisten, der „niemanden mit seinen solipsistischen Auffassungen zu behelligen“¹³⁹ versucht. Denn auch ein schweigender Solipsist kommuniziert - wenn auch vornehmlich durch hartnäckiges Schweigen - mit anderen. Damit kann er den *Anspruch* der Vernunft, daß wahre Erkenntnisse auch für andere wahr sein müßten, *in sich selbst* nicht auslöschen, auch wenn er mit der „privaten“ These der Möglichkeit solipsistischer Wahrheitserkenntnis niemanden behelligt.

Zusammenfassend kann daher festgehalten werden: Da *wir* uns *faktisch* je schon in der Beziehung zu anderen Menschen vorfinden, gibt es für *uns* als menschliche Vernunftwesen kein Zurück in die Position des Privatus. Umgekehrt würde dem Privatus der Horizont rein solipsistischer Wahrheitserkenntnis unwiederbringlich zerplatzen, sollte er uns zufällig begegnen. Zudem muß Hösle selbst als menschlicher Diskurspartner für die Begründung der Möglichkeit einer streng solipsistischen Wahrheitserkenntnis den Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit erheben. In diesem Sinn würde Apel die Figur des Privatus vermutlich wie Descartes' Traumargument sinnkritisch

¹³⁸ V. Hösle 1990, 203.

¹³⁹ Ebd., 202; Ch. Jermann 1987, 361.

auflösen. Da Höle in der Kritik an der transzendentalpragmatischen These der *Unhintergebarkeit* des Anspruchs der Vernunft auf intersubjektive Gültigkeit letztlich auf die (allzu)menschliche Konstruktion eines nichtmenschlichen Vernunftwesens zurückgreifen muß, kann die Figur des Privatus die Apelsche Letztbegründung nicht ernstlich gefährden. Die Irreversibilität intersubjektiv geöffneter Vernunft reicht sogar bis zur Fiktion eines *letzten* Menschen, der, obwohl er/sie *faktisch* in absoluter Einsamkeit zu leben hätte, seine/ihre Entscheidungen noch immer vor dem Forum der unbegrenzten Gemeinschaft vernünftiger Wesen verantworten müßte.

Da sich menschliches Dasein nur in und durch interpersonale Beziehungen zu anderen vollziehen kann, ist eine solipsistische Auslegung des Geltungs-Aprioris von vornherein zum Scheitern verurteilt. Faktizitäts- und Geltungs-Apriori sind zwar voneinander unterscheidbar, zugleich jedoch konstitutiv aufeinander bezogen. Darüber hinaus wirkt das Sprach-Apriori auch in die *Einlösung* der Idee intersubjektiver Gültigkeit hinein. Denn die Pflicht, Wahrheits- bzw. Richtigkeitsansprüche im Licht der möglichen Einwände einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft zu rechtfertigen kann nur durch dialogische Verständigung erfüllt werden; Verständigung mit endlichen Vernunftwesen ist jedoch auf Sprache angewiesen. Daher muß die Einlösung des Anspruchs auf intersubjektive Gültigkeit immer an die jeweilige, durch eine bestimmte Sprache vermittelte Welterschlossenheit, d.h. an das Sprach-Apriori, anknüpfen. *In diesem Sinn* ist die Vernunft „sprach-“, bzw. „kommunikationsabhängig“. Apel behauptet jedoch nicht, wie von Vertretern der klassischen Transzendentalphilosophie unterstellt wird, daß die Vernunft im Sinne des *Geltungs-Aprioris* von einer kontingenten Sprache oder vom argumentativen Diskurs überhaupt erst hervorgebracht wird; denn das Sprach-Apriori liefert bloß den *Anknüpfungspunkt*, der Diskurs hingegen bildet das Element für die *Einlösung* von Geltungsansprüchen.¹⁴⁰ In Apels eigenen Worten: „die *sprachliche Verständigung* zwischen Subjekten“ fungiert „als *Bedingung der Möglichkeit* sowohl der Welt-Sinn-Konstitution als

¹⁴⁰ Der Einwand von H.-M. Baumgartner 1990, 142, daß das „Vernünftige im ‘ich argumentiere’ bzw. ‘ich kommuniziere’... nicht in Prozessen der Konsensbildung bzw. im konkreten Argumentieren hervorgebracht, sondern bestenfalls aktualisiert“ werde, trifft daher gerade die Pointe transzendentalpragmatischer Selbsterhellung der Vernunft.

auch der Einlösung [sic!] von *Geltungs*-Ansprüchen durch den argumentativen Diskurs“¹⁴¹.

e. Zum Dezisionismus-Einwand gegen die Idee transzendentaler
Intersubjektivität

Die Unhintergebarkeit des Geltungs-Aprioris muß sich, wie Apel in der Problemaufbereitung¹⁴² klarstellt, auch gegenüber jener Formen von Skepsis bewähren, die zwar die Möglichkeit ethischer Vernunft nicht prinzipiell negiert, jedoch die *Entscheidung* für die Vernunft nicht mehr für rational begründbar hält. Der Dezisionismus-Einwand gegenüber einer Letztbegründung intersubjektiv gültigen Denkens ist vor allem von Vertretern des Kritischen Rationalismus und von Habermas erhoben worden.

Die Frage, warum wir vernünftig sein sollen, kann - so Poppers Einwand gegen Letztbegründungsversuche - nicht mehr durch die Vernunft, sondern allenfalls in einem „irrationalen *Glauben an die Vernunft*“¹⁴³ entschieden werden. Apels Antwort an Popper dürfte im Licht der bisherigen Erörterungen zum Grundgedanken der Letztbegründungsreflexion nicht mehr überraschen. Die Schwachstelle des Dezisionismus-Einwands liegt, wie in analoger Weise bereits in bezug auf Hösles Konstruktion eines „Privatus“ deutlich geworden ist, in der fiktiven Vorstellung eines vormenschlichen Zustands, in dem man sich *mit gleichem Recht* für oder gegen die Vernunft entscheiden könnte. Da jedoch der Mensch immer schon in die Vernunft „geworfen“ ist, bleibt die Vorstellung einer „Grundwahl“ für oder gegen eine Vernunftidentität eine selbstwidersprüchliche Fiktion:

In die Situation einer solchen prä rationalen Entscheidung kann man gar nicht kommen. Denn jede Entscheidung angesichts einer Alternative, die als solche *verständlich* sein soll (für deren moralische Notwendigkeit man sogar soll argumentieren können), setzt bereits das Entscheidungssubjekt der kommunikativen, virtuell argumentativen Vernunft voraus. Man kann sich m.E. nicht von einem vernunftexternen Standpunkt aus für die Vernunft entscheiden, sondern allenfalls als ein Vernunftsubjekt

¹⁴¹ K.-O. Apel 1987f, 71; allerdings muß gegenüber der transzendentalphilosophischen Kritik konzediert werden, daß sich Apel nicht immer so klar ausdrückt.

¹⁴² Vgl. dazu oben Kap. 6.2.

¹⁴³ K.R. Popper 1970II, 284. Vgl. dazu auch H. Albert 1975, 137ff.

gegen die Vernunft. Dies wäre freilich ein Akt der Selbstverneinung qua Selbstausschluß aus der Gemeinschaft der Vernunftwesen.¹⁴⁴

Die Selbstnegation als Vernunftwesen mündet letztlich, wie bereits im Vergleich mit Heidegger deutlich geworden ist, in den Selbstmord oder in die vollständige „Idiotie“.¹⁴⁵

Eine schwächere Variante des Dezisionismus-Einwands liegt im Problem der Diskursverweigerung vor, die auf die esoterische Vorstellung eines vernunftexternen Ortes verzichtet. Dazu „braucht man“ - wie Albert gegen Apel festhält -

keineswegs aus einer Sprachgemeinschaft auszuschneiden, denn der zwischenmenschliche Verkehr mit den Mitteln der Sprache ist primär ein Austausch von Wünschen, Bitten, Anweisungen und Informationen, bei dem die argumentative Dimension der Sprache nicht in Anspruch genommen werden muß. Natürlich kann man unter Umständen dann gewisse Ziele nicht erreichen - zum Beispiel andere Leute nicht von der Richtigkeit eigener Ansichten überzeugen... aber der Verzicht auf bestimmte Ziele ist noch kein Akt der Selbstdestruktion.¹⁴⁶

Auch A. Leist destruiert die These der Unhintergebarkeit diskursiver Vernunft durch den Rekurs auf einen „Willen zu argumentativer Verständigung“¹⁴⁷; demnach ist an die Diskursregeln nur gebunden, wer den speziellen Zweck verfolgt, moralische Probleme argumentativ auszutragen. Die Prinzipien der Gewaltfreiheit, Gleichberechtigung und Offenheit für neue Argumente sind daher nur hypothetische Imperative.

Nun ist gegenüber Albert und Leist einzuräumen, daß *auf handlungstheoretischer Ebene* argumentative Rede *eine* mögliche Handlungsweise *neben* anderen darstellt; argumentative Verständigung untersteht einem anderen Zweck und anderen Regeln als etwa die Sprechhandlungen Befehl, Bitte, Versprechen u.a. Die Idee intersubjektiver Gültigkeit kann daher, obgleich sie eine konstitutive Idee der *Vernunft* ist, *zugleich* Zweck eines *partikulären* Willens sein. Im Rahmen der *kontingenten Praxis* der Wahrheitssuche oder Sinnverständigung sind die Argumentationsnormen gewiß bloß hypothetische Imperative eines speziellen Willens. Aus der „Materiali-

¹⁴⁴ K.-O. Apel 1990d, 80.

¹⁴⁵ Vgl. dazu K.-O. Apel 1976aII, 328.

¹⁴⁶ H. Albert 1975, 139.

¹⁴⁷ A. Leist 1993, 18.

sierung“ diskursiver Vernunft in partikulären Praxisformen folgt jedoch nicht, daß die transzendierende Kraft argumentativer Rationalität in die Grenzen partikulärer Willensentscheidungen gebannt werden könnte. Die Apelsche Begründungsreflexion zielt gerade auf den Aufweis, daß die argumentative Vernunft zur Vernunftidentität des Menschen gehört, die daher in allen Sprachspielen präsent bleibt, insofern sie von Menschen gespielt werden. Daher kann sich der Mensch, auch wenn er z.B. einen argumentativen Diskurs verläßt und eine Funktion mit Befehlsgewalt übernimmt, von seiner Identität als Vernunftwesen nicht dispensieren und steht damit nicht nur in faktischen Diskursen, sondern auch in Handlungssituationen vor der Aufgabe, z.B. die Rechtmäßigkeit von Befehlen im Licht der potentiellen Einwände der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft zu rechtfertigen.

Kurz: Apel begreift Vernunft letztlich immer mit und zugleich gegen Heidegger von der Transzendenz menschlichen „In-der-Welt-seins“ her, d.h. als „In-der-Wahrheit-sein“. Dies bedeutet, daß nicht nur „mit jedem Argument“, sondern „mit jedem menschlichen Wort“, ja „genaugenommen sogar mit jeder Handlung [!], die als solche verständlich sein soll“¹⁴⁸ die ideale Kommunikationsgemeinschaft antizipiert wird. Albert und Leist verfehlen daher die existential-ontologische Dimension der Apelschen Transzendentalpragmatik: im Austausch von Wünschen, Bitten usw. bleibt der Mensch Vernunftwesen. Daher steht „jeder, der auch nur *sinnvoll handelt* [!] - z.B. mit dem Anspruch auf Selbstverständnis sich angesichts einer Alternative entscheidet -“,¹⁴⁹ unter dem *Anspruch* des unbegrenzten Forums der Vernunftwesen. Mit der Praxis konsequenter Diskursverweigerung „begibt sich“ daher der Mensch - so Apel - „der Möglichkeit des Selbstverständnisses und der Selbstidentifikation.“¹⁵⁰

¹⁴⁸ K.-O. Apel 1976aII, 225.

¹⁴⁹ Ebd., 414.

¹⁵⁰ Ebd. An dieser Stelle wird deutlich, daß Apel die Subjektproblematik, wie von Vertretern der klassischen Transzendentalphilosophie unterstellt wird, keineswegs in der empirischen Diskurspraxis aufgehen läßt, sondern umgekehrt die Identität des Vernunftsubjekts am Leitseil der argumentativen Rede expliziert. Nur wenn man Apels Subjekttheorie einseitig von der Sprachspieltheorie her und nicht immer zugleich auch von Heideggers „In-der-Welt-sein“ her liest, kann der Eindruck entstehen, daß sich das Subjekt in eine Funktion regelbestimmter Intersubjektivität verflüchtigt. Da Apels Denken ständig um das Problem der intersubjektiven Gültigkeit kreist, entfällt allerdings eine nähere *Explikation* des Subjektbegriffs. Doch deswegen ist das Selbstbewußt-

Von der existentialontologischen Dimension der Letztbegründungsreflexion her fällt nun auch ein Licht auf Habermas' Einwand gegen Apel, wonach die transzendentalpragmatische Begründung der Diskursethik eine „dezisionistische Restproblematik“ enthält. Habermas verweist dabei zunächst auf das Problem, daß die Konzentration der Transzendentalpragmatik auf die verschiedenen Formen der skeptischen Bestreitung ethischer Vernunft „nicht nur ein Vorteil“ ist. Denn reflexive „Argumente verfängen nur bei einem Opponenten, der seinem Proponenten den Gefallen tut, sich überhaupt auf eine Argumentation einzulassen.“¹⁵¹ Daher setze die Skeptikerwiderlegung zumindest die „Argumentationsbereitschaft“ des Skeptikers voraus, im Bereich der Ethik „die Bereitschaft, sich über sein Handeln Rechenschaft zu geben“; damit „bleibe ein dezisionistischer Rest, der sich argumentativ nicht wegarbeiten“ läßt; vielmehr komme an dieser Stelle „das volitive Moment... zu seinem Recht.“¹⁵²

Habermas zieht daraus jedoch keineswegs den Schluß, daß mit der dezisionistischen Restproblematik reflexiver Argumentationsstrategien eine rationale Ethikbegründung zum Scheitern verurteilt ist. Das Problem der Diskursverweigerung erzwingt vielmehr einen Wechsel der Begründungsstrategie. Denn der Skeptiker kann zwar - so Habermas - die Argumentationssituation, nicht aber die Lebenswelt als solche verlassen. Ein Ausstieg aus allen Beziehungsnetzen würde den Skeptiker in eine „existenzielle Sackgasse“¹⁵³ treiben, da der Einzelne seine menschliche Identität „nicht anders als über die Aneignung von Traditionen, über die Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen und über die Teilnahme an sozialisatorischen Interaktionen erwerben und behaupten“ kann. Zwar ist es möglich, sich „von Fall zu Fall“ strategisch aus dem lebensweltlichen Sozialgefüge zu dispensieren; die „Option für einen langfristigen Ausstieg“ aus *allen* sozialen Kontexten würde jedoch eine „monadische Vereinsamung“ zur Folge haben, die letztlich zu „Schizophrenie und Selbstmord“ führt. Kurz: Die Entscheidung einer konsequenten Diskursver-

sein nicht wie M. Frank „wider den Frankfurter Apriorismus der Intersubjektivität“ polemisch einwendet, bloßes „Epiphänomen“, so daß kategorische Imperative keine Adressaten mehr hätten, vgl. M. Frank 1993, 274; ähnlich auch H.-M. Baumgartner 1990, 138.143.

¹⁵¹ J. Habermas 1984c, 109.

¹⁵² Ebd.

¹⁵³ Ebd., 112.

weigerung ist zwar - so Habermas - *theoretisch* nicht widerlegbar, jedoch *lebensweltlich* nicht durchzuhalten.

Habermas unterschätzt allerdings - wie auch Albert und Leist - die existentialontologische Pointe der Transzendentalpragmatik, die keineswegs bloß ein „Spiel der Überlistung“¹⁵⁴ betreibt, sondern mit reflexiven Argumenten dem Skeptiker seine Identität als Vernunftwesen aufzudecken versucht, indem sämtliche Strategien, sich vom Anspruch der Vernunft zu dispensieren, als selbstwidersprüchliche Scheinwege entlarvt werden.¹⁵⁵ Daher ergibt sich aus der Praxis der Diskursverweigerung keine grundsätzliche Infragestellung einer transzendentalreflexiven Ethikbegründung.¹⁵⁶ Wer sich auf keine Argumentation einläßt, dem kann zwar seine Identität als Vernunftwesen *nicht aufgewiesen* werden; umgekehrt widerlegt die diskursverweigernde Skepsis, indem sie auf Argumente beharrlich verzichtet, weder die Sache noch die Richtigkeit des Letztbegründungsarguments. Die transzendente *Gültigkeit* (!) reflexiver Argumente hängt nicht von der empirischen Argumentationsbereitschaft einzelner Skeptiker ab. Das „volitive Moment“ kommt daher - so Apel - an einer anderen Stelle zu seinem Recht, nämlich im Entschluß, den normativen Ansprüchen der Vernunft *auch im Handeln* zu entsprechen. Eine kognitivistische Ethik schließt daher keineswegs das Moment des „guten oder bösen Willens“ deterministisch aus. Jede Moraltheorie stößt, wie Apel eigens versichert, an das „Mysterium“ des freien Willensentschlusses (auch zum Bösen)¹⁵⁷; daraus folgt jedoch keineswegs, daß auch die *rationale Geltung* des Moralprinzips letztlich dezisionistisch im *guten Willen* verankert werden muß. Geltungsrechtfertigung und willentliche Bekräftigung des Moralprinzips sind daher streng zu unterscheiden; dies bedeutet, daß „die niemals auszuschließende Verweigerung der *willentlichen Bekräftigung der Anerkennung des*

¹⁵⁴ Ebd., 109.

¹⁵⁵ Darin sieht Apel unter anderem den „Mehrwert“ der Transzendentalpragmatik gegenüber der Kantschen Transzendentalphilosophie. „Im Unterschied zu den transzendentallogischen Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis im Sinne Kants machen die normativen Bedingungen des argumentativen Diskurses deutlich, daß der Mensch notwendigerweise *sich vorweg* sein muß, um überhaupt Mensch zu sein.“ K.-O. Apel 1988a, 101.

¹⁵⁶ Vgl. ebd., 448f. Anm. 92.

¹⁵⁷ K.-O. Apel 1986a, 4.

*Prinzips überhaupt nicht zum Begründungsproblem der Ethik gehört.*¹⁵⁸

6.5. Methode und Kriterium des Letztbegründungsarguments

In der Debatte um die Apelsche Begründung transzendentaler Intersubjektivität stehen zumeist Analysen zum *Instrumentarium* der Transzendentalpragmatik (strikte Reflexion, performativer Selbstwiderspruch) im Zentrum des Interesses. Daher ist die existential-ontologische Dimension der Letztbegründungsreflexion immer wieder aus dem Blickfeld geraten. Dennoch kann nicht bestritten werden, daß die Figur des performativen Selbstwiderspruchs unverwechselbares Charakteristikum des Apelschen Denkstils ist. Die Diskussion um Struktur und Kriterium der Letztbegründungsreflexion hat allerdings in jüngster Zeit die transzendentalpragmatische Schule gespalten. Bereits in den 80er Jahren bot der fragmentarische Charakter des Apelschen Werkes Anlaß zu systematisierenden Darstellungen, die vor allem Kuhlmann¹⁵⁹ in verschiedenen Beiträgen vorgestellt hat. Kuhlmanns Version einer Letztbegründungsreflexion ist inzwischen ins Kreuzfeuer der Kritik geraten, und zwar sowohl von Gegnern¹⁶⁰ als auch von Vertretern einer Letztbegründungsreflexion¹⁶¹, deren Argumente hier jedoch nicht diskutiert werden können. Ich beschränke mich daher im folgenden auf eine kommentierende Deutung der *Apelschen* Argumentationsstrategie.

a. Strikte Reflexion versus Deduktion

Mit dem Letztbegründungsbeweis qua strikter Reflexion antwortet Apel auf die dritte „Unmöglichkeitsthese“ einer rationalen Begründung der Ethik, daß nämlich Begründung nur durch eine logische Deduktion von Sätzen aus Sätzen erfolgen könne.¹⁶² Damit wäre eine Letztbegründung des Denkens bzw. der Ethik von vornherein ausgeschlossen, da jeder Versuch, mit den Mitteln formaler Logik auch die axiomatischen Prämissen von Deduktionen

¹⁵⁸ Ebd., Anm. 4.

¹⁵⁹ Vgl. W. Kuhlmann 1985.

¹⁶⁰ Vgl. H. Albert 1982, 58-94; ders. 1987.

¹⁶¹ Vgl. M. Niquet 1994, 8-16.

¹⁶² K.-O. Apel 1980a, 233; vgl. dazu oben Kap. 6.2.

zu begründen, sich unumgänglich in einem der drei Hörner des Münchhausentrilemmas (Albert) verstrickt.¹⁶³ Im Projekt einer Letztbegründung des Denkens muß daher ein nicht-deduktives Begründungsverfahren zur Anwendung kommen, das Apel terminologisch als „transzendente“ bzw. im Anschluß an Kuhlmann auch als „strikte“ Reflexion kennzeichnet. Das Münchhausentrilemma engt daher nach Apel das Spektrum möglicher Begründungsstrategien auf das Verfahren deduktiver Logik dogmatisch ein.¹⁶⁴ Allerdings hat Albert zumindest der Intention nach auch die transzendente Reflexion durchaus im Blick; denn *jedes* Verfahren mit dem Anspruch einer zureichenden Begründung, sei es „logisch, induktiv, deduktiv, transzendental [...] ...“¹⁶⁵, verfängt sich – so Albert – in einem der drei Hörner des Trilemmas. Um Alberts Kritik an der Transzendentalpragmatik prüfen zu können, muß daher zunächst Apels Abgrenzung der transzendentalen Begründungsreflexion vom Verfahren der logischen Deduktion näher erläutert werden.

Im Unterschied zur deduktiven Begründung von Sätzen aus Sätzen, in dem jeweils etwas aus *etwas anderem* abgeleitet wird, zielt der transzendentalpragmatische Begründungsbegriff auf eine Einweisung in den ureigenen Bereich der Vernunft, in dem wir uns *als* vernünftige Wesen je schon aufhalten. Die „strikte Reflexion“ überführt daher illegitime Ausstiegsszenarien aus dem Raum der Vernunft durch den Aufweis einer bedenklichen Selbstwidersprüchlichkeit. Daher ist der „Begriff der *Nichthintergebarkeit*“ der „Schlüsselbegriff“ der transzendentalpragmatischen *Letztbegründung*“¹⁶⁶.

Das Spezifikum transzendentalpragmatischer Begründungsreflexion erläutert Apel zunächst am Beispiel der Aristotelischen Begründung des Widerspruchsprinzips durch einen indirekten Beweis (Metaphysik IV,3 1005b-1006a)¹⁶⁷. Aristoteles schränkt zunächst –

¹⁶³ Vgl. H. Albert 1985, 11-15; dazu K.-O. Apel 1976b, 55ff.; ders. 1980c, 244f.

¹⁶⁴ Eine umfassende Analyse der Kontroverse zwischen Transzendentalpragmatik und Kritischem Rationalismus ist nach wie vor ein Desiderat; auch N. Yamowaki 1983 hat diese Lücke nicht gefüllt, da in dieser Arbeit vor allem Poppers Konzept einer „Dritten Welt“ und Apels Theorie der „idealen Kommunikationsgemeinschaft“ einander gegenübergestellt werden.

¹⁶⁵ H. Albert 1984, 109; vgl. auch ders. 1975, 128.

¹⁶⁶ K.-O. Apel 1987a, 182.

¹⁶⁷ Die Aristoteles-Zitate folgen der Übersetzung von F.F. Schwarz, vgl. Aristoteles 1978.

analog zu Apels Kritik an Albert - den Monopolanspruch des apodeiktischen Beweises ein. Es ist - so Aristoteles - Zeichen einer „mangelhaften philosophischen Ausbildung“ (1006a6), für alle Bereiche des Denkens einen deduktiven Beweis zu fordern. So bedarf es z.B. für den Beweis des Widerspruchsprinzips eines besonderen Begründungsverfahrens, in dem aufgewiesen wird, daß die Bestreitung des Widerspruchsprinzips „unmöglich ist, sofern der Opponierende nur überhaupt etwas sagt“ (1006a12f.). Aristoteles situieret das reflexive Begründungsverfahren des indirekten Beweises in der Dialogsituation; daher ist die „Ursache der Beweisführung nicht der Beweisende, sondern der, der Rede und Antwort steht“ (1006a25f.).¹⁶⁸

Philosophiegeschichte wirkt - so Apel - die Argumentationsfigur des indirekten Beweises über die antike Skeptikerwiderlegung vor allem bei Augustinus und Descartes fort, wo allerdings die in der Aristotelischen Explikation des indirekten Beweises noch konstitutive Dialogsituation durch die Evidenz des einsamen Subjekts ersetzt wird. Damit verwandelt sich das Verfahren elenktischer Reflexion in ein „monologisch internalisiertes Derivat einer dialogischen Widerlegung des Opponenten“¹⁶⁹, die daher von einer empirischen Introspektion kaum mehr unterscheidbar ist. Die fundamentale Bedeutung der Selbstreflexion als Vergewisserung der Bedingungen der Möglichkeit gültigen Denkens ist daher - so Apel - „erstmal von Kant zur Geltung gebracht“¹⁷⁰ worden. Insofern jedoch in der Kritik der reinen theoretischen und praktischen Vernunft jeweils nach den Bedingungen der Möglichkeit eines „Faktums“ gefragt wird, nämlich des Faktums naturwissenschaftlicher Erkenntnis bzw. des Sittengesetzes, unterbietet Kant zugleich die Möglichkeiten strikter Selbstreflexion. Da Apel den Vorwurf der

¹⁶⁸ Aristoteles ist in diesem Zusammenhang bereits auf das Problem der Diskursverweigerung eingegangen. Auch wenn der Opponent selbst den Beweis liefert, hängt dadurch die Gültigkeit des Bewiesenen nicht von der Diskursbereitschaft des Skeptikers ab. Denn wer sich der Rede und Antwort verweigert, verzichtet damit auf jegliche Begründung, auch seines Zweifels. Dagegen noch etwas begründen zu wollen, ist nach Aristoteles so „lächerlich“, wie wenn man einen Baum überzeugen wollte; ein konsequenter Diskursverweigerer „ist als solcher gleich einer Pflanze“ (1006a13ff.). Wer sich der Rede und Antwort prinzipiell verschließt, würde seine menschliche Identität als Vernunftwesen verlieren, d.h. es „gibt wohl für einen solchen keine Diskussion, weder mit sich selbst [!] noch mit einem anderen.“ (1006a23ff.)

¹⁶⁹ K.-O. Apel 1980a, 253.

¹⁷⁰ Ebd., 254.

Irreflexivität gegenüber der Kantschen Transzendentalphilosophie erneuert, werden nun unumgänglich Fichte und Hegel zentrale Anknüpfungspunkte des transzendentalpragmatischen Begründungsverfahrens.¹⁷¹

Vor allem Hegels Denken gewinnt für Apel - durch die Vermittlung von Th. Litt - zentrale Bedeutung, insofern darin „die Interpretation der philosophisch relevanten Selbstreflexion“ durch die Forderung radikalisiert wird, „in der Kritik von Erkenntnis den dabei unterstellten aktuellen eigenen Erkenntnis- und Wahrheitsanspruch noch mitzureflectieren.“¹⁷² Was Hegel in der Kritik an Kant paradigmatisch vorexerziert, bleibt damit - so Apel - allen Versuchen überlegen, den Wahrheitsbezug des Denkens durch den Rekurs auf kontingente Bedingungen menschlicher Vernunft einzuziehen. Ideologiekritische Ansätze, die die Vernunft gleichsam „von außen“ begrenzen bzw. denunzieren, verstricken sich daher in performative Selbstwidersprüche, da der eigene, offenbar allein „vernünftige“ Standpunkt in der Vernunftkritik nicht mehr eingeholt wird. Die Einsicht in die Unhintergebarkeit der Vernunft muß jedoch heute - so Apel - auf die metaphysische Figur des Weltgeistes verzichten. Daher stuft die Transzendentalpragmatik die Hegelsche Idee der Wahrheit qua Wissen des Wissens auf eine regulative Idee im Kantschen Sinn zurück und verlegt das Begründungsverfahren mit Aristoteles wieder in die argumentative Dialogsituation. Dadurch soll die von Hegel übersprungene Faktizität menschlichen Daseins ernstgenommen werden, ohne jedoch den unendlichen Horizont der Vernunft preiszugeben.

Durch die Anknüpfung an den Deutschen Idealismus ergibt sich nun eine wichtige Differenz zum indirekten Beweis des Aristoteles, der - so Apel - noch in „der Perspektive der *abstraktiven Objektivierung* von Argumentationsstrukturen in der *apodeiktischen Logik* gedacht ist.“ Denn im apodeiktischen Elenchos „setzt der Schluß auf

¹⁷¹ In diesem Sinne gibt es für Apel kein Zurück zu Kant. Daher ist die Rede von einer Transformation der „Transzendentalphilosophie“ mißverständlich; eher geht es darin um eine Transformation von Fichte und Hegel, letztlich um eine Neukonzeption transzendentalen Denkens. Daher liegt der Einwand von R. Bubner 1982, 328 durchaus auf der Linie der Transzendentalpragmatik; nach Bubner müßte Apels Konzept einer Letztbegründung, in der die Trennung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft überwunden werden soll, „mit den Mitteln der zeitgenössischen Philosophie im Grunde genommen die *Hegelsche Aufhebung* des kantischen Dualismus wiederholen... Nur bedeutet das nicht länger eine Transformation der Transzendentalphilosophie.“

¹⁷² K.-O. Apel 1980a, 254.

das Gegenteil des Behaupteten bereits zwei Prinzipien als Axiome voraus: das *Prinzip vom zu vermeidenden Widerspruch* und das *Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten*.¹⁷³ In der radikalen Einklammerung aller, auch logischer Voraussetzungen folgt die Transzendentalpragmatik Descartes; in diesem Sinn deutet Apel mit Hintikka das „*cogito, ergo sum*“ nicht als Syllogismus - da dadurch bereits eine Minimallogik vorausgesetzt wäre -, sondern als Vollzugsevidenz.¹⁷⁴ Die Pointe transzendentalpragmatischer Begründungsreflexion liegt daher jenseits der apodeiktischen Herleitung von Sätzen aus Sätzen in dem Versuch, „in den Zirkel“ der Vernunft „nach der rechten Weise hineinzukommen“ (Heidegger)¹⁷⁵.

Vor diesem Hintergrund kann nun auf Alberts Kritik an Apel, wonach auch transzendente Begründungsverfahren dem Münchhausertrilemma nicht entkommen, nochmals eingegangen werden. Apels Zweifel, ob Albert die qualitative Differenz zwischen transzendentaler Reflexion und logischer Deduktion tatsächlich ernst nimmt, ist nicht unbegründet. Denn Albert versichert zwar, die „transzendente Fragestellung... ohne weiteres anzuerkennen“, d.h. die Frage nach den „Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis und damit auch der Kritik“¹⁷⁶; an anderer Stelle scheint jedoch die transzendente Differenz in der Kritik an der angeblichen Nicht-Objektivierbarkeit strikter Reflexion wieder eingegeben zu werden. Denn die Transzendentalpragmatik nimmt, wie Albert übrigens ganz im Stil elenktischer Argumentation moniert, entgegen der Versicherung der Nicht-Objektivierbarkeit unhintergehbare Argumentationsvoraussetzungen in ihrem eigenen Diskurs immer schon eine „Objektivierung“ transzendentaler Strukturen menschlicher Vernunft vor, insofern dieser „*Akt* [der Selbstreflexion] mit Hilfe eines Satzes ausgedrückt“ wird. Aus der „Objektivierbarkeit“ schließt nun Albert, daß auch eine strikte Reflexion „als eine Widerlegung im

¹⁷³ K.-O. Apel 1987a, 186f.

¹⁷⁴ J. Hintikka 1967 hat gezeigt, daß der Syllogismus - Obersatz: Alles, was denkt bzw. argumentiert, existiert; Untersatz: Ich denke bzw. argumentiere; Schluß: also existiere ich - entweder falsch oder leer ist; „denn entweder müßte danach auch Hamlet existieren, da er ja - laut Shakespeare - denkt und argumentiert; oder der Schluß gilt nur von Wesen, die denken bzw. argumentieren *und* existieren; dann ist der Schluß offenbar nichtssagend, da das zu Erweisende schon vorausgesetzt wird.“ K.-O. Apel 1987a, 189.

¹⁷⁵ Ebd., 196; zum Heideggerzitat vgl. M. Heidegger 1979, 153.

¹⁷⁶ H. Albert 1984, 88; K.-O. Apel 1984g, 88 hat diese Formulierung sofort als eine sachliche Annäherung an das *Projekt* der Transzendentalpragmatik aufgenommen, die von Albert jedoch zurückgewiesen worden ist.

Sinne deduktiver Logik [!] aufzufassen ist.“¹⁷⁷ Obwohl Albert das Spezifikum transzendentaler Reflexion entgegen verbaler Versicherungen letztlich doch unter das Modell der deduktiven Logik subsumiert¹⁷⁸, enthält der Hinweis auf die Thematisierbarkeit strikter Selbstreflexion dennoch einen beachtenswerten Sprengsatz. Denn mit der *Thematisierung* unhintergebarter Rationalitätsstrukturen bricht innerhalb der strikten Reflexion eine Wahrheitsdifferenz auf, die dem Fallibilismus auch innerhalb des strikten Reflexion einen gewissen Raum eröffnet, ohne das Begründungsverfahren auf eine logische Deduktion von Sätzen aus Sätzen zu reduzieren.

b. Das Kriterium des performativen Selbstwiderspruchs

Das „Kriterium der *transzendentalen Differenz*“ sondert die Dimension unhintergebarter Rationalitätsstrukturen von erfahrungsbezogenen Erkenntnisbereichen ab und enthält – so Apel – auch einen „Hinweis auf letztbegründete Aussagen der Philosophie“¹⁷⁹. Um Erkenntnisse strikter Reflexion identifizieren und selektieren zu können, ist nun aber ein zweites Kriterium nötig, nämlich „das Kriterium des zu vermeidenden Selbstwiderspruchs“¹⁸⁰. Als letztbegründet gelten somit Aussagen, „die weder ohne Selbstwiderspruch durch Kritik in Frage gestellt werden können noch ohne Voraussetzung ihrer selbst deduktiv begründet werden können.“¹⁸¹

Zur Klärung des Instruments des performativen Selbstwiderspruchs greift Apel¹⁸² auf die sprechakttheoretische Unterscheidung zwischen semantischem Gehalt und illokutionärer Kraft von Sprechakten zurück. Die revolutionäre Entdeckung der Sprechakttheorie liegt – so Apel – in der Einsicht, daß nicht nur Befehle, Wünsche usw., sondern auch konstative Sprechakte eine *performative* Dimension enthalten, die in Formulierungen wie „Ich behaupte

¹⁷⁷ H. Albert 1975, 133. Wie Hintikka am Beispiel des cartesianischen „ego cogito“ illustriert, können reflexive Argumente selbstverständlich in einen Syllogismus übersetzt werden, allerdings um den Preis, daß damit die Pointe des Arguments verloren geht.

¹⁷⁸ Auch Berlich, der Alberts Einwand gegen Apel im Grunde einlöst, wirft Albert vor, die „Präsuppositionen“ mit „Prämissen“ vernünftiger Argumentation zu verwechseln, vgl. dazu A. Berlich 1982, 282, Anm. 32.

¹⁷⁹ K.-O. Apel 1987a, 184.

¹⁸⁰ Ebd.

¹⁸¹ K.-O. Apel 1976b, 71.

¹⁸² Vgl. zu folgenden vor allem K.-O. Apel 1986c; ders. 1987f, 57ff.

hiermit, daß p“ explizit gemacht werden kann. Die performativ-propositionale Doppelstruktur von Aussagen ist für das transzendentalpragmatische Begründungsverfahren insofern von eminenter Bedeutung, als durch den performativen Teil von Behauptungssätzen die Selbstbezüglichkeit von Aussagen *manifest* wird. Denn in den Performativa konstativer Sprechakte sind Geltungsansprüche eingelagert, die auf den propositionalen Satzteil übergreifen - ein Phänomen, das seit der Antike am Beispiel der Lügner-Paradoxie diskutiert wird. So ist z.B. die Behauptung „Ich lüge jetzt“ selbstwidersprüchlich, da im performativen Satzteil des konstativen Sprechaktes ein Anspruch auf Wahrhaftigkeit enthalten ist, der durch die Proposition negiert wird. Eine pragmatische Inkonsistenz entsteht auch in der skeptischen Negation von Wahrheit - „Ich behaupte hiermit, daß ich keinen Wahrheits-Anspruch erhebe.“¹⁸³ Die performative Tiefenstruktur des Behauptungsaktes, die in Formulierungen wie „Ich behaupte hiermit gegen jeden möglichen Opponenten, daß...“ oder: „Ich fordere hiermit jeden zur Prüfung der folgenden Aussage auf“¹⁸⁴ explizit gemacht werden kann, kommt mit dem propositionellen Teil skeptischer Wahrheitsbestreitung („ich erhebe keinen Wahrheitsanspruch“) in Konflikt. Der performative Selbstwiderspruch besteht also, wie Apel festhält, im „clash“ zwischen der behaupteten *Proposition* und dem *Akt ihrer performativen Behauptung*¹⁸⁵.

Mit dem Instrument des performativen Selbstwiderspruchs kann daher auf der öffentlich zugänglichen Ebene der Sprachanalyse gezeigt werden, wie einerseits der enge Bereich deduktiver Begründung verlassen und andererseits Russels Entschärfung der Lügner-Paradoxie durch eine prinzipiell unendliche Hierarchie von Metasprachen vermieden werden kann.¹⁸⁶ Dennoch liegt in der sprechakt-

¹⁸³ Vgl. dazu K.-O. Apel 1984b, 23f.

¹⁸⁴ K.-O. Apel 1976a, 401.

¹⁸⁵ K.-O. Apel 1987a, 189.

¹⁸⁶ Russels Reduktion der reflexiven Alltagssprache auf geschlossene semantische Systeme, wodurch mögliche Antinomien durch die Trennung von Objekt- und Metasprache auflösbar werden, kann nach Apel nur mehr als „ein Symptom der Verdrängung der philosophischen Rationalität“ interpretiert werden - K.-O. Apel 1980a, 247. Da die These von der unendlichen Hierarchie der Metasprachen offenbar in einer Metasprache formuliert werden muß, die sich auf alle Metasprachen und damit auch auf sich selbst bezieht, entkommt auch Russel nicht der Reflexivität der Vernunft. Daher kann - so Apel - im Ausgang vom Nachweis der Selbstbezüglichkeit der Sprache die

heoretischen Deutung des „elenchus“ auch eine Gefahr für Apels Letztbegründungsprogramm. Denn das Messer des performativen Selbstwiderspruchs scheint zu stumpf zu sein, um transzendente Strukturen menschlicher Vernunft von kontingenten Argumentationsräsuppositionen stringent auszusondern. Mit dem Kriterium des Widerspruchs zwischen performativem und propositionalem Satzteil können, worauf in jüngster Zeit vor allem M. Niquet hingewiesen hat, vermutlich beliebig viele Sätze produziert werden, wie z.B. „Ich bin bewußtlos“, „Ich schlafe jetzt“ usw. Diese Sätze sind zwar pragmatisch selbstwidersprüchlich, sie bezeichnen jedoch bloß *empirische* und keineswegs transzendente Präsuppositionen argumentativer Rede.¹⁸⁷ „Nicht alle Sätze, die mit seiner Formel letztbegründet werden können, sind“, wie auch Höhle gegen Apel einwendet, „philosophisch interessant“¹⁸⁸. Höhle unterscheidet daher drei Formen pragmatischer Widersprüche: a) Performative Selbstwidersprüche, „die an bestimmte Ausdrucksformen gebunden sind“, wie z.B. „Ich spreche kein Deutsch“¹⁸⁹. b) Pragmatische Widersprüche im Sinne des cartesianischen „cogito, ergo sum“, d.h. „Sätze, die *ich selbst* nicht bestreiten kann, ohne mich in einen pragmatischen Widerspruch zu verwickeln“, allerdings bleibt darin die Geltung der Präsupposition auf den *Augenblick* der Vollzugevidenz eingeschränkt, d.h. dem Bewiesenen kommt „nicht die geringste ontologische Notwendigkeit“ zu. „So kann ich nicht bestreiten, ich sei lebendig oder auch nur wach; es ist aber durchaus möglich, daß ich morgen schlafe oder tot bin, ja daß morgen jedes endliche Subjekt tot ist“¹⁹⁰. c) Schließlich verweist Höhle auf dialektische Widersprüche, in denen eine ewige, objektive Struktur, die absolute Vernunft, zum Vorschein kommt; hier handelt es sich um „Sätze, die qua Sätze, unabhängig von einer bestimmten Situation und einer bestimmten Person, unhintergebar sind“, wie z.B. „Es gibt etwas“, „Es gibt

Hegelsche Einsicht in die Selbstaufstufung des Geistes sprachphilosophisch zur Geltung gebracht werden, vgl. dazu K.-O. Apel 1976a, 36, Anm. 10.

¹⁸⁷ Vgl. dazu M. Niquet 1991, 31f. (mit Bezug auf H. Ruf); ders. 1994, 32, Anm. 41, Niquet schlägt vor, die tendenziell beliebige Anwendbarkeit der Letztbegründungsregel durch einen vierstufigen Transzendentalitätstest einzulegen; vgl. dazu kritisch W. Kuhlmann 1993, 225f.

¹⁸⁸ V. Höhle 1990, 176. Zuvor haben bereits Gethmann/Hegselmann auf die „kritische Impotenz“ der Letztbegründungskriterien im Hinblick auf die Ethik hingewiesen; vgl. C.F. Gethmann/R. Hegselmann 1977, 348.

¹⁸⁹ V. Höhle 1990, 176.

¹⁹⁰ Ebd., 177.

wahre Sätze', 'Es gibt letztbegründete Sätze', 'Selbstwidersprüche sind zu vermeiden'.¹⁹¹ Hösles Typologie enthält trotz des neohegelianischen Einschlags in Widerspruchstyp 3 ein nützliches Raster, mit dem im folgenden die Funktion performativer Selbstwidersprüche innerhalb der Apelschen Transzendentalpragmatik näher analysiert werden kann.

In einer programmatischen Liste von „Beispielen“ für performative Selbstwidersprüche, die offenbar die inhaltliche Substanz der Apelschen Letztbegründungsreflexion abdecken sollen, verweist Apel zunächst auf Existenzvergewisserungen (Widerspruchstyp 2). So wird z.B. Descartes' „cogito, ergo sum“ in den performativ selbstwidersprüchlichen Satz „Ich behaupte hiermit, daß ich nicht existiere“¹⁹² übersetzt und damit indirekt bewiesen. Die reflexive Vergewisserung der eigenen Existenz ist zwar - so Hösle - für den Argumentierenden nicht bestreitbar, dennoch liegt darin noch keine transzendental-notwendige Unhintergebarkeit von Vernunft. Doch - so ist hier zu fragen - ist an dieser Stelle die Forderung nach „transzendentaler“ Notwendigkeit überhaupt sinnvoll? Denn der Grund, warum Apel - im Unterschied zu Hösle - die cartesianische Existenzbehauptung überhaupt in das Begründungsprogramm aufnimmt, dürfte wohl darin liegen, daß auf diesem Weg das *Faktizitäts-Apriori* begründungstheoretisch gesichert werden soll. Dazu genügt zunächst der Aufweis, daß ich im Vollzug des Argumentierens meine Existenz nicht bestreiten kann. Da jedoch das Faktizitäts-Apriori nicht bloß eine solipsistische Existenzgewißheit, sondern die konstitutive Zugehörigkeit des einzelnen zu einer geschichtlichen Kultur- und Traditionsgemeinschaft, d.h. zu einer sozialen Welt, impliziert, reicht das „cogito ergo sum“ zur Begründung des Sprach-Aprioris nicht aus. Vor diesem Hintergrund wird das zweite „Beispiel“, das Apel in einer Liste performativer Selbstwidersprüche anführt, verständlich: „Ich behaupte hiermit gegen dich, daß du nicht existierst.“¹⁹³ Nun läßt sich die Existenz eines Diskursteilnehmers N sehr wohl *ohne performativen Selbstwiderspruch* bestreiten, wie z.B. im Fall einer optischen Täuschung. Allerdings ist für die Begründung der Intersubjektivität des Faktizitäts-Aprioris nicht die Existenz eines konkreten Gesprächspartners („daß du existierst“), sondern die soziale Konstitution menschlichen Daseins aufzuweisen. Ob dafür

¹⁹¹ Ebd.

¹⁹² Vgl. dazu K.-O. Apel 1987a, 182f.

¹⁹³ K.-O. Apel 1987a, 182.

das Instrument des performativen Selbstwiderspruchs geeignet ist, dürfte jedoch mehr als fraglich sein.

Als weitere Beispiele für performative Selbstwidersprüche führt Apel folgende Formulierungen an:

(3)' 'Ich behaupte mit Verständlichkeitsanspruch, daß ich keinen Verständlichkeitsanspruch habe';

(4)' 'Ich behaupte als wahr, daß ich keinen Wahrheitsanspruch habe';

(5)' 'Ich vertrete als konsensfähig den Vorschlag, daß wir prinzipiell das Diskursziel des Konsenses durch das des Dissenses ersetzen sollten';

(6)' 'Ich möchte durch Argumentation jedermann davon überzeugen, daß Argumentation auf Gewaltanwendung hinausläuft'.¹⁹⁴

Auch die Beispiele 3-6, die sich auf einzelne Aspekte des Geltungs-Aprioris (Anspruch auf Wahrheit und Verständlichkeit, Konsensustheorie der Wahrheit, Diskursnorm der Gewaltfreiheit), können die Grenzen des Instruments des performativen Selbstwiderspruchs kaum verbergen. So mag zwar der Satz „ich behaupte, daß ich keinen Wahrheitsanspruch erhebe“ selbstwidersprüchlich sein; doch die nähere *Explikation* des darin vorausgesetzten Wahrheitsbegriffs kann offensichtlich nicht mehr durch einen performativen Selbstwiderspruch auf ihren transzendentalen Status hin geprüft werden; dazu bedarf es zusätzlicher Reflexionen, was Apel selbst in seiner Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Wahrheitstheorien (Korrespondenz-, Evidenz-, Redundanz-, Konsensustheorie der Wahrheit) vorführt. Daher setzt Beispiel (5) - „Ich vertrete als konsensfähig, daß wir das Diskursziel des Konsenses durch das des Dissenses ersetzen sollten“ - bereits eine detaillierte Analyse unterschiedlicher Wahrheitstheorien voraus; darüber hinaus sind, wie im Vergleich mit der Befreiungsethik deutlich geworden ist¹⁹⁵, auch innerhalb der Konsensustheorie der Wahrheit zentrale Begriffe wie „universaler Konsens“, „ultimate opinion“ u.a. nicht unproblematisch. Die Kontroverse über unterschiedliche Explikationen einer konsens-theoretischen Wahrheitstheorie läßt sich nun aber nicht einfach mit dem „knock out“-Argument eines performativen Selbstwiderspruchs entscheiden.

Dies bedeutet, daß sich auch innerhalb einer transzendentalen Vergewisserung unhintergebar Präsuppositionen argumentativer

¹⁹⁴ Ebd.

¹⁹⁵ Vgl. Kap. 5.4.

Vernunft ein weiter Bereich *kritisierbarer* Explikationen ~~auftritt~~. Darin kommt zwar dem Instrument des performativen Selbstwiderspruchs eine gewisse Testfunktion zu, ohne jedoch die riskante Suche und vorläufige Explikation potentiell kulturübergreifender Rationalitätsstrukturen ersetzen zu können. Reflexive Argumente stehen daher in der Spannung zwischen dem Postulat, daß eine Selbsterhellung der Vernunft nur im Rekurs auf ein ursprüngliches Wissen der Vernunft um sich selbst möglich ist, und der Erfahrung, daß die Selbstexplikation der Vernunft offenbar in mühsamen, geschichtlichen Lernprozessen errungen werden muß. Die Balance zwischen Selbstgegebenheit und Entzogenheit von Vernunft ist daher nicht zufällig ein Brennpunkt der gegenwärtigen Rationalitätsdiskussion.¹⁹⁶

6.6. Transzendente Intersubjektivität und Ethik

Die bisherigen Erörterungen zur Apelschen Letztbegründungsreflexion sollten das Terrain ebnen, auf dem nun „die wichtigste“ und „letzte Frage“¹⁹⁷ behandelt werden kann, nämlich: Wieviel ist mit dem reflexiven Aufweis transzendentaler Intersubjektivität für eine Begründung der *Ethik* gewonnen? Zur Klärung dieser Frage ist nochmals auf den normativen Gehalt argumentativer Verständigung zu achten, und zwar in zweierlei Hinsicht: Erstens muß der Zusammenhang zwischen diskursiver und ethischer Vernunft, der von Kritikern der Diskursethik immer wieder bestritten wird, näher analysiert werden. Zweitens ist zu prüfen, inwieweit die Prinzipien der Diskursethik - Konsensbildungspostulat, Universalisierungsgrundsatz, Ergänzungsprinzip - in der Idee transzendentaler Intersubjektivität verankert sind.

¹⁹⁶ Auf die Notwendigkeit, auch innerhalb der transzendentalen Reflexion einen legitimen Bereich fallibler Explikationen zu installieren, hat vor allem A. Berlich 1982 eindrücklich hingewiesen. Niquets jüngste Konzeption einer „transzendentalen Diskursart“, mit der die „klassische Transzendentalpragmatik“ (Apel, Kuhlmann) überwunden werden soll, dürfte gegenwärtig der umfassendste und auch diffizilste Entwurf einer Reflexion auf unhintergehbare Präsuppositionen argumentativer Vernunft sein, der dem Fallibilismus einen weiten Raum eröffnet, ohne das Niveau transzendentaler Argumente zu verspielen; vgl. M. Niquet 1994.

¹⁹⁷ K.-O. Apel 1976aII, 423.

a. Die notwendige Differenzierung zwischen Wahrheitsanspruch und dem Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit

Zur Klärung der hier anstehenden Problematik möchte ich aus heuristischen Gründen nochmals auf Hösles Kritik der Diskursethik zurückgehen, in der anhand der Fiktion des „Privatus“ nicht nur die Unhintergebarkeit, sondern auch die *moralische Substanz* der Idee intersubjektiver Gültigkeit problematisiert wird. Nach der Ankunft einiger Moslems sind für den Privatus - so Hösle¹⁹⁸ - drei Gründe denkbar, mit den Reisenden in ein Gespräch einzutreten.

1) Der Privatus entschließt sich zum Dialog mit den Moslems, um Fehler und Schwächen der eigenen Erkenntnisse gegebenenfalls zu korrigieren bzw. sich zu neuen Erkenntnissen inspirieren zu lassen. Dadurch hofft er, das Ziel einer möglichst umfassenden Erkenntnis der Wahrheit besser und schneller zu erreichen. Die Pflicht zu intersubjektiver Verständigung resultiert in diesem Fall aus dem *Willen zur Wahrheit*. Die darin leitende Begründungsreflexion kann mit Hösle folgendermaßen zusammengefaßt werden:

Wer wirklich die Wahrheit über eine Sache wissen will, der kann von anderen lernen. Deswegen muß er sich mit ihnen auf ein Gespräch einlassen; dazu muß er sie respektieren.¹⁹⁹

Aus der Idee der Wahrheit qua Sachwahrheit läßt sich jedoch, wie unschwer zu sehen ist, nur eine bedingte Anerkennung anderer Personen ableiten, insofern Dialog und Kooperation jeweils nur Mittel zum Zweck der Wahrheitserkenntnis sind. Der/die Andere findet daher nur *als* potentielle(r) Wahrheitssucher(in) Anerkennung. Zudem wird, wie Hösle treffend analysiert, die Achtung der Anderen von der empirischen Prämisse abhängig, daß ich von ihnen etwas lernen kann. Dies bedeutet, daß z.B. in der Beziehung zu geistig Behinderten, Senilen oder Säuglingen, die zur Wahrheitserkenntnis kaum etwas beitragen können, die Pflicht zur dialogischen Verständigung entfällt. Manche Menschen tragen möglicherweise als Versuchspersonen mehr zur Wahrheitsfindung bei als in der Rolle

¹⁹⁸ Vgl. Hösle 1990, 200ff. Hier wäre allerdings zu ergänzen, das Havy ben Yaqdhan mit der Ankunft der Reisenden den Status eines Privatus bereits unwiderruflich verloren hat.

¹⁹⁹ Ebd., 242; darin besteht - so Hösle - Kuhlmanns Versuch einer Ethikbegründung; ob damit Kuhlmanns Position adäquat beschrieben ist, mag hier offenbleiben.

von Diskurspartnern; damit wären z.B. Vivisektionen an Menschen „moralisch“ legitimierbar.²⁰⁰

Dies bedeutet: Sofern das Diskursprinzip begründungstheoretisch im Vernunftanspruch auf (Sach)Wahrheit verankert wird, verfehlt die Diskursethik eindeutig das Kantsche Niveau *moralischer* Anerkennung. Denn der kategorische Imperativ enthält die Forderung der Achtung des Menschen als „Zweck an sich selbst“ und nicht als Mittel zur Wahrheitserkenntnis.²⁰¹ Im Rahmen der Suche nach Sachwahrheit sind die Diskursregeln bloß hypothetische Imperative; die interpersonale Beziehung zu den anderen würde damit wieder auf das Niveau strategischer Interaktion zurückfallen.²⁰²

2) Der Privatus kann jedoch - so Höhle - zweitens in eine Verständigung mit anderen eintreten, weil er sich zur „Mitteilung der Wahrheit“²⁰³ gedrängt fühlt. Die Pflicht zum Dialog gründet in diesem Fall nicht in dem moralisch äußerst schwachen Motiv, von anderen etwas zu lernen, sondern in der Einsicht, daß die Wahrheitserkenntnis von vielen *ein höheres Gut* ist als die Wahrheitserkenntnis eines einzelnen. Allerdings bleibt - so Höhle - auch die Pflicht zur Mitteilung von Wahrheit noch im Bann des methodischen Solipsismus, insofern sie bloß eine „Vervielfachung jenes Erkenntnisaktes“ fordert, der „strukturell privater Natur“²⁰⁴ ist.

²⁰⁰ Vgl. ebd., 243.

²⁰¹ In eine ähnliche Richtung zielt auch Leists Kritik an der Diskursethik, die sich allerdings nicht bloß auf den engen Zweck der Wahrheitssuche, sondern auf den allgemeineren „Zweck“ der Argumentation bezieht. Wer mit Anderen argumentieren will, muß sie - so Leist - zwar am Leben erhalten; darüber hinausgehende Pflichten können aus dem *Zweck der Argumentation* nicht mehr abgeleitet werden. So wird z.B. „Argumentationsfähigkeit“ der Anderen nicht unbedingt „durch Folter, Freiheitsentzug, Hunger, drohenden Tod eingeschränkt. (Vielleicht wird sie dadurch sogar gefördert)“. A. Leist 1993, 18. Leist übersieht jedoch, daß im Diskursprinzip nicht die Argumentationspraxis, sondern die Autonomie menschlicher Vernunft Selbstzweck ist. Dies bedeutet, daß die Betroffenen selbst bzw. letztlich sogar die unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft aller Vernunftwesen zu Folter, Freiheitsentzug u.a. zustimmen können müßten.

²⁰² Höhle unterstellt daher Apels Begründungsversuch, daß er „(ähnlich Rawls) Intersubjektivität auf einen egoistischen Interessenkalkül zu gründen sucht.“ V. Höhle 1990, 201.

²⁰³ Ebd.

²⁰⁴ Ebd. Die Pflicht zur Wahrheitsmitteilung läßt sich - so Höhle - nicht reflexiv aus dem Wahrheitsbegriff, sondern nur aus einer starken Wertung, einem „Gut“ begründen. Im Licht der für *menschliche* Vernunftwesen konstitutiven Beziehung zwischen Sachwahrheit und intersubjektiver Gültigkeit ist aller-

3) Das spezifisch moralische Niveau von Intersubjektivität kommt - so Hösle - erst in der Erfahrung der Selbstzweckhaftigkeit interpersonaler *Beziehung* zum Vorschein, die jedoch in werttheoretischen Prämissen gründet und daher nicht mehr reflexiv aufweisbar ist. Denn in der Reflexion auf formale Argumentationsstrukturen kann nicht begründet werden, daß „eine solche Begegnung, die sich selbst als Selbstzweck erfaßte, etwas Größeres als die einsame Subjektivität“²⁰⁵ ist. Da Apel die Diskursethik reflexiv aus dem Wahrheitsanspruch der Vernunft begründet, bleibt die Transzendentalpragmatik - so Hösles Kritik - trotz ihres Anspruchs einer intersubjektivitätstheoretischen Überwindung der Bewußtseinsphilosophie letztlich doch noch im methodischen Solipsismus verfangen.²⁰⁶

Vor diesem Hintergrund ist nun Apels Begründung der Ethik aus der Idee einer transzendentalen Intersubjektivität näher zu prüfen. In dem Apel die Diskursnormen in Anknüpfung an die Tradition der Skeptikerwiderlegung in der Wahrheitsprätention des radikalen Zweifels aufweist, ist tatsächlich immer wieder davon die Rede, daß die Grundnorm der Diskursethik im „Willen zur Wahrheit“²⁰⁷ verankert ist, so daß sich auch die Teufel den Diskursregeln unterwerfen müßten, „wenn sie der Wahrheit teilhaftig werden wollen“²⁰⁸. Diese Formulierungen scheinen Hösles Verdacht zu stützen, daß das Diskursprinzip bloß hypothetische Normen für der Suche nach *Sachwahrheit* enthält.

Nun ist jedoch bereits im ersten Zugang zur Letztbegründungsreflexion sichtbar geworden, daß Apels Argumentation primär am Begriff der Wahrheit *qua intersubjektiver Gültigkeit* ansetzt.²⁰⁹

dings die Mitteilung der Wahrheit durchaus von ein unabdingbares Element der Wahrheitssuche und insofern reflexiv begründbar.

²⁰⁵ Ebd., 202. Zur Begründung interpersonaler Begegnung als Selbstzweck sind nach Hösle „spekulative Argumente erforderlich“ (ebd., 244), mit denen die Intersubjektivität als wertvollste Struktur des Geistes ausgezeichnet wird; „auf der Grundlage einer rein deontologischen Ethik, die die höchstmöglichen Strukturen zu realisieren gebietet“ (ebd. 204), könnte dann die Pflicht zur intersubjektiven Kommunikation begründet werden. Allerdings läßt sich, wie in der Tradition des dialogischen Denkens von M. Buber bis hin zu Lévinas und Dussel deutlich wird, Interpersonalität auch phänomenologisch als „bonum“ ausweisen.

²⁰⁶ Vgl. dazu V. Hösle 1990, 241.

²⁰⁷ K.-O. Apel 1976aII, 405.

²⁰⁸ Ebd., 404.

²⁰⁹ Vgl. oben Kap. 6.4.a.

Daher kann Apel die Argumentationsnormen nicht nur dem Zweck der Wahrheitserkenntnis zuordnen, sondern z.B. auch der Sinnverständigung, wo die *intersubjektive Gültigkeit* von Wortbedeutungen verhandelt wird.²¹⁰ Wahrheit ist, wie Apel ausdrücklich festhält, bloß ein „Spezialfall, genauer: ... eine [!] Dimension der *intersubjektiven Gültigkeit*“; die Letztbegründungsreflexion rekonstruiert Vernunft daher „nicht [!] in Begriffen von *Wahrheitsbedingungen*, sondern in Begriffen von *Gültigkeitsbedingungen*“²¹¹. Insofern sich aus der Präsupposition der Wahrheit qua Sachwahrheit, wie Höhle völlig zu recht festhält, noch nicht die Pflicht zur *unbedingten* Achtung aller Vernunftwesen ergibt und es zum Zweck der Erkenntnis der Wirklichkeit sogar „vernünftig“ sein kann, einige Menschen vorübergehend auch gegen ihren Willen für Experimente zu instrumentalisieren, muß innerhalb der Transzendentalpragmatik streng zwischen Wahrheitsanspruch und dem Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit unterschieden werden, wobei für die Begründung der Diskursethik allein die Idee intersubjektiver Gültigkeit in Frage kommt. Da Apel die Begriffe „Wahrheit“ und „intersubjektive Gültigkeit“ zumeist in synonyme Bedeutung verwendet, liegt in der transzendentalpragmatischen *Ethik*begründung eine gefährliche Zweideutigkeit. Denn aus dem Anspruch auf Wahrheit qua Sachwahrheit läßt sich ein kategorischer Imperativ im Kantschen Sinn nicht ableiten.

Die Pflicht zur argumentativen Verständigung gründet daher in transzendentalpragmatischer Perspektive weder im Interesse, von anderen etwas lernen zu können, noch im konsens-theoretischen Fallibilitätsvorbehalt, wonach keine Erkenntnis sicher sei, bevor nicht die ideale Kommunikationsgemeinschaft zugestimmt hat, noch in der Wertpräferenz, die selbsterkannte Wahrheit möglichst allen mitzuteilen, sondern allein im Anspruch der Vernunft auf intersubjektive Gültigkeit. *Die Nötigung zur dialogischen Verständigung ergibt sich ausschließlich dadurch, daß ich als Vernunftwesen nicht davon abstrahieren kann, daß meine Erkenntnisse oder Entscheidungen auch in den Augen anderer für wahr bzw. richtig gehalten werden müßten. Daher ist der unhintergehbare Anspruch von Vernunft auf intersubjektive Gültigkeit nicht ohne dialogische Verständigung einlösbar.*

An dieser Stelle erhebt sich neuerlich die Frage, was mit der Forderung nach dialogischer Einlösung des Anspruchs auf intersubjektive Gültigkeit für die Begründung der Ethik genauerhin

²¹⁰ K.-O. Apel 1976II, 348ff.

²¹¹ K.-O. Apel 1987f, 56.

gewonnen ist. Anders formuliert: *Welche Ethik läßt sich auf diesem Weg transzendentalreflexiv ausweisen?* Und: Inwiefern sind die unterschiedlichen Explikationen der diskursethischen Grundnorm - (K) und (U) - überhaupt in der Idee einer transzendentalen Inter-subjektivität verankert?

b. Konsensbildungspostulat und Universalisierungsgrundsatz - Eine Rückfrage an Habermas' Begründungsprogramm der Diskursethik

In der Explikation des Moralbegriffs der Diskursethik sind bereits deutliche Spannungen zwischen Apels Konsensustheorie der Wahrheit und dem diskursethischen Universalisierungsgrundsatz (U) sichtbar geworden. Dabei ergab sich folgende Problemkonstellation: Sofern sich die Diskursethik durch (U) definiert, ist sie auf den engen Bereich der Normenlegitimation festgelegt. Innerhalb des diskursethischen Universalisierungsprinzips kommt dem „Konsens“ der Betroffenen eindeutig die Funktion eines *Kriteriums* für normative Richtigkeit zu. Apel hat jedoch zumindest im Hinblick auf den theoretischen Diskurs der Konsensustheorie eine kriteriale Funktion ausdrücklich abgesprochen. Da die Konsensustheorie der Wahrheit, genauer: der intersubjektiven Gültigkeit, die entscheidende Brücke zum Aufweis der Intersubjektivität der Vernunft und damit zum Letztbegründungsargument bildet, muß nun die diskursethische Grundnorm, sofern sie letztbegründet sein soll, vom Geltungs-Apriori her bestimmt werden. Ein Übergang zur Ethik könnte nun mit folgender Überlegung vorbereitet werden: Da auch moralische Fragen den Menschen als Vernunftwesen betreffen, kann die *intersubjektive Gültigkeit* des Guten bzw. Richtigen analog zu Wahrheitsfragen nur in Prozessen konsensueller Verständigung *eingelöst* werden. Diese Argumentationsstrategie scheint auch der bislang ausführlichsten Explikation der diskursethischen Grundnorm zugrunde zu liegen:

Der Argumentierende hat schon in actu bezeugt und somit anerkannt, daß *Vernunft praktisch* ist, d.h. *verantwortlich für das menschliche Handeln*; d.h. daß die *ethischen Geltungsansprüche* der Vernunft, ebenso wie ihre *Wahrheitsansprüche*, durch Argumente eingelöst werden können und müssen; d.h. daß die idealen Regeln der Argumentation in einer prinzipiell unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft einander als *gleichberechtigt anerkennender Personen normative Bedingungen der Möglichkeit der Entscheidung von ethischen Geltungsan-*

*sprüchen durch Konsensbildung darstellen und daß daher über alle ethisch relevanten Fragen der Lebenspraxis in einem Diskurs, der unter den Argumentations-Regeln der Idealen Kommunikationsgemeinschaft steht, im Prinzip ein Konsens herbeigeführt werden kann und in der Praxis ein solcher Konsens angestrebt werden sollte.*²¹²

Wie bereits erwähnt, fehlen in dieser Fassung des Diskursprinzips, die oben als Konsensbildungspostulat (K) auch terminologisch von (U) abgegrenzt worden ist, einige Spezifika der Diskursethik, wie z.B. die Unterscheidung zwischen Fragen des guten Lebens und deontologischen Prinzipien, das Problem der Folgenverantwortung, der Hinweis auf die Zustimmung der Betroffenen usw. Apel bezieht hier den Geltungsbereich des Diskursprinzips ausdrücklich auf „alle [sic!] ethisch relevanten Fragen der Lebenspraxis“, wozu offensichtlich auch Probleme einer angemessenen Wertung individueller und kollektiver Lebensorientierungen gehören.

In der weiten Formel des Diskursprinzips zieht Apel im Grunde die Konsequenz aus der Letztbegründungsreflexion, die auf eine Selbsterhellung der Vernunftidentität des Menschen abzielt. Da der Mensch als Vernunftwesen auch in Fragen des guten Lebens unter dem Anspruch der idealen Kommunikationsgemeinschaft steht, ergibt sich für ihn/sie die Aufgabe, eine vernünftige und damit auch intersubjektiv gültige Form des Lebens im Diskurs mit sich selbst und anderen zu suchen. Daraus folgt keineswegs, daß alle Menschen *dieselbe Form* des guten Lebens wählen müßten. Der unhintergehbare Anspruch der Vernunft meldet sich vielmehr in der Frage, ob meine Lebensentscheidung auch von allen anderen Vernunftwesen als vernünftige Entscheidung akzeptiert werden könnte, d.h. auch sie zu dieser Entscheidung gelangen würden, wenn sie mit meinen Fähigkeiten in meiner geschichtlichen Situation handeln müßten. Nicht mehr, aber auch nicht weniger wäre gemäß der oben zitierten Fassung der diskursethischen Grundnorm auch für Gerechtigkeitsfragen zu fordern; dies bedeutet, daß der faktische Konsens der von einer Norm empirisch Betroffenen nochmals auf den Horizont der *unbegrenzten* Kommunikationsgemeinschaft hin relativiert werden muß.

Zugleich übernimmt Apel jedoch den diskursethischen Universalisierungsgrundsatz (U), wonach jede Norm der Bedingung genügen muß, „daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen

²¹² K.-O. Apel 1980a, 264f.

jedes einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können.“²¹³ Im Unterschied zum allgemeinen Konsensbildungspostulat umfaßt (U) ausschließlich Fragen der Normenlegitimation. Darüber hinaus sind in (U) und (K) unterschiedliche Begriffe von Universalität bestimmend. Während (K) die dialogische Suche nach dem Richtigen unter das Gericht der „Universalität“ der idealen Kommunikationsgemeinschaft stellt, ist in (U) unter dem Stichwort „allgemeine Befolgung“ ein Verallgemeinerungsprinzip wirksam, das auf den Kreis der von einer Norm Betroffenen bezogen ist.

Trotz der unübersehbaren Unterschiede zwischen (U) und (K) nimmt Apel den diskursethischen Universalisierungsgrundsatz (U) als „eine adäquate Explikation des formalen Kriteriums“ auf, „das wir auf der Ebene des handlungsentlasteten Diskurses als Grundnorm einer idealen Kommunikationsgemeinschaft immer schon anerkannt haben müssen“²¹⁴. Allerdings findet sich in Apels Schriften an keiner Stelle eine explizite Verankerung von (U) in der Letztbegründungsreflexion. Der Verzicht auf eine ausdrückliche Begründung von (U) kann nur zwei Gründe haben: Entweder ist (U) in der Argumentationssituation so evident verankert, daß sich eine eigene Begründung für (U) erübrigt - dies wäre angesichts der sachlichen Unterschiede zwischen (U) und (K) eine fatale Fehlannahme. Oder Apel übernimmt Habermas' Begründungsversuch für (U). Damit wäre die präzise Herleitung von (U) aus der Argumentationssituation paradoxerweise bei Habermas nachzulesen, der die Apelsche Letztbegründung der Diskursethik dezidiert ablehnt. Vor diesem Hintergrund ist daher eine Rückfrage an Habermas' Begründungsprogramm angezeigt.

Habermas entwickelt eine fragmentarische Begründung des diskursethischen Universalisierungsgrundsatzes²¹⁵ im Rahmen eines fiktiven Gesprächs mit dem Moralskeptiker.²¹⁶ Dabei greift Habermas zunächst auf phänomenologische Analysen zurück, in denen dem hartgesottenen Skeptiker die Augen für moralische Phänomene geöffnet werden sollen; so reagiert, wie Habermas ausführt, auch ein Skeptiker auf eine Beleidigung in der Regel gekränkt und fordert eine Entschuldigung. In der Empörung über die Verletzung der Integrität

²¹³ K.-O. Apel 1988a, 122.

²¹⁴ Ebd.

²¹⁵ Vgl. J. Habermas 1984c, 53-124.

²¹⁶ Zur Übersicht über die insgesamt sieben Argumentationsschritte vgl. ebd., 86f.

seiner Person appelliert der Skeptiker daher an eine allgemeine Erwartungshaltung, die offensichtlich *argumentativ* eingefordert werden kann. Damit kommt in der *Verteidigung* des Rechts auf die Achtung der eigenen Personwürde ein *kognitiver* Gehalt der Moral zum Vorschein, der in der skeptischen Identifikation von Moral und irrationalen Gefühl illegitimerweise negiert wird. Im Ausgang von der lebensweltlichen Erfahrung, daß nicht nur Verstöße gegen Normen, sondern auch ein Dissens über die Sinnhaftigkeit faktisch geltender Normen *argumentativ* ausgetragen werden kann, führt Habermas schließlich (U) als Argumentationsregel für praktische Diskurse ein, in denen jeweils ein gestörter gesellschaftlicher Konsens so weit als möglich wiederhergestellt werden soll.

Die Notwendigkeit einer *Begründung* von (U) ergibt sich aus zwei gewichtigen Einwänden des Skeptikers: Der erste Einwand stellt vor allem die Lösungskapazität von (U) in Frage. In moralischen Grundsatzfragen ist - so der Skeptiker - auch mit gutem Willen durch praktische Diskurse kein Konsens zu erreichen. Der Pluralismus letzter Wertorientierungen läßt sich also durch argumentative Verständigung nicht rückgängig machen. Habermas hält dem entgegen, daß in (U) die Idee eines „allgemeinen Interesses“ leitend ist, das den Diskurspartnern eine reflexive Distanz gegenüber den eigenen Weltbildern abnötigt und damit eine Sphäre von Kompromissen inmitten unvermittelbarer Dissenswelten eröffnet. Der zweite Einwand des Skeptikers stellt, wie Habermas weiter ausführt, die universale Gültigkeit des Universalisierbarkeitsprinzips (U) in Frage; (U) kommt demnach allenfalls für westliche Gesellschaften eine gewisse Plausibilität zu. Damit hebt der Skeptiker die Diskussion auf das Problemniveau der transzendentalpragmatischen Begründungsreflexion. An dieser Stelle würdigt daher Habermas ausdrücklich Apels „Verdienst“, „die inzwischen verschüttete Dimension der nicht-deduktiven Begründung ethischer Grundnormen freigelegt zu haben.“²¹⁷ Doch Apels Hoffnung, daß sich aus den pragmatischen Voraussetzungen argumentativer Rede auch der Gehalt des Universalisierungsgrundsatzes ableiten läßt, muß nach Habermas unerfüllt bleiben, und zwar aus folgenden Gründen.

Die transzendentalpragmatische Strategie, aus normativen Gehalten *diskursiver* Vernunft zugleich *ethische* Prinzipien zu begründen, überspringt - so Habermas - den Graben zwischen Argumentations- und Handlungssituation. Daher kann z.B. das *politische* Prinzip der Meinungsfreiheit nicht durch das Diskursprinzip der Offenheit für je

neue Argumente begründet werden. Denn es versteht sich „keineswegs von selbst, daß Regeln, die innerhalb von Diskursen unausweichlich sind, auch für die Regulierung des Handelns außerhalb von Argumentationen Geltung beanspruchen können.“ Die „*handlungsregulierende Kraft*“ der Diskursnormen bedarf vielmehr „einer besonderen Begründung“²¹⁸. Allerdings ist Apel der Unterschied zwischen Diskurs- und Handlungssituation keineswegs unbekannt. Die kurzschlüssige Identifikation von Diskurs- und Handlungsnormen schließt Apel auf moraltheoretischer Ebene durch die Zweistufigkeit des Diskursprinzips und vor allem durch Teil B der Diskursethik aus. Da jedoch der Mensch sowohl in der Argumentations- als auch in der Handlungssituation unter dem Anspruch der Vernunft steht, sind für Apel die Grenzen zwischen Diskurs- und Handlungsnormen tatsächlich fließend.

So illustriert Apel die lebensweltliche Relevanz der Normen der idealen Kommunikationsgemeinschaft einmal am Beispiel eines römischen Sklavenhalters, der sich aus Langeweile mit seinem Hausklaven eine Diskussion über eine gerechte Gesellschaftsordnung beginnt. Der Sklavenhalter erklärt sich bereit, *für die Dauer des Gesprächs* die Diskursnormen zu beachten; zugleich läßt er jedoch „durchblicken, daß für ihn (natürlich) keinerlei moralische - geschweige denn rechtliche - Konsequenzen hinsichtlich seines Verhältnisses zu dem Sklaven aus der Diskussion folgen werden.“²¹⁹ Indem mögliche Ergebnisse des praktischen Diskurses *von vornherein* für bedeutungslos erklärt werden, transformiert der Sklavenhalter, wie Apel kritisch einwendet, das Gespräch von Anfang an in ein Spiel, d.h. er läßt sich auf den argumentativen Diskurs überhaupt nicht ein. Apel scheint jedoch daraus den Schluß zu ziehen, daß der Sklavenhalter, *wenn* er in einen argumentativen Diskurs eintritt, nicht umhin kann, seinen Hausklaven in Freiheit zu setzen. Mit dem Beispiel des Sklavenhalters soll offenbar gezeigt werden, daß Argumentationsnormen und Handlungssituationen nicht in rigider Weise getrennt werden können. Mehr noch: Von den Diskursnormen geht - so Apel - untergründig ein permanenter Einfluß auf die soziale Welt aus, so daß sich langfristig kein Sozialsystem dem Druck einer Legitimation durch konsensuelle Verständigung entziehen kann. Daher liegt in den Argumentationsnormen „auch realpolitisch gesehen so etwas wie eine weltgeschichtlich auf lange Sicht effektive

²¹⁸ Ebd., 96.

²¹⁹ K.-O. Apel 1979c, 37; vgl. auch ders. 1980c, 265f.

Dynamitladung.“²²⁰ Über das Ergebnis der „Explosion“ diskursiver Vernunft läßt Apel keinen Zweifel: Die Diskursnormen finden allein in demokratischen Rechtsstaaten ihre adäquate Institutionalisierung.²²¹

Damit zieht nun aber Apel auf Umwegen genau jene Differenz von Argumentations- und Handlungssituation wieder ein, die Habermas gegen eine transzendentalpragmatische Ethikbegründung geltend macht. Darin dürfte tatsächlich ein Schwachpunkt der Apelschen Diskursethik liegen, der allerdings aus einem Selbstmißverständnis folgt. Denn die Konsensustheorie müßte Apel im Grunde vor konkretistischen Kurzschlüssen aus (K) bewahren. Im Hinblick auf das Beispiel des römischen Sklavenhalters bedeutet dies: Es kann *a priori nicht ausgeschlossen* werden, daß der Sklave im Gespräch zur Einsicht gelangt, daß seine gegenwärtige Lage eine gerechte Strafe z.B. für einen mißlungenen Eroberungsversuch seines Volkes ist; darüber hinaus ist durch die Diskursnormen auch die fallible Diskussion um eine gerechte Gesellschaftsordnung nicht vorweg entschieden. Wer für einen hierarchisch gegliederten Staat argumentiert, verstrickt sich noch nicht in einen performativen Selbstwiderspruch. Daher ist Habermas zu konzedieren, daß klassische demokratische Grundfreiheiten nicht schon durch den reflexiven Aufweis der entsprechenden Diskursnormen begründet sind. Dennoch ist umgekehrt gegenüber Habermas' allzu rigider Trennung zwischen Diskurs- und Handlungsnormen darauf hinzuweisen, daß der normative Gehalt diskursiver Vernunft durchaus einen moralischen Mindeststandard auch auf der Ebene der Handlungsregulierung vorgibt, nämlich die Achtung aller Menschen als gleichberechtigte Vernunftwesen. Dies hat zur Folge, daß z.B. eine hierarchische Gesellschaftsordnung²²² mit einer diskursethisch orientierten Vernunft kompatibel wäre, *wenn* sie von *allen* Mitgliedern der Gesellschaft *als vernünftige* Ordnung akzeptiert werden könnte, so daß die Vernunftautonomie des einzelnen gewahrt bleibt. Nur jene Systeme, die bestimmten Menschen den Status als gleichberechtigte Diskurspartner prinzipiell

²²⁰ K.-O. Apel 1979c, 37f.

²²¹ Vgl. K.-O. Apel 1976aI, 217, wo Apels „die parlamentarische Demokratie“ als „institutionelle Inkorporation des Geistes der Philosophie“ bezeichnet.

²²² Das klassische Beispiel dafür bietet die Platonische Staatstheorie, die an die Vernunft aller Bürger appelliert, sich gemäß den jeweiligen Fähigkeiten in das Ganze der Polis einzuordnen. Daher ist von *allen* Bürgern praktische Vernunft („sophrosyne“) gefordert, auch wenn nur ein Stand die Regierung innehat.

absprechen, unterbieten das ethische Niveau diskursiver Vernunft.²²³ Die Insistenz auf der *faktischen* Zustimmung der Betroffenen darf jedoch nicht als *Kriterium* für die Richtigkeit des Lösungsvorschlags gewertet werden. Vielmehr bleibt gültig: Nur vor dem Forum der idealen Kommunikationsgemeinschaft könnte definitiv entschieden werden, welche politische Ordnung für eine bestimmte Gesellschaft in einer bestimmten Zeit tatsächlich die vernünftigste ist. Da jedoch jedem ernsthaften Vorschlag für eine gerechte Ordnung der Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit inhärent und die Einlösung dieses Anspruchs an die Praxis konsensueller Verständigung gebunden ist, darf in der Suche nach einem vernünftigen politischen System die Vernunftautonomie der Betroffenen nicht verletzt werden. Die *Anerkennung aller Betroffenen* als gleichberechtigte Diskurspartner ist daher der *diskursethische Mindeststandard* für politische Ordnungen. Die Pflicht zur Achtung der Vernunftidentität des/der Anderen bildet damit jene schmale Brücke, die Argumentations- und Handlungssituation über ihrer qualitativen Differenzen hinweg miteinander verbindet.

In der näheren Begründung von (U) folgt nun Habermas zunächst der transzendentalpragmatischen Reflexion auf normativ relevante Präsuppositionen der Argumentationssituation; da jedoch auf diesem Wege bloß Argumentationsnormen begründbar sind, denen nicht unmittelbar auch eine handlungsregulierende Kraft zukommt, schränkt Habermas das Begründungsprogramm der Diskursethik auf eine Rechtfertigung der *Argumentationsregel* für praktische Diskurse ein. Habermas geht es daher „bloß“ um den Nachweis, „wie das als Argumentationsregel fungierende Verallgemeinerungsprinzip (U) von Voraussetzungen der Argumentation überhaupt impliziert wird“²²⁴.

In der Durchführung des Begründungsprogramms systematisiert Habermas zunächst mit Alexy²²⁵ die relevanten Diskursregeln, die auf drei Ebenen²²⁶ verteilt werden. In einem zweiten Schritt wird die

²²³ Dies wäre z.B. in der Aristotelischen Polis gegeben, wo einer Gruppe von Menschen die Vernunft abgesprochen wird, so daß sie als „lebendige Werkzeuge“ von einer gleichberechtigten Verständigung a priori ausgeschlossen sind.

²²⁴ J. Habermas 1984c, 97.

²²⁵ Ebd.; vgl. auch R. Alexy 1978.

²²⁶ Habermas unterscheidet Argumentationsvoraussetzungen auf der logischen Ebene der Produkte, der dialektischen Ebene der Prozeduren und der rhetorischen Ebene der Prozesse, vgl. J. Habermas 1984c, 97ff.

reflexive Begründungsstrategie, d.h. der Nachweis eines performativen Selbstwiderspruchs, an einigen Diskursnormen exemplarisch vorgeführt. So kann z.B. das Prinzip der Wahrhaftigkeit nach Habermas folgendermaßen begründet werden: „Ich habe H schließlich durch eine Lüge überzeugt, daß p“²²⁷. Für die Norm der Gewaltfreiheit schlägt Habermas folgende Begründungsformel vor: „Nachdem wir A,B,C... von der Diskussion ausgeschlossen (bzw. zum Schweigen gebracht, bzw. ihnen unsere Interpretation aufgedrängt) hatten, konnten wir uns endlich davon überzeugen, daß N zu Recht besteht.“²²⁸

Doch zur vollständigen Begründung von (U) muß nach Habermas noch ein *zweites Element* hinzutreten, nämlich ein Vorverständnis von Normenlegitimation. Die Begründung von (U) hat daher folgende Struktur:

Wenn jeder, der in Argumentationen eintritt, u.a. Voraussetzungen machen muß, deren Gehalt sich in der Form der Diskursregeln... darstellen läßt; und wenn wir ferner wissen [!], was es heißt, hypothetisch zu erörtern, ob Handlungsnormen in Kraft gesetzt werden sollen; dann läßt sich jeder, der den ernsthaften Versuch unternimmt, normative Geltungsansprüche *diskursiv* einzulösen, intuitiv auf Verfahrensbedingungen ein, die implizit einer Anerkennung von >U< gleichkommen.“²²⁹

Transzendentalpragmatisch begründen lassen sich - so Habermas²³⁰ - allein die Diskursregeln; die zweite Prämisse²³¹ von (U), nämlich das Vorverständnis von Normenlegitimation, geht hingegen als *semantische* Voraussetzung in das Begründungsverfahren ein und gefährdet daher nicht die universale Gültigkeit von (U), die damit im wesentlichen in den reflexiv begründeten Diskursnormen verankert ist. Ob jedoch die zweite Prämisse tatsächlich begründungstheoretisch so harmlos ist, wie Habermas versichert, dürfte mehr als zweifelhaft sein. So wirft Wellmer mit einigem Recht Habermas vor, „an entscheidender Stelle eine zusätzliche ‘semantische’ Prämisse“ in das Begründungsprogramm einzufügen, „durch welche der zentrale Gehalt des Universalisierungsgrundsatzes gleichsam auf einem ver-

²²⁷ Ebd., 100.

²²⁸ Ebd., 101.

²²⁹ Ebd., 103.

²³⁰ Vgl. ebd., 96.

²³¹ Der Begriff der „Prämisse“, den Habermas selbst in diesem Kontext verwendet - vgl. J. Habermas 1991b, 133 - ist hier nicht im Sinne der deduktiven Logik gemeint.

botenen Seitenweg eingeführt wird.“²³² Wellmers Einwand scheint durch Habermas' „Erläuterungen zur Diskursethik“ noch bestätigt zu werden, wo die zweite Prämisse von (U) zunächst äußerst vorsichtig als das, „was wir intuitiv in Anschlag bringen, wenn wir eine moralische Handlung oder eine zugrundeliegende Norm begründen wollen“²³³ umschrieben wird. Ein Vorverständnis von *argumentativer* Normenbegründung, in dem noch *keine* moralisch gehaltvollen Kriterien eingelagert sind, könnte wohl noch von den Diskursnormen selbst abgedeckt werden, womit sich die Einführung einer zweiten Prämisse für die Begründung von (U) erübrigen würde. Doch der entscheidende Gehalt des Vorverständnisses von Normenlegitimation wird von Habermas gleichsam unter dem Deckmantel der Semantik nachgereicht, nämlich in der Behauptung, daß wir mit „der Sollqualität gerechtfertigter Normen... den Sinn“ verbinden, „daß diese Probleme des Zusammenlebens im allgemeinen Interesse regeln und somit 'gleichermaßen gut' sind für alle Betroffenen.“²³⁴ Die Präzisierung der zweiten Prämisse durch das Kriterium eines „allgemeinen Interesses“ erfolgt allerdings nicht zufällig. Denn der sparsame Grundsatz (D), der die Grundvorstellung der Diskursethik ausdrückt, daß nämlich „nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten)“²³⁵, läßt noch völlig offen, *nach welchen Kriterien die Diskursteilnehmer eine Norm argumentativ bewerten sollen*. Zumindest ist in (D) nicht ausgeschlossen, daß Normen güterethisch diskutiert werden, was Habermas durch die Unterscheidung von „Ethik“ und „Moral“ gerade vermeiden möchte. Daher wird mit dem Kriterium „was für alle gleichermaßen gut ist“ das Diskursprinzip für die Dis-

²³² A. Wellmer 1986, 102.

²³³ J. Habermas 1991b, 133.

²³⁴ Ebd., 134. Mit dieser Formulierung bringt Habermas letztlich doch wieder den „starken Begriff von Normenlegitimation“ der ersten Auflage von „Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln“ ins Spiel, der, wie Habermas fälschlicherweise versichert, in der zweiten Auflage korrigiert worden sei (ebd., Anm. 17). Zum Vergleich: Die Formulierung der 1. Auflage (S. 103) - „und wenn wir ferner mit gerechtfertigten Normen den Sinn verbinden, daß diese gesellschaftliche Materien im gemeinsamen Interesse der möglicherweise Betroffenen regeln“ - wird in der 2. Auflage (S. 103) durch folgende Formel ersetzt: „und wenn wir ferner wissen, was es heißt, hypothetisch zu erörtern, ob Handlungsnormen in Kraft gesetzt werden sollen“. In J. Habermas 1991b, 133f. kehren daher *beide* (!) Formulierungen wieder.

²³⁵ J. Habermas 1984c, 103.

kursteilnehmer überhaupt erst praktikabel. Die Idee eines allgemeinen Interesses als Kriterium für die Legitimation moralischer und rechtlicher Normen bildet somit in Verbindung mit der Idee der argumentativen Einlösung von Geltungsansprüchen die moraltheoretische Substanz der Habermas'schen Version der Diskursethik.²³⁶

Da Habermas die Idee eines allgemeinen Interesses als vermeintlich semantischen Gehalt des Vorverständnisses von Normenlegitimation unbegründet läßt, bleibt die Begründung von (U) unvollständig. Darüber hinaus enthält Habermas' bescheiden angelegtes Begründungsprogramm, das bloß auf die Rechtfertigung von (U) als Argumentationsregel für praktische Diskurse abzielt, eine sachlich äußerst problematische Einschränkung, worauf, wie in vielen Fragen zur Diskursethik, bereits Wellmer in aller Deutlichkeit hingewiesen hat. Die Diskursnormen sind zwar – so Wellmer – für die aktuelle Argumentationspraxis unhintergebar, sie stellen jedoch „keine Normen für die Aufnahme oder den Abbruch von Argumentationen“ zur Verfügung. Wenn nun aber die Diskursnormen offen lassen, „ob ich mich auf Argumentationen einlasse oder nicht, ob ich Dialoge abbreche oder nicht, dann ist es *prima facie* unplausibel, sie überhaupt als moralisch gehaltvoll zu verstehen.“²³⁷

In der Antwort an Wellmer schiebt Habermas die Frage nach der Begründung für den Eintritt in eine argumentative Verständigung auf die psychologische Ebene der *Motive* ab. Ein hinreichend affektives Reservoir an Motivationen für diskursive Konfliktaustragung können nur durch humane Sozialisationsformen bereit gestellt werden. Die Frage, *ob* wir überhaupt in Argumentationen eintreten *sollen*, liegt damit für Habermas außerhalb der Reichweite rationaler Ethikbegründung. Das Diskursprinzip kann „weder zum Eintritt in moralische Argumentationen verpflichten, noch zur Befolgung moralischer Einsichten motivieren.“²³⁸ Die Diskursethik versucht bloß zu zeigen, daß moralische Fragen *rational* entschieden werden können.²³⁹ Habermas' Begründungsprogramm verzichtet daher

²³⁶ Daß sich die Idee eines allgemeinen Interesses, in der Rousseaus „*volonté general*“ nachwirkt, nicht bloß auf dem Weg der Semantik in die Moraltheorie einführen läßt, dürfte Habermas selbst ahnen, wenn er etwa festhält, daß „jede Epoche auf die moralisch-praktischen Grundvorstellungen ihr eigenes Licht“ wirft; ebd., 96.

²³⁷ A. Wellmer 1986, 105.

²³⁸ J. Habermas 1991b, 135.

²³⁹ Vgl. ebd., 133.

ausdrücklich auf eine Begründung der Pflicht zu argumentativer Konfliktaustragung.

c. Die notwendige Differenzierung zwischen transzendentaler
Intersubjektivität und ethischem Geltungsanspruch

Da die Begründung von (U) auf zwei Prämissen aufruht - einerseits auf den reflexiv aufweisbaren Argumentationsnormen, andererseits auf einem Vorverständnis von Normenlegitimation -, kann nun die Differenz zwischen (K) und (U) näher bestimmt werden. In (U) werden die in (K) enthaltenen Diskursnormen der Gleichberechtigung, Gewaltfreiheit und dialogischen Offenheit offensichtlich mit einem zusätzlichen normativen Gehalt angereichert, nämlich der Idee eines gemeinsamen Interesses, ohne den sich praktische Diskurse in eine *philosophische* Diskussion auflösen würden, in denen nicht Interessenskonflikte, sondern unterschiedliche Moraltheorien verhandelt werden. Daher ist die Einführung der Sollgeltung „was für alle gleichermaßen gut ist“ aus sachlichen durchaus berechtigt und auch nötig. An Habermas' Begründung von (U) wird damit unübersehbar deutlich, daß der Geltungsanspruch auf moralische Richtigkeit keineswegs in den Präsuppositionen argumentativer Rede aufgeht. Praktische Diskurse benötigen vielmehr ein Vorverständnis von Normenlegitimation, letztlich ein Vorverständnis von Gerechtigkeit. Damit ergibt sich jedoch für die Architektonik der Apelschen Ethikbegründung eine folgenreiche Konsequenz: *Neben der Differenzierung zwischen Wahrheitsanspruch und dem Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit ist nun auch zwischen der Idee einer transzendentalen Intersubjektivität und dem Geltungsanspruch auf moralische Richtigkeit streng zu unterscheiden.* So wie in theoretischen Diskursen die Argumentationsnormen nur in einer Einheit mit der Idee der Sachwahrheit zur Wirkung kommen, so ist die normative Substanz der Diskursnormen auch in praktischen Diskursen auf spezifisch moralische Intuitionen des Guten bzw. Gerechten angewiesen.

Daraus ergeben sich zwei wichtige Konsequenzen für die Apelsche Diskursethik. Erstens ist die „kriteriologische Relevanz“ der Konsensustheorie, die innerhalb der Diskursethik *de facto* in (K) aufgehoben ist, sowohl für den theoretischen als auch den praktischen Diskurs in Anschlag zu bringen. Im theoretischen Diskurs kommt der Konsensustheorie die Funktion zu, die Suche nach Sachwahrheit trotz der Uneinigkeit über *Wahrheitskriterien*

nicht abreißen zu lassen; die Konsensutheorie der Wahrheit enthält daher die Pflicht, „die faktisch verfügbaren Kriterien für sachliche Wahrheit durch Interpretation und Argumentation komparativ und synthetisch aufeinander zu beziehen“²⁴⁰. Daher kann auch die kriteriologische Funktion einer Konsensustheorie moralischer Richtigkeit nur in der Forderung bestehen, die divergenten Vorverständnisse des Guten und Gerechten, die moderne Gesellschaften extremen Zerreißproben aussetzen, so weit als möglich argumentativ zu vermitteln.

Die sachlich notwendige Vorordnung von (K) gegenüber der Pluralität von Wahrheitsansprüchen und ethischen Geltungsansprüchen erfordert zweitens, daß neben der Prüfung unterschiedlicher Wahrheitstheorien bzw. -kriterien (Evidenz-, Redundanz-, Kohärenz... -theorie der Wahrheit) auch divergente Moraltheorien, d.h. unterschiedliche Grundauffassungen des Guten und Gerechten einer umfassenden Prüfung unterzogen werden müssen. So wie die Konsensustheorie der Wahrheit im Rahmen einer ausführlichen Aus

einandersetzung mit den wichtigsten Wahrheitstheorien (Evidenz-, Redundanz-, Kohärenz... -theorie der Wahrheit) situiert wird, so müßte auch eine Konsensustheorie moralischer Richtigkeit im Rahmen einer umfassenden Diskussion unterschiedlicher Moralbegriffe eingebettet werden. Dazu finden sich bei Apel zwar de facto einige Theorieelemente, wie z.B. die Rezeption der Kohlbergschen Stufentheorie des moralischen Bewußtseins, die Unterscheidung zwischen Formen des guten Lebens und Gerechtigkeitsfragen, die kritische Integration utilitaristischer Anliegen oder die Unterscheidung zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik, die Teil B der Diskursethik zugrundeliegt; ihr begründungstheoretischer Status, d.h. ihr Bezug zur Letztbegründungsreflexion, ist jedoch bisher weitgehend offengeblieben. Daher müssen die einzelnen Elemente der Apelschen Diskursethik in einem neuen architektonischen Rahmen situiert werden, in dem zwischen den Geltungsansprüchen auf Wahrheit, intersubjektive Gültigkeit und moralische Richtigkeit streng unterschieden wird. Zur Verdeutlichung der hier anvisierten Rekonstruktion der Diskursethik mag folgendes Schema dienen:

²⁴⁰ K.-O. Apel 1987a, 144.

Idee intersubjektiver Gültigkeit
Konsensbildungspostulat (K)

	Wahrheit	das Gute/das Gerechte
Grund-	Korrespondenz	gelingendes Leben/ <i>suum cuique</i>
Intuition:	mit der „Sache“	
Explikation:	Wahrheitstheorien	Moraltheorien
	Konsensustheorie	
	der Wahrheit	moralischer Richtigkeit

Das Defizit der Apelschen Ethikbegründung liegt in der mangelnden Reflexion auf die Strukturanalogie zwischen theoretischem und praktischem Konsensprinzip, da Apel die Ethikbegründung gleichsam mit einem Schlag aus dem Wahrheitsanspruch (qua intersubjektiver Gültigkeit) begründen möchte und die Idee des Guten bzw. Gerechten dabei stillschweigend durch die Rezeption von (U) einführt. Da jedoch in (U) über die „semantische Prämisse“ bloß eine mögliche Explikation der Intuition der *Gerechtigkeit* in die transzendentalpragmatische Version der Diskursethik einfließt, kommt es nicht nur zu einer Inkonsistenz mit (K), sondern auch zur viel-diskutierten Verengung des diskurstheoretischen Moralbegriffs auf Fragen der Normenlegitimation.²⁴¹ Daher muß die Differenzierung zwischen grundlegender *Wahrheitsintuition*, philosophischen Wahrheitstheorien und Konsensprinzip auch im Feld der praktischen Philosophie konsequent durchgehalten werden. Dies bedeutet, daß eine Konsensustheorie moralischer Richtigkeit grundlegende moralische Intuitionen in falliblen Theorien des Guten bzw. Gerechten zu explizieren hat, eine Aufgabe, die nicht mehr mit dem Instrument des performativen Selbstwiderspruchs erfüllt werden kann.

²⁴¹ Vgl. dazu auch V. Hösle 1990, 241; Hösle wirft Apel vor, Pflichten gegen sich selbst nur anzuerkennen, wenn sie auf Pflichten gegenüber anderen zurückführbar sind; Ch. Kissling 1992, 317f. hingegen verweist auf K.-O. Apel 1976c, 105, wo Apel den kommunikativen Sinn des Moralischen auch auf „Ansprüche eines Menschen an sich selbst“ ausweitet; doch bleibt diese Bemerkung – so Kissling – ohne systematischen Stellenwert. An Kisslings Kritik wird indirekt deutlich, wie Apel den eigenen Grundansatz einer Konsensustheorie normativer Richtigkeit selbst immer wieder verdunkelt; denn Apels Letztbegründungsreflexion zielt gerade auf eine Selbsterhellung der Vernunftidentität des Menschen. Daher ist die Rede von Ansprüchen des Menschen an sich selbst keineswegs zufällig, sondern vom systematischen Ansatz der Transzendentalpragmatik her geradezu gefordert.

Auf der Basis der vorgeschlagenen Klärung einer Konsensustheorie moralischer Richtigkeit kann daher der jeweilige begründungstheoretische Status der verschiedenen Theorieelemente der Diskursethik genauer bestimmt werden.

Das klassische Instrument der Transzendentalpragmatik, die strikte Reflexion auf die Präsuppositionen argumentativer Rede, kommt ausschließlich für die Begründung des allgemeinen Konsensbildungspostulats zur Anwendung. Allerdings verpflichtet (K) „bloß“ dazu, in *allen* moralischen Fragen eine vernünftige, d.h. die potentiellen Einwände der idealen Kommunikationsgemeinschaft so weit als möglich berücksichtigende Lösung zu suchen, wobei die *Einlösung* des Anspruchs auf intersubjektive Gültigkeit des Guten bzw. Gerechten wie bei Wahrheitsfragen nach Möglichkeit in realen praktischen Diskursen zu erfolgen hat.

Die allgemeine Formel von (K) entbehrt jedoch noch einer Grundvorstellung von Moralität. Damit scheinen nun jene Kritiker recht zu behalten, die der Diskursethik seit jeher den Status einer Moralthorie absprechen. Im Ausgang von der hier skizzierten Rekonstruktion einer Konsensustheorie moralischer Richtigkeit kann nun das partielle Recht dieses Einwands genauer bestimmt werden: Da (K) tatsächlich noch der Klärung verschiedener Moralbegriffe vorgelagert ist, hat die Diskursethik einen präethischen Status - wenn man unter „ethisch“ eine bestimmte Explikation des Sinns von Moralität versteht, aus dem moralische Prinzipien abgeleitet werden können. Dennoch darf die Reichweite von (K) nicht einfach auf den engen Bereich einer Spezialethik für (philosophische) Diskurse eingengt werden, und zwar aus zwei Gründen. Erstens expliziert (K) nicht nur den Horizont und die Regeln für eine kontingente Diskurspraxis, sondern des Vernunftgebrauchs im allgemeinen. Daher steht - so Apel - jeder Mensch zu jeder Zeit, d.h. in jeder bewußt vollzogenen Praxis vor dem Anspruch der idealen Kommunikationsgemeinschaft. Zweitens ist, wie Apel und Habermas zu Recht betonen, nicht jede Moralthorie mit (K) kompatibel. Insbesondere utilitaristische oder fundamentalistische Positionen, die die Autonomie des einzelnen als Vernunftwesen zugunsten einer allgemeinen Nutzen- bzw. Glücksmaximierung überspringen, kommen unweigerlich mit dem Konsensbildungspostulat (K) in Konflikt.²⁴² Wenn die

²⁴² Analog dazu übt auch die Konsensustheorie der Wahrheit eine kritisch-selektive Funktion gegenüber verschiedenen Wahrheitstheorien aus; denn der konsensstheoretische Wahrheitsbegriff schließt z.B. eine *bloße* Evidenztheorie,

hier vorgeschlagene Argumentation stichhältig ist, muß der moraltheoretische Status von (K) präzise *zwischen* der Alternative von prätethischer Rationalitätsbedingung und philosophischer Explikation spezifisch moralischer Intuitionen bestimmt werden. (K) liegt damit einerseits der Explikation eines Moralbegriffs noch voraus, andererseits sind in (K) jedoch normative Elemente eingelagert, die bestimmte moraltheoretische Positionen von vornherein disqualifizieren.

Um (K) zu einem Moralprinzip im strikten Sinn weiterzuentwickeln, muß sich die Diskursethik über die Reflexion auf die Präsuppositionen argumentativer Rede hinaus auch an der Debatte um eine adäquate Auslegung des Guten und Gerechten beteiligen – was de facto ohnehin geschieht, wie an Habermas' Begründung von (U) bzw. an der jüngeren Unterscheidung zwischen „Ethik“ und „Moral“ deutlich wird. Insofern in (U) die Diskursnormen von (K) mit einer bestimmten Deutung des Gerechten, nämlich der Idee eines allgemeinen Interesses, verbunden werden, ist Habermas' Begründungsprogramm zugleich ein instruktives Beispiel dafür, wie das reine Diskursprinzip (K) *in Verbindung* mit gehaltvollen Moral- bzw. Gerechtigkeitsbegriffen zu einer philosophischen Ethik weiterentwickelt werden kann. Begründungstheoretisch muß (U) damit allerdings auf den Status *eines* diskurstheoretischen *Beitrags* zu einer Theorie der Gerechtigkeit zurückgestuft werden. Im Ausgang von (K) wären somit auch diskurstheoretische Konzepte für eine Ethik der individuellen Lebensgestaltung, für eine Naturethik u.a. denkbar. Explikationen ethischer Grundintuitionen kommen jedoch ohne hermeneutisch-phänomenologische Analysen lebensweltlicher Praxis nicht aus. An *dieser* Stelle ist somit die Methodik einer hermeneutischen Ethikbegründung, die Apel²⁴³ etwas voreilig verabschiedet, ausdrücklich zu rehabilitieren.

Die hermeneutische Explikation unterschiedlicher Moralverständnisse setzt allerdings ein Vorverständnis des Guten bzw. Gerechten voraus, wodurch moralische „Phänomene“ als solche überhaupt erst identifizierbar werden. Daraus ergibt sich ein weiteres Problem für eine Letztbegründung der Ethik, auf das vor allem O. Höffe hingewiesen hat. Das Modell diskursiver Verständigung gewinnt – so Höffe – erst ethische Bedeutsamkeit, wenn „zusätzlich eine Identifikationsleistung“ gelingt, die den idealen Diskurs „als

eine objektiv-idealistische Theorie der Wahrheit u.a. aus, vgl. dazu N. Yamawaki 1983, 131.

²⁴³ Vgl. dazu oben Kap. 6.3.

einen ausgezeichneten Fall von Moral“ qualifiziert. Dazu muß man allerdings bereits wissen, „was Moral denn bedeutet.“²⁴⁴ Apel scheint die Problematik des Vorverständnisses von Moral in der Frage „Warum soll ich moralisch sein, und was besagt dies?“²⁴⁵ prinzipiell im Blick zu haben. Allerdings wird in den bisherigen Beiträgen zur Diskursethik nicht deutlich, wie die Frage nach dem Sinn von Moralität innerhalb der Letztbegründungsreflexion verhandelt werden soll. Es scheint, daß Apel alles Gewicht auf den Aufweis der intersubjektiven Gültigkeit von Moralität legt, wobei der Sinn von Moralität in der Gestalt des Kantschen Moralbegriffs (universale Reziprozität und Autonomieprinzip) jeweils als unproblematische Voraussetzung in die Beweisführung eingeht. Damit überspringt Apel jedoch das von Höffe aufgezeigte Problem der Identifikation argumentativer Verständigung „als“ eines ausgezeichneten Falls von Moralität.²⁴⁶ Dennoch fällt die transzendentalpragmatische Ethikbegründung nicht wieder auf das Niveau eines „Polytheismus“ unterschiedlicher Moralverständnisse zurück. An dieser Stelle bewährt sich erneut der normativ gehaltvolle Formalismus von (K). Denn auch der Streit darüber, ob „argumentative Verständigung“ oder eine andere Praxis als „ausgezeichneter Fall von Moralität“ qualifiziert werden soll, untersteht noch den Diskursnormen. Da (K) auch die Debatte um einen adäquaten Moralbegriff normiert, können eben Moraltheorien, die die Vernunftautonomie des einzelnen zugunsten eines übergeordneten Zwecks ausschalten, im Vorfeld überführt werden.

²⁴⁴ O. Höffe 1990, 343; ähnlich H.-M. Baumgartner 1990, 148: „Wie der theoretische Diskurs ohne vorhergehende Einsicht des vernünftigen Subjekts nicht gedacht werden kann, so auch der praktische Diskurs nicht ohne vorhergehende Idee, daß gelingende Verständigung und Kommunikation gut sei. Diese Idee muß schon verstanden haben, wer sich auf die Ethik des Diskurses überhaupt einläßt.“

²⁴⁵ K.-O. Apel 1988a, 449 (Hvh. von H.Sch.).

²⁴⁶ Zum selben Ergebnis gelangt A. Lob-Hüdepohl 1993, 221-233 im Anschluß an Wellmers Kritik am präethischen Status der Argumentationsnormen. Lob-Hüdepohl unterscheidet zwischen der Metanorm der Argumentation, die von der Letztbegründungsreflexion abgedeckt ist, und dem *moralischen* Verallgemeinerungsprinzip, das unbegründet bleibt. „Eine Letztbegründung der *ethischen* Grundnorm müßte genau dieses Moment als im starken Sinne unhintergebar ausweisen und nicht schon bei der Unhintergebarkeit der Diskursprozedur stehen bleiben. Insofern leistet das Letztbegründungsargument Apels - selbst bei wohlwollender Betrachtung - in *ethischer* Hinsicht noch zu wenig.“ Ebd., 232f.

d. Das Prinzip einer geschichtsbezogenen Verantwortungsethik

Obwohl bereits die Problemstellung von Teil B der Diskursethik mehrere Deutungsmöglichkeiten zuläßt, ist eine Behandlung der geschichtsbezogenen Verantwortungsethik im Rahmen der Letztbegründungsreflexion durchaus möglich und sinnvoll; denn es besteht die berechtigte Hoffnung, daß durch die Unterscheidung von (K) und (U) nicht nur auf den begründungstheoretischen Status, sondern auch auf die inhaltliche Ausrichtung von Teil B ein neues Licht fällt. Apel erläutert Teil B der Diskursethik seit der Übernahme von (U) als Antwort auf die Aporien von (U^h); da jedoch (U) bloß als diskursethischer Beitrag zu einer Theorie der Gerechtigkeit gelten kann, ist Apels Transformation von (U) in (U^h) mehr als problematisch und daher klärungsbedürftig.

Obwohl (U^h) streng aus der bekannten Formel für (U) abgeleitet wird, dürfte die Pointe von (U^h) dennoch nicht in der von Habermas intendierten Reduktion der Diskursethik auf Fragen der Normengerechtigkeit liegen. (U^h) scheint vielmehr als *unmittelbare* Anwendung von (K) verstanden zu sein, d.h. als Verpflichtung, auch in der Lebenswelt Konflikte und Meinungsverschiedenheiten in strikter Achtung der Prinzipien der Gleichberechtigung, Gewaltfreiheit und Wahrhaftigkeit zu lösen.²⁴⁷ Im Übergang von (U) zu (U^h) stellt sich daher die Frage, ob die normativen Präsuppositionen der Argumentationssituation auch für reale Handlungsfelder gültig sind. Apel versucht dabei einer bedrohlichen Aushöhlung des Diskursprinzips gegenzusteuern, nämlich der Vorstellung, daß es möglicherweise vernünftig, d.h. universal konsensfähig ist, Konflikte *in der Lebenswelt* nur mit den Mitteln *strategischer* Vernunft zu lösen.²⁴⁸ Dadurch wäre die Diskursethik einmal mehr auf eine Spezialethik für Diskurse depotenziert. Apels antwortet auf diesen Einwand mit dem Hinweis auf die existential-ontologische Dimension von (K), nämlich „1. daß wir im argumentativen Diskurs, trotz der reflexiven Entlastung von lebensweltlichen Handlungszwängen, mit den Subjekten der lebensweltlichen Interaktion identisch bleiben, und darüber hinaus 2. daß ernsthafte argumentative Diskurse über praktische (ethische) Fragen genau die Funktion haben, bei lebensweltlichen Interessenkonflikten

²⁴⁷ Daher kann Apel auch *vor* der Übernahme von (U) die Problematik von Teil B erläutern; vgl. dazu K.-O. Apel 1976aII, 426ff.

²⁴⁸ Vgl. K.-O. Apel 1988a, 142f.; Apel bezieht sich hier auf einen Einwand von K.-H. Ilting 1982, 620ff.

eine mögliche Entscheidung über strittige Geltungsansprüche herbeizuführen.“²⁴⁹

Da jedoch die strikte Befolgung der Forderungen nach Wahrhaftigkeit, Gewaltverzicht u.a. in der Lebenswelt offensichtlich in eine rigoristische Gesinnungsethik mündet, muß nun gleichsam die Vernunft der Vernunft zu Hilfe kommen, d.h. die Aporien von (Uh) werden zunächst durch (K) aufgefangen; um die moralischen Intuitionen, die strategisches Handeln in der Lebenswelt (z.B. Notwehrhandlungen) legitimieren, nicht einfach aus den Ansprüchen diskursiver Vernunft zu entlassen, fordert Apel daher zurecht, daß jede Vermittlung von konsensuellem und strategischem Handeln zumindest idealiter im Sinne von (K) konsensfähig sein müßte.

Vor diesem Hintergrund stellt sich nun die Frage, ob die Problemaufbereitung von Teil B überhaupt in der Letztbegründungsreflexion verankert ist. Apel gibt dazu folgende Antwort: Daß die direkte Applikation der Argumentationsnormen in der Lebenswelt offensichtlich fundamentale moralische Intuitionen verletzt, ist - so Apel - darin begründet, daß in der unvermittelten Übertragung der Diskursnormen in die Lebenswelt allein das Geltungs-Apriori der Vernunftidentität des Menschen im Blick ist. Daher besteht die zentrale Aufgabe von Teil B der Diskursethik darin, das Geltungs-Apriori mit dem Faktizitäts-Apriori systematisch zu verschränken. Doch auch wenn man Apel zugesteht, daß in der Argumentations-situation neben den Diskursnormen immer auch die grundlegende Verankerung menschlichen Daseins in der realen Kommunikationsgemeinschaft miterkannt ist, bleibt die Frage vorerst unbeantwortet, wie die in (E) enthaltene *Pflicht* zur Erhaltung der Menschheit als Gattung, die offensichtlich mit dem Faktizitäts-Apriori eingebracht werden soll, genauerhin *begründet* wird.²⁵⁰

Im Licht der vorgeschlagenen Differenzierung zwischen den Geltungsansprüchen intersubjektiver Gültigkeit, Sachwahrheit und moralischer Richtigkeit stellt sich das Zentralproblem von Teil B folgendermaßen dar: Der Anspruch moralischer Urteile auf intersubjektive Gültigkeit ist - im Sinne von (K) - in *realen* Verständigungsprozessen so weit als möglich proleptisch einzulösen; in der Lebenswelt, in der immer schon Interessenkonflikte wirksam sind, kann jedoch die Praxis argumentativer Verständigung eine unverant-

²⁴⁹ K.-O. Apel 1988a, 143f.

²⁵⁰ Neben dem Imperativ zur Erhaltung der *Gattung* bleibt weiters das Prinzip der Vermeidung des Sicherheitsrisikos für den *Einzelnen* zu begründen, das Apel ebenfalls in Teil B anführt, vgl. dazu Ch. Kissling 1993, 433, Anm. 43.

wortliche Handlungsweise sein, wenn darin die eigene Existenz leichtfertig aufs Spiel gesetzt wird. Moralthoretisch bedeutet dies, daß zwischen dem Imperativ der Einlösung der Idee intersubjektiver Gültigkeit und dem leitenden Vorverständnis des Guten bzw. Gerechten eine Spannung besteht. Anders formuliert: Die Einlösung des Anspruchs moralischer Urteile auf intersubjektive Gültigkeit in realen Diskursen ist nicht automatisch auch schon das moralisch Richtige in der lebensweltlichen Handlungssituation. Daher ist die Diskursethik gezwungen, ein moralisches Verantwortungsprinzip für die Folgen diskursiver Verständigung bereitzustellen. Eine verantwortungsethische Einschränkung der Praxis diskursiver Verständigung muß jedoch ein bestimmtes Vorverständnis des Guten bzw. Gerechten in Anspruch nehmen. An dieser Stelle wird daher erneut die begründungstheoretische Lücke der Transzendentalpragmatik, d.h. der Mangel eines moralthoretischen Pendants zur Idee der Wahrheit qua Sachwahrheit, virulent.

Denn Apel warnt einerseits davor, das eigene Leben bzw. das Selbstbehauptungssystem, dem man jeweils angehört, in gesinnungsethischer Verblendung nicht leichtfertig aufs Spiel zu setzen; andererseits soll jedoch keineswegs das bloße Überleben zum höchsten Gut der Diskursethik aufrücken. Wie jedoch beide Forderungen innerhalb eines konsistenten Moralbegriffs miteinander verbunden werden können, bleibt offen. Denn die Forderung von (E), zum Zweck der Fortführung der diskursethisch aktualisierten Emanzipation der Menschheit zunächst überhaupt erst einmal das Überleben der Menschheit als *Gattung* zu sichern, bietet kein Kriterium an, wie der/die einzelne sein/ihr *individuelles* Überleben mit den Ansprüchen einer universalistischen Moral vermitteln soll.

Vor diesem Hintergrund kann nun der systematische Ort von (E) innerhalb der Apelschen Diskursethik genauer bestimmt werden. Begründungstheoretisch ist (E) aufs engste mit der Letztbegründungsreflexion verknüpft. Wenn gilt, daß diskursive Vernunft konstitutiv zur Transzendenz menschlichen Seins gehört und zugleich in der Vernunft schon ein Appell zum Vernünftigkeit liegt, wird nun mit (E) die Faktizität menschlicher Existenz in den Imperativ der Vernunft integriert.²⁵¹ Da Vernunft postmetaphysisch gedacht immer

²⁵¹ Diese Deutung kann durch K.-O. Apel 1990e, 21ff. gestützt werden, wo zwei Hinführungen zu Teil B vorgestellt werden: in der ersten Einführung verweist Apel bloß auf die Polarität von Faktizität und (vernünftiger) Transzendenz des Menschen; erst in der zweiten Problemaufbereitung kommt hingegen die Webersche Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik ins Spiel.

die Vernunft sterblicher Menschen ist, impliziert die Forderung nach einem vernunftgemäßen Leben eben auch die Erhaltung des physischen Überlebens des Menschen, d.h. der realen Kommunikationsgemeinschaft. Da sich praktische Vernunft unter Umständen auch in einem individuellen Selbstopfer bezeugt, bezieht Apel die Forderung nach Erhaltung der realen Kommunikationsgemeinschaft sinnvollerweise auf die Menschheit als Gattung. In (E) kommt damit der Imperativ zum Ausdruck, die Vernunft, in der wir je schon stehen, als *endliche* Wesen zu vollziehen; dies bedeutet, das Überleben der Menschheit zu bewahren und zugleich die Forderungen der idealen in der realen Kommunikationsgemeinschaft zur Geltung zu bringen. (E) expliziert damit die Grundvorstellung einer auf (K) beschränkten Diskursethik, die folglich auch auf die Formel gebracht werden kann: „Endliche Vernunft soll sein!“.

Da Apel die Problematik von Teil B mit Max Weber von den Aporien der Gesinnungsethik her erläutert, kommt es nun aber zu einer Überforderung der moraltheoretischen Kapazität von (E); denn als Orientierungshilfe für reale Handlungsdilemmata ist (E) ein untaugliches Prinzip. An dieser Stelle wird daher erneut die Lücke einer ausdrücklichen Explikation eines Vorverständnisses des Guten bzw. Gerechten als Pendant zur Idee der Sachwahrheit virulent. Die Leerstelle eines spezifisch moralischen Geltungsanspruchs wird nun in (E) offenbar wiederum mit dem normativen Gehalt von (K) gefüllt, womit die Realisierung idealer Diskursbedingungen plötzlich in den Rang eines „Telos“ moralischer Praxis aufrückt.

Der Begriff des „Telos“ kann nun aber im Rahmen einer philosophischen Ethik zumindest in zweifachem Sinn verstanden. „Telos“ meint erstens den letzten Horizont einer Moraltheorie, der auch von deontologischen Ethiken eigens zu entfalten ist, wie z.B. an Kants Begriff des „höchsten Gutes“ deutlich wird. Denn in jeder moralischen Handlung ist immer auch ein Gesamtziel, das Telos von Moral überhaupt, z.B. die Meliorisierung der Welt, mitintendiert. Die nähere Qualifikation des letzten Horizonts von Moral hängt naturgemäß vom jeweiligen Moralbegriff ab. In diesem Sinn scheint das Telos optimaler Rahmenbedingungen für argumentative Verständigung gleichsam das „höchste Gut“ einer Ethik zu sein, die auf einer formal-prozeduralen Vernunft aufbaut. Analog zur Kantschen Deutung des „höchsten Gutes“ kann damit die Forderung von (E) als letzter Horizont - und nicht als Bestimmungsgrund - des „guten Willens“²⁵² zu argumentativer Verständigung bestimmt werden, das

²⁵² Vgl. dazu die Studie von M. Albrecht 1978.

in praktischen Diskursen jeweils *indirekt mitverwirklicht* wird. Kants Idee einer weltbürgerlichen Rechtsgesellschaft, die Apel²⁵³ in Teil B ins Spiel bringt, wäre damit als konkreter *Vorschlag* für die geforderte approximative Herstellung der Anwendungsbedingungen praktischer Diskurse auf der Ebene der Makroethik zu werten. In diesem Sinn dürfte die teleologische Ausrichtung von Teil B der Diskursethik wohl unproblematisch sein.

Doch Apel führt das Telos idealer Diskursbedingungen nicht nur als Horizont, sondern auch unmittelbar anzustrebendes Handlungsziel in die Diskursethik ein. Dadurch werden die Bedingungen der idealen Kommunikationsgemeinschaft zu einem unbedingten „Wert“ bzw. „Ziel“²⁵⁴ konkreten Handelns. Die Diskursbedingungen fungieren nicht mehr bloß als *regulative Ideen*, in deren Licht die Verzerrungen realer Verständigung bewußt werden, sondern als *Ideal*, das notfalls auch mit strategischen Mitteln zu realisieren ist.²⁵⁵ Damit schafft Apel völlig unnötig eine breite Angriffsfläche für schwerwiegende Einwände gegenüber dem Projekt einer diskurs-theoretisch fundierten Verantwortungsethik. Zwar geht Habermas' Vermutung, (E) sei bloß „eine an bestimmte Positionsinhaber adressierte *besondere Pflicht*“ an Apels Intentionen vorbei. Denn zum Aufbau institutioneller Rahmenbedingungen für diskursive Verständigung sind im Sinne von (E) *alle* Menschen „guten Willens“ verpflichtet. Auch der Einwand, daß Apel mit (E) „so etwas wie eine moralische Kompetenz-Kompetenz einführen und etwas in abstracto vorentscheiden [wolle], was sich nur auf der Stufe der politischen Willensbildung situationsabhängig und im Hinblick auf konkrete Möglichkeiten beurteilen läßt“²⁵⁶, unterschätzt die Problematik von Teil B. Denn (E) zielt immerhin auf die Herstellung jener Rahmenbedingungen, in denen eine „politische Willensbildung“ im diskursethischen Sinn überhaupt erst möglich wird. Die Problematik von (E) liegt wohl eher in der ebenfalls von Habermas aufgewiesenen

²⁵³ Vgl. z.B. K.-O. Apel 1984a, 72.

²⁵⁴ Vgl. K.-O. Apel 1990f, 35.

²⁵⁵ H. Brunkhorst hat daher zu recht auf „ein *strategisches Selbstmißverständnis* kommunikativer Vernunft“ in Teil B hingewiesen. „Die Ziele des Kampfes um Befreiung können in einer Argumentation *begründet* werden. Aber die notwendig idealisierenden Argumentationsvoraussetzungen, die uns eine Orientierung am besseren Argument gewaltlos aufnötigen, nötigen uns nicht zu einem strategischen Kampf um die Realisierung der Bedingungen sachlicher Argumentation.“ H. Brunkhorst 1993, 345.347.

²⁵⁶ J. Habermas 1991b, 196.197.

Paradoxie, wonach etwas „*zugleich* moralisch geboten und zweckrational angestrebt werden“²⁵⁷ soll. Daher besteht der dringende Verdacht, daß Apel mit (E) das Niveau der Utopiekritik wieder unterbietet; auch wenn Teil B nicht mehr auf eine vollständige Transformation der substantiellen Sittlichkeit abzielt, so bleibt doch die Gefahr einer terroristischen Durchsetzung radikaldemokratischer Ideale weiterhin bestehen. Denn Apel hat dagegen allein die Regel aufzubieten, strategische Mittel jeweils nur so weit als unbedingt nötig anzuwenden. Doch wo endet das „unbedingt nötige“ Ausmaß von Gewalt für jemanden, der sich die Realisierung idealer Diskursbedingungen als Handlungsziel gesteckt hat, wenn er/sie gemäß (E) nur darauf zu achten hat, daß zumindest die Menschheit als Gattung erhalten bleibt?

e. Die Pflicht zum Moralischsein

Habermas' Begründungsprogramm der Diskursethik verzichtet auf eine Begründung der Pflicht zum Eintritt in praktische Diskurse. Die diskurstheoretische Begründungsreflexion soll - so Habermas - allein „die *epistemische Frage*, wie moralische Urteile möglich sind“ beantworten, nicht jedoch „die *existenzielle Frage*“, „was es heißt, moralisch zu sein.“²⁵⁸ Apel klammert zwar, wie Habermas konzidiert, die existentielle Frage moralischer Praxis verbal aus; zugleich wird jedoch transzendentalpragmatisch die Totalität der Lebensführung unter das Prinzip der Diskursethik gestellt. Dadurch gibt Apel, wie Habermas kritisch einwendet, „der Frage nach dem Moralischsein doch noch einen existenziellen Sinn.“²⁵⁹

Apel hat zu diesem Vorwurf bisher nicht Stellung genommen. Dennoch läßt sich die Position der Transzendentalpragmatik diesbezüglich unschwer aus dem Grundgedanken der Letztbegründungsreflexion rekonstruieren. Dazu muß jedoch vorweg der vieldeutige Begriff des „Existenziellen“ näher differenziert werden. Habermas verbindet mit dem „existenziellen Sinn“ der Diskursethik offenbar die Intention, nicht nur Gerechtigkeitsfragen, sondern auch das Problem der individuellen und kollektiven Sinngebung bzw. Glücksverwirklichung diskursethisch zu entscheiden. Nun bezieht sich die Apelsche Diskursethik mit (K) zwar auf alle moralischen Fragen, d.h. auch auf Fragen des guten Lebens, ohne jedoch die

²⁵⁷ Ebd., 197.

²⁵⁸ Ebd., 186.

²⁵⁹ Ebd., 188.

Lebenstotalität auf eine *bestimmte, inhaltlich gehaltvolle* Idee eines gelingenden Lebens hin zu orientieren. Denn (K) enthält keinen Entwurf einer „eudaimonia“, sondern bloß die Pflicht, die *wahrhafte* Form eines guten Lebens zu *suchen*.

Der Begriff des „Existenziellen“ kann jedoch auch eine Dimension moralischer Skepsis umschreiben, nämlich die Verzweiflung an der Ungerechtigkeit der Welt. Eine Antwort auf die Theodizeefrage überläßt jedoch Apel ausdrücklich religiösen oder metaphysischen Weltbildern; die Philosophie sei mit der Frage Hiobs maßlos überfordert. Die Transzendentalpragmatik bezieht sich daher ausschließlich auf das Problem der „existentiellen“ Bezeugung eines moraltheoretischen Skeptizismus. Apel vermeidet also eine Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage, ohne jedoch das Begründungsprogramm der Diskursethik wie Habermas auf eine Rechtfertigung der Argumentationsregel für praktische Diskurse zu reduzieren. Die Transzendentalpragmatik legt allein die *Vernunftidentität* des Menschen in ihrer formal-prozeduralen Struktur frei. Daher geht es Apel nicht bloß um den Aufweis des epistemischen Charakters moralischer Urteile, sondern zugleich um das *Menschsein* qua „Vernünftigsein“ und der darin enthaltenen Minimaletik, die in der Gestalt von (K) sachlich mit der sokratischen Forderung nach einer vernünftigen Lebensführung konvergiert. Insofern trifft Habermas' Einwand, wonach Apel „sehr wohl den Sinn des 'Moralischseins', nämlich die unvergleichliche Bedeutung des Moralischen im Ganzen des Lebens erklären“ möchte, „um dadurch dem Willen zur Gerechtigkeit überhaupt einen vernünftigen Impuls zu geben“²⁶⁰, durchaus eine Pointe transzendentalpragmatischer Ethikbegründung.

An dieser Stelle ist daher zu fragen, ob mit der Begründung einer vernünftigen Lebensführung die Grenzen philosophischer Ethik überschritten werden? Habermas' Argumente gegen eine transzendentalpragmatische Begründung des „Moralischseins“ dürften jedenfalls für eine Widerlegung der Apelschen Diskursethik kaum ausreichen. Apel möchte - so Habermas' entscheidender Einwand - „etwas philosophisch 'begründen', was sich überhaupt nicht durch Argumente“ begründen läßt, nämlich die Erweckung des guten Willens. Dazu bedürfe es vielmehr der „Sozialisation in eine Lebensform“, der „welterschließenden Kraft der prophetischen Rede“ oder jener „Art wortmächtiger Kritik, die uns an Werken der Literatur und Kunst“²⁶¹ begegnet. Daß die abstrakte Argumentationsfigur transzendentalprag-

²⁶⁰ J. Habermas 1991b, 189.

²⁶¹ Ebd.

matischer Ethikbegründung sich kaum zur Mobilisierung der Massen eignet, davon muß wohl auch Apel nicht erst umständlich überzeugt werden, obwohl Apel in den 60er Jahren der Philosophie immerhin die Funktion zuerkennt, „durch dialogische Sinnkonstitution die Praxis der Menschen [zu] inspirieren“²⁶². Doch selbst in der hermeneutischen Frühphase ging es Apel niemals darum, das „Problem der Willensschwäche durch moralische Kognition zu lösen.“²⁶³ Gewiß: Philosophischen Ethikbegründungen dürften den „guten Willen“ in der Regel nur in einem äußerst beschränkten Ausmaß motivieren; dennoch liegt auch in der Freilegung des moralischen *Anspruchs* der Vernunft ein bescheidener Beitrag zur Erweckung einer vernünftigen Lebensform.

Nun ist auch Habermas bewußt, daß eine postkonventionelle Moral nur von einem Subjekt getragen werden kann, das sich auf ein aufgeklärtes Bewußtsein hin geöffnet hat. Dennoch minimiert Habermas die Bedeutung der Diskursethik für die alltägliche Lebenspraxis. Der „existentielle Anspruch“ einer kognitivistischen Ethik beschränkt sich - so Habermas - bloß auf die Forderung, „im Einzelfall Anwendungsdiskurse führen und erforderlichenfalls Begründungsdiskurse aufnehmen [zu] müssen“²⁶⁴. Eine „Supernorm“ hingegen, „die die Verwirklichung von Gerechtigkeit überhaupt reflexiv zur Pflicht macht, wäre entweder redundant oder sinnlos - und bedürfte darum auch keiner Begründung.“²⁶⁵ Nun mag zugestanden werden, daß eine Begründung der Pflicht zur Gerechtigkeit ein Unternehmen ist, das die Philosophie zu überfordern droht. Doch die Behauptung, eine solche Begründung sei redundant und daher überflüssig, scheint Habermas' eigenen Intentionen zuwider zulaufen. Denn warum sollten die Beteiligten ein Interesse haben, moralische Fragen „rational“ zu lösen, wenn sie nicht durch die Vernunft selbst dazu aufgefordert wären? Daher mündet die Apelsche Ethikbegründung in den Versuch, die diskursive Vernunft als Zweck an sich selbst²⁶⁶ aufzuweisen; die Forderung nach *argumentativer* Auflösung mora-

²⁶² K.-O. Apel 1976aI, 220.

²⁶³ J. Habermas 1991b, 190.

²⁶⁴ Ebd., 187.

²⁶⁵ Ebd.

²⁶⁶ Die Selbstzweckhaftigkeit der Vernunft entspricht der Eigenart universalistischer Moral, die im Unterschied zu anderen Moralstufen keinen externen Zweck des Moralischseins anerkennt; „vielmehr ist auf dem postkonventionellen Niveau immer schon so viel klar, daß das Moralischsein Selbstzweck sein muß“ - K.-O. Apel 1988a, 346.

lischer Probleme ist daher eine Option, die nur im Widerspruch zur eigenen Vernunftidentität aufgekündigt werden kann.

Ebenso überrascht Habermas' Argument, Apels Begründung des *Moralischseins* greife illegitimerweise in den Pluralismus der Lebensstile ein.²⁶⁷ Doch wenn das Diskursprinzip tatsächlich zwischen den „Glaubensmächten“ vermitteln soll, muß die Pflicht zu argumentativer Verständigung von allen Formen des guten Lebens anerkannt werden. Die Neutralität der Diskursethik gegenüber der Pluralität der Lebensformen kann - dies ist an dieser Stelle gegenüber Habermas geltend zu machen - nicht darin bestehen, daß auch die Pflicht zur konsensuellen Konfliktaustragung als *illegitimer* Einschnitt in Lebensformen disqualifiziert wird. Das Problem, auf das Habermas hinweist, entsteht an einer anderen Stelle, nämlich dort, wo geklärt werden muß, welcher Rang der diskursethischen Pflicht zum *Moralischsein* innerhalb der Totalität einer Lebensform zuzumessen ist. Denn die Forderung nach einer vernünftigen, d.h. diskursethisch orientierten Lebensweise könnte auch so verstanden werden, daß die Realisierung kommunikativer Vernunft zum *höchsten* Telos einer Lebensform aufrückt; damit würde die Diskursethik tatsächlich eine substantielle Form des guten Lebens vorgeben, deren Authentizität im äußersten Fall im Martyrium bezeugt wird (Sokrates). Da jedoch Apel bisher vermieden hat, die Diskursethik praxeologisch in ein Diskursethos zu übersetzen, bleibt eine präzise Klärung der Komplementarität von Lebensform und Diskursprinzip ein Desiderat der Transzendentalpragmatik.

²⁶⁷ Vgl. J. Habermas 1991b, 190f.

7. Ethikbegründung in Enrique Dussels Philosophie der Befreiung

7.1. Zur Notwendigkeit einer Rekonstruktion befreiungsethischer Begründungsreflexionen

Während Apels Diskursethik den Eindruck einer hypertrophen Begründungsdominanz hinterläßt, sucht man bei Dussel zunächst vergeblich nach analogen begründungstheoretischen Analysen, obwohl die Befreiungsethik mit einem hohen Geltungsanspruch auftritt, insofern der Imperativ „Befreie den Armen!“ immerhin einen „absoluten Massstab“¹ für sämtliche Moralsysteme vorgeben soll. Das Mißverhältnis zwischen Geltungsanspruch und philosophischer Begründungsleistung läßt sich zunächst von der spezifischen Herausforderungssituation der Befreiungsethik her verständlich machen, in der nicht so sehr die skeptische Infragestellung von Moral überhaupt, sondern die ethnozentrische Verzerrung universalistischer Moralbegriffe zur Debatte steht. Um den Fangnetzen eines eurozentrisch verkürzten Universalismus zu enttrinnen, führt Dussel die Ethik zunächst an den eigenen soziokulturellen Kontext heran, ohne jedoch das Projekt einer *lateinamerikanischen* Philosophie in einen kontextualistischen Rahmen zu spannen. Ausgangspunkt von Dussels Denken ist zunächst der verinnerlichte Eurozentrismus innerhalb der lateinamerikanischen Kultur, der im Zuge einer hermeneutischen Aneignung („recuperación“) der kulturellen Traditionen Lateinamerikas überwunden werden soll. Anfang der 70er Jahre bewegt sich Dussel auf einen ideologiekritisch geläuterten ethischen Universalismus zu, in dem allerdings zunächst noch die kontextuelle Verankerung der Philosophie dominiert, wie im Titel von „Para una ética de la liberación latinoamericana“ (Hvh.H.Sch.) deutlich zu erkennen ist. Dussel entwickelt die Befreiungsethik zunächst als Entwurf zu einer *lateinamerikanischen* Philosophie: „es war eine philosophische Ethik, die sich von der regionalen lateinamerikanischen Kultur erhob, und noch keinen ‘Anspruch auf Universalität’ [mundialidad] hatte (obwohl ich dies ahnte und allmählich sehen ließ).“² Durch die Orientierung an der dependenztheoretischen Kritik am gegenwärtigen Weltwirtschaftssystem wird allerdings der enge Horizont eines kontextualistischen Denkens von Anfang an gesprengt. Die

¹ E. Dussel 1985a, 165.

² E. Dussel 1994e, 16, Anm. 27.

explizite Entfaltung des zuvor eher untergründig wirksamen Universalitätsanspruchs der Befreiungsethik setzt in der jüngsten Phase von Dussels Denkweg ein, insbesondere in den Frankfurter Vorlesungen von 1992, die unter dem Titel „Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen“ erschienen sind. Darin nimmt Dussel eine „Dezentrierung“ der Befreiungsethik vor; die Befreiung der Armen „ist in ihrem Anspruch nicht mehr bloß *lateinamerikanisch*, sondern *mundial*, und als Philosophie jetzt Philosophie schlechthin [sin más], obwohl immer von den Unterdrückten, den Ausgeschlossenen, den Diskriminierten her“³.

Mit der Wende zu einer „perspectiva mundial“ nähert sich Dussel der Herausforderungssituation der Diskursethik weitgehend an. Zwar bleibt Dussels die Philosophie der Befreiung primär auf die Welt der Armen und nicht auf einen szientistischen Moralskeptizismus bezogen. Doch die Rede von der Befreiung *aller* Unterdrückten erfordert eine Kommunikabilität über kulturelle Grenzen hinweg, womit nun aber auch das methodologische Konzept einer hermeneutischen Vergewisserung regionaler Widerstandstraditionen an Grenzen stößt. Daher steht Dussel zur Zeit vor der Aufgabe einer Neubegründung der Befreiungsethik.

Eine kritische Überprüfung des Begründungsanspruchs der Befreiungsethik war nicht zuletzt auch im Gespräch mit Apel unumgänglich geworden. Darin sah sich Dussel gezwungen, die begründungstheoretischen Grundlagen seines Denkens offenzulegen⁴, d.h. jene Elemente innerhalb der Philosophie der Befreiung aufzugreifen, in denen seit jeher eine universalistische Perspektive eingelagert war. Daher mußte Dussel während des Dialogs mit Apel den bisherigen Entwurf einer Befreiungsethik von Grund auf reformulieren. Das Konzept einer „transzendentalen Ökonomie“ und der Rekurs auf die Vorgängigkeit der Nähe gegenüber der Argumentationssituation sind daher erste Versuche, aus dem theoretischen Material der Befreiungsethik jene Argumentationslinien freizulegen, die möglicherweise die Begründungslast für eine planetarisch orientierte Befreiungsethik übernehmen können. Da die begründungstheoretische Rekonstitution der Philosophie der Befreiung von Dussel erst in jüngster Zeit in Angriff genommen worden

³ Ebd.

⁴ Es ist bezeichnend, daß Dussel im Dialog mit Apel die Befreiungsethik von vornherein nicht als kontextualistische Philosophie, sondern als Modell einer universalistischen Ethik vorgestellt hat. Vgl. dazu E. Dussel 1990b.

ist⁵, liegt zur Zeit noch keine vollständig entwickelte **Konzeption** einer befreiungsphilosophischen Ethikbegründung vor.

Im Hinblick auf die vergleichende Analyse mit der **Diskursethik** erhebt sich allerdings die Frage, ob für Dussel eine transzendental-pragmatische Begründungsreflexion, die auf die fiktive Figur eines radikalen Skeptikers zugeschnitten ist, vom Selbstverständnis der Befreiungsethik her überhaupt integrierbar ist. Denn eine Philosophie, die sich in den Dienst der Befreiung der Armen stellt, sucht vor allem nach inspirierenden Quellen, nach Perspektiven und konkreten Projekten für aktuelle Widerstandsbewegungen. Die skeptische Infragestellung von „Moral überhaupt“ ist durch die vorgängige Option für die Armen gleichsam vorweg *praktisch* beantwortet; daher finden sich innerhalb der Befreiungsethik keine aufwendigen Skeptikerwiderlegungen. Dennoch dürfte Dussel von Anfang an die ungeheuren Gefahren eines Denkens, das sich ausschließlich durch die Parteilichkeit zu einem historischen Subjekt definiert, geahnt haben. Denn die Befreiungsethik zielt im Rückgriff auf das semitische Denken nicht nur auf eine hermeneutische Explikation einer kontingenten Widerstandstradition, sondern auf einen *intersubjektiv gültigen* Begriff von Moralität.⁶ Die „Sache“ der Befreiungsethik wird daher bewußt *im Rahmen* des sokratischen Dialogs⁷ verhandelt, was Dussel nicht zuletzt in der langjährigen Auseinandersetzung mit Apel eindrucksvoll bezeugt.

Die im Vergleich mit der Diskursethik auffällige Vernachlässigung von Begründungsfragen ist daher aus dem Umstand zu erklären,

⁵ Dies hat Dussel in einem Brief vom 6.10. 1993 bestätigt: „Ahora deberé desarrollar toda la ‘arquitectonica de los principios’, cuestion que nunca traté frontalmente y que se encuentra dispersa en mi obra.“

⁶ Dussel ist daher vorgeworfen worden, den befreiungsethischen Ansatz einer strikt parteilichen Philosophie nicht durchgehalten zu haben; vgl. dazu R. Zimmermann 1987, 211.

⁷ Darin dürfte eine wichtige Differenz zwischen Dussel und Lévinas liegen. Denn Lévinas problematisiert im Rückgang auf die jüdische Grunderfahrung auch das sokratische „logon didonai“. Im argumentativen Diskurs, in dem allein das Gewicht der Argumente „ohne Ansehen der Person“ zählt, wird - so Lévinas - die Exteriorität des/der Anderen neutralisiert. Daher sprengt Lévinas im zweiten Hauptwerk „Autrement qu’être ou au-delà de l’essence“ auch die *Sprache* der „Ontologie“. Vgl. dazu die Arbeit von Th. Wiemer 1988. Eine präzise Klärung der Beziehung zwischen Lévinas und der Philosophie der Befreiung ist noch immer ein Desiderat; denn die Arbeit von Th. Habbel 1994, die eine Kritik an Scannone und Dussel aus Lévinas’scher Perspektive formuliert, markiert zwar einige wichtige Problemfelder, wird jedoch m.E. den Anliegen der Philosophie der Befreiung nicht gerecht.

daß die Philosophie der Befreiung primär auf die Sachprobleme aktueller Befreiungsprozesse bezogen ist. Daher sind die befreiungsethischen Analysen bisher noch nicht zu einer in sich stimmigen Argumentationslinie *gegenüber der skeptischen* Bestreitung von Moral systematisiert worden. In den folgenden Analysen sollen nun die begründungstheoretisch relevanten Theoreme der Befreiungsethik näher geprüft werden. Die Rekonstruktion der Begründungsreflexion kann allerdings ein Stück weit an Dussel selbst anknüpfen, vor allem an die Beiträge im Dialog mit der Apelschen Diskursethik.

7.2. Die Epiphanie des/der Anderen als Ursprung moralischer Verpflichtung

In der von Heidegger inspirierten Phase zwischen 1968-1970 kreist Dussels Denken vor allem um das Problem einer *fundamental-ontologischen* Fundierung der Ethik; „das Seinkönnen ist“ - so Dussel in „Para una de-strucción...“ - „der Grund des Sollens“⁸. In der frühen Konzeption einer „ontologischen Ethik“ leitet Dussel daher keineswegs das Sollen aus Tatsachen ab, sondern problematisiert mit Heidegger das spezifische Seinsverständnis, das dem Theorem der „naturalistic fallacy“ zugrundeliegt. Wenn Sein vorweg im Sinn von wertfreien Tatsachen definiert ist, kann das Sollen, wenn überhaupt, nur mehr in einer idealistischen Wertsetzung begründet werden. Dussel versucht nun die Trennung von Sein und Sollen durch einen Rückgang auf den ursprünglichen Seinsbezug des Menschen zu unterlaufen. Menschliche Existenz ist je schon vom Sein in Anspruch, in die Pflicht genommen ist; darin vollzieht sich die ursprüngliche, allen speziellen Pflichten noch vorausliegende Verantwortlichkeit des Menschen:

die Ver-pflichtung [ob-ligación] des Seins ist Sollen (weil wir Schuldner sind)... Das Seinkönnen ist das Sein, das wir zu sein haben... Das Sein 'erwählt' uns zuerst, es selbst bestimmt sich auf uns hin (Bestimmung des Seins), indem es uns durch seine Forderungen [ex-igencias] (Verpflichtung zum Sein) bestimmt, in der Wache, der Obhut, der Verantwortlichkeit, in der Wiederherstellung der unbedingten, vorgängigen, faktischen und realen Anweisung des Seins zum Sein zu wirken.⁹

Im Anspruch des Seins liegt zugleich die Anweisung an den Menschen, sein Sein zu übernehmen. Der Mensch *ist* daher von

⁸ E. Dussel 1973Ib, 64.

⁹ Ebd., 90.

seinem Wesen her Schuldner des Seins. Der Anspruch des Seins ist der ursprüngliche Sinn moralischer Forderung, der „*exigencia*“:

Das Sein, insofern es sich als anweisend manifestiert, zeigt sich als fordernd [*exigente*]. Jemanden fordern [*exigir*] (das aus dem Lateinischen kommt: vom Grund her (*ex*) wirken (*agere*)) bedeutet, ihm das anzuzeigen, was er als Schuldner zu tun hat, um die Unmittelbarkeit wiederherzustellen in der Ruhe der erfüllten Gerechtigkeit.¹⁰

Trotz der vielfältigen Bezüge zur Heideggerschen Fundamentalontologie sind bereits in der „*ética ontológica*“ Elemente präsent, die später in der Befreiungsethik in verwandelter Form wiederkehren. So nimmt Dussel das Thema der existenzialen „Schuldigkeit“ des Daseins in Abweichung von Heidegger von vornherein in einem moralischen Sinn auf. Der Mensch steht von seinem Wesen her in der Schuld des Seins, die abzutragen ist, um die Gerechtigkeit wiederherzustellen. Bereits vor der Begegnung mit dem Denken von Lévinas bestimmt Dussel das Phänomen der Verantwortlichkeit im Sinne einer moralisch verstandenen Schuldigkeit menschlichen Daseins. Daher finden sich bereits in der „ontologischen Ethik“ Begriffe wie Erwählung, Interpellation¹¹ u.a., die kurze Zeit später die Terminologie der Befreiungsethik prägen.

Die maßgeblich von Lévinas inspirierte Ethik der Befreiung stellt nun das Projekt einer ontologischen Fundierung der Ethik nicht prinzipiell in Frage. Dussel problematisiert „bloß“ eine *bestimmte Auslegung* „des Seins“, das den Menschen je schon in Beschlag nimmt und zum Schuldner macht. In Anlehnung an Lévinas unterscheidet Dussel zwischen zwei divergierenden Seinsverständnissen, nämlich dem Sein als vorgängiger Einheit innerer Differenzierungen und dem Sein im Sinne der schöpferischen Freiheit des/der Anderen. Im Blick des/der Anderen trifft uns die unbedingte Forderung der Achtung seines/ihres Seins. Der Grund der ethischen Verpflichtung ist, wie Dussel auch gegenüber der eigenen „ontologischen Ethik“ ausdrücklich festhält, das *Sein* des/der Anderen:

Dieses unveräußerliche Prinzip ist nicht mehr das Sein als ontologischer Entwurf; dieses Prinzip ist das Sein des Anderen als Freiheit. Die Forderung [*ex-igencia*] (*ex-agere*: das, was vom Sein her wirkt) als unveräußerliche Freiheit des Anderen, als Person, ist zugleich die *Annahme* seiner transversalen Stellung

¹⁰ Ebd., 88.

¹¹ Vgl. ebd.: „Pero si ahora consideramos otro momento del ser como interpellándonos [...].“

hinsichtlich meiner Welt, Achtung vor seiner Exteriorität und *Unmöglichkeit ihn zu töten*.¹²

Begründungstheoretisch erhebt sich an dieser Stelle die Frage, *warum* dem Anspruch des Seins des/der Anderen eine Vorrangigkeit gegenüber dem Sein in der Dialektik von Identität und Differenz zukommt. Das schwierige Problem einer Rangordnung zwischen unterschiedlichen Ontologien entscheidet Dussel im Rahmen einer Phänomenologie der interpersonalen Beziehung, in der die Ursprünglichkeit des ethischen Anspruchs des/der Anderen in Analogie zu Lévinas durch den Aufweis der Fundiertheit des In-der-Welt-seins in der Freiheit der Anderen erläutert wird. Unsere Welt ist nicht nur im genetischen Sinn von Anderen, den Eltern, eröffnet worden; vielmehr „schafft“ der/die Andere durch seine/ihre „irrupción“ unsere „Welt“ je neu und bleibt daher als ethischer Anspruch in der Konstitution unseres Seins gegenwärtig. „Der ontologische Horizont unserer Welt ist eröffnet worden von der Ander(s)heit, von der Meta-physik, von der Ethik.“¹³ Der/die Andere ist daher „erster Ursprung und letzter Empfänger unseres ganzen In-der-Welt-seins“¹⁴. Allerdings begründet nicht das schlichte Faktum, *daß* wir von Anderen ins Dasein gesetzt worden sind bzw. *daß* uns durch Andere Seinsmöglichkeiten erschlossen werden, die *normative* Verpflichtung, Andere zu achten; diese Argumentation dürfte noch der ‘naturalistic fallacy’ verfallen. Der „Grund“ für die Achtung des/der Anderen liegt ausschließlich in der Würde seines/ihrer personal-freiheitlichen *Seins*, die in interpersonalen Begegnungen zur Erfahrung kommt und insofern phänomenologisch aufgewiesen werden kann. Die These der Fundiertheit des In-der-Welt-seins ist daher bloß als indirekter Hinweis auf die Würde qua Selbstzweckhaftigkeit des/der Anderen zu verstehen, insofern menschliche Freiheit die Bewandnisganzheit unserer Welt je schon transzendiert.

¹² E. Dussel 1973bII, 39.

¹³ Ebd.

¹⁴ E. Dussel 1973bI, 123.

7.3. Die „Nähe“ als höchste Vollzugsform des Menschseins - Befreiungsethik als Telos-Ethik

In der Explikation des befreiungsethischen Imperativs ist bereits die zentrale Bedeutung der „Nähe“ deutlich geworden, wodurch die Kategorie der Ander(s)heit in einen normativen Rahmen eingebunden wird.¹⁵ In der Phänomenologie der „Nähe“ verfolgt Dussel zwei Intentionen. Einerseits soll mit der Kategorie der „Nähe“ eine Alternative zu jenen Beziehungsmodellen vorgestellt werden, in der die Transzendenz der Freiheit in einer vorgängigen Einheit totalitär aufgehoben wird. In der Nähe *bleiben* die Menschen einander Mysterien¹⁶ - trotz der Unmittelbarkeit der interpersonalen Begegnung, der zeitlosen Synchronie, worin die diachronische Trennung zwischen Freiheiten überwunden ist.¹⁷ Soweit expliziert der Begriff der Nähe - nicht ohne Rückgriff auf die lateinamerikanische Erfahrung der „fiesta“ - die spezifische Form der interpersonalen Beziehung, wie sie von der Erfahrung der Exteriorität des/der Anderen her angezeigt wird. Andererseits steht die Phänomenologie der Nähe im Kontext unterschiedlicher Deutungen der Transzendenz des Menschseins. Im Rahmen einer Ontologie des sich selbstentfaltenden Seienden bleibt - so Dussel - die Offenheit des Daseins auf ein Telos bezogen, in dessen Licht unterschiedliche Handlungsmöglichkeiten moralisch qualifiziert werden. In der Interpersonalität der „Nähe“ ist hingegen das „Begehren“ in eine Dynamik versetzt, die nicht auf die Erfüllung eines Zwecks abzielt, sondern durch die unbegreifliche Freiheit des/der Anderen noch gesteigert wird. In der Begegnung mit dem/der Anderen wird das Begehren radikal entgrenzt, verläßt die Dialektik von Erfüllung und Mangel und transformiert sich in einen reinen Dienst gegenüber dem/der Anderen.¹⁸ Im Unterschied zum „ontologischen“ Begehren, der

¹⁵ Vgl. dazu Kap. 4.4.c.

¹⁶ Vgl. E. Dussel 1985a, 15

¹⁷ Vgl. dazu E. Dussel 1989a, 33.

¹⁸ Vgl. dazu E. Dussel 1979a, 82; Lévinas kennzeichnet das Begehren, das sich auf die Exteriorität des/der Anderen hin öffnet als „unstillbares Begehren“. „Unstillbar nicht, weil es einem unendlichen Hunger entspricht, sondern weil es nicht nach Nahrung verlangt. Begehren, das unstillbar ist, aber nicht aufgrund der Tatsache unserer Endlichkeit.“ E. Lévinas 1987, 83.

„Sorge“ um das eigenste Seinkönnen, ist daher in der Nähe ein „Begehren der Alterität“¹⁹ wirksam.

Obwohl das Begehren der Alterität nicht auf die Erfüllung eigener Seinsmöglichkeiten abzielt, ereignet sich in der Öffnung für die/den Andere/n gerade die äußerste Möglichkeit menschlichen Daseins. Die Nähe ist daher „die wesentliche Wirklichkeit der Person“²⁰. Damit situiert Dussel trotz aller Kritik am Zweckbegriff „teleologischer Moraltheorien“ die Befreiungsethik letztendlich doch im Paradigma einer Telos-Ethik. Das „Ziel oder das *télos*“ kann zwar, wie Dussel versichert, nicht erster Ursprung des Moralischen sein; dies gilt jedoch *nur* für das Telos „in seinem ontologischen und nicht (!) im meta-physischen Sinn“²¹. Daher ist eine Telos-Ethik im Rahmen der Meta-physik der Ander(s)heit nicht ausgeschlossen; im Gegenteil: die zentrale Argumentationslinie der Befreiungsethik, vor allem die Dialektik von „Herr und Knecht“, ist überhaupt nur im Kontext einer Telos-Ethik verständlich. Denn der Hinweis auf die Selbst-Entfremdung des Herrschers, der sich in der Negation des/der Anderen um eigene Seinsmöglichkeiten bringt²², ist nur plausibel, wenn die Nähe als authentischer Vollzug menschlichen Lebens verstanden wird oder, wie Dussel selbst formuliert: „*Diese Liebe des Von-Angesicht-zu-Angesicht*, des Anderen als anderen, ist der höchste Akt (!) des menschlichen Seins“²³. Es ist daher nur konsequent, wenn Dussel gegen Kant moniert, daß im Dienst an den Armen „schon der Friede“, „der Lohn und die Glückseligkeit“ liegt, „wonach der Mensch streben kann.“²⁴

¹⁹ E. Dussel 1989a, 63: „Die ontologische Spannung zwischen Seiendem und Sein wurde Sorge genannt (*boulesis* bei Aristoteles, Sorge bei Heidegger). Die metaphysische Spannung von einem Moment innerhalb des Systems zur Exteriorität, zum Anderen als anderen, nennen wir das Begehren der Alterität.“

²⁰ E. Dussel 1989a, 35.

²¹ E. Dussel 1973bII, 71.

²² Vgl. ebd., 49f. sowie oben Kap. 4.4.d.; auch Lévinas formuliert seine Ethik ausdrücklich im Rahmen der aristotelischen Telos-Ethik. Dem „Werk“ (*érgon*) als Bewegung des mit sich identischen Grundes wird das Werk des Begehrens des Anderen gegenübergestellt. „*Radikal gedacht ist das Werk (!) nämlich eine Bewegung des Selben zum Anderen, die niemals zum Selben zurückkehrt*. Dem Mythos von Odysseus, der nach Ithaka zurückkehrt, möchten wir die Geschichte Abrahams entgegensetzen, der für immer sein Vaterland verläßt“. E. Lévinas 1983, 215f.

²³ E. Dussel 1973bII, 115.

²⁴ Ebd., 103.

Nun mag eine hermeneutische *Explikation* eines supererogatorischen Solidaritätsethos philosophisch noch unbedenklich sein; mit einer *eudaïmonistischen Rechtfertigung* einer prophetischen Praxis, die im Kampf um die Befreiung der Armen unumgänglich das eigene Leben aufs Spiel setzt, dürften jedoch die Grenzen des *philosophisch Begründbaren* überschritten sein; das Martyrium eines Lebens an der Seite der Armen erzwingt eine Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage, der Dussel bisher ausgewichen ist. An diesem Problem wird deutlich, daß Dussels Wende von einer kontextuell verankerten Hermeneutik sozialrevolutionärer Bewegungen in Lateinamerika zu einer universalgültigen Makroethik nicht ohne Korrekturen der theoretischen Grundlagen auskommen wird.

7.4. Zum Konzept einer „transzendentalen Ökonomie“

Die ethische Dimension der Leibhaftigkeit menschlicher Existenz ist von Dussel bereits in der ersten Gesprächsrunde mit Apel als zentrales Thema der Befreiungsethik herausgestellt worden. Die Diskursethik privilegiert - so Dussel - aufgrund ihrer Orientierung an den Konfliktfeldern westlicher Demokratien das Modell sprachlicher Verständigung; die Befreiungsethik sieht sich hingegen angesichts des Hungers der Menschen in der Dritten Welt primär auf die normativen Vorgaben der Leiblichkeit menschlichen Daseins verwiesen. Aus diesem Grund situiert Dussel in Anknüpfung an die Marxsche Arbeitswertlehre das Problem der Ökonomie nicht bloß in der Spannung von „System und Lebenswelt“, sondern auf einer ethisch-anthropologischen Ebene, die als Ausgangspunkt einer Kritik des kapitalistischen Wirtschaftssystems dient. Daher stellt Dussel der Argumentationsgemeinschaft die „Lebensgemeinschaft“ leibhafter Subjekte entgegen, womit die Apelsche Moralthorie nicht nur korrigiert, sondern im Rahmen des darauf aufbauenden Konzepts einer „transzendentalen Ökonomie“ *begründungstheoretisch* auch überboten werden soll.²⁵ Daher gilt es die Tragfähigkeit einer „transzendentalen Ökonomie“ für eine Ethikbegründung zu prüfen. Obwohl Dussel die Überlegenheit des Konzepts der „Lebensgemeinschaft“ in strikter Analogie zur transzendentalpragmatischen Deutung der Sprechakttheorie aufzuweisen versucht, werde ich im folgenden die befreiungsethische Parallelisierung von Sprech- und

²⁵ Vgl. E. Dussel 1990b, 78ff.; im Paradigma der „Lebensgemeinschaft“ soll sowohl die Bewußtseinsphilosophie als auch die Transzendentalpragmatik der Sprache aufgehoben und überwunden werden.

Arbeitshandlung vorerst zurückstellen. Denn die Assimilation der befreiungsethischen Argumentationsstrategie an die transzendental-pragmatische Begründungsreflexion verdeckt im Grunde die methodischen und sachlichen Motive, die Dussel schon früh zum Phänomen der Leiblichkeit geführt haben.

Bereits in den 60er Jahren stellt Dussel dem Leib-Seele-Dualismus innerhalb der griechischen Philosophie die ganzheitliche Anthropologie jüdisch-semitischer Traditionen gegenüber.²⁶ Auch in der Umbruchphase von 1968-1970 taucht der Begriff der Leiblichkeit im Rahmen der Auslegung des In-der-Welt-seins des Daseins auf. So wird z.B. im Rückgriff auf Sartre die Heideggersche Analyse des In-der-Welt-seins um die Kategorie des Bedürfnisses erweitert, die der „Werkwelt“ von „Sein und Zeit“ sachlich noch zugrundeliegt. Das „Bedürfnis“ ist - so Dussel - im Unterschied zum animalischen Trieb der Tiere eine Weise der leibhaftigen Weltoffenheit des Menschen. Bereits vor der Konstitution der Befreiungsethik wertet Dussel die Struktur der bedürftenden Weltoffenheit auch für Begründungsfragen aus: „Das *Bedürfnis* des Leibes (essen, ruhen etc.) zeigt bereits die Prinzipien derjenigen Handlungen an, die geeignet sind, die genannten Bedürfnisse zu befriedigen“; Grundprinzip der durch den Leib angezeigten Erfüllung der Bedürfnisse ist die Erhaltung der physischen Existenz:

auf der Ebene der materiellen oder organischen Leiblichkeit zielt [der Mensch] auf die Bewahrung [conservación]; auf der eigentlich kulturellen oder existenziellen Ebene strebt [der Mensch] nach unablässigem geschichtlichem Wachstum. In beiden Weisen *ist* der Mensch, verstanden als In-der-Welt-sein in der *Praxis*, d.h. er ist darin Mensch als solcher, manifestiert sich als Mensch, ex-sistiert insofern er *wirkt* [obra].²⁷

Im Zuge der Lévinas-Rezeption kommt es Anfang der 70er Jahre zu einem Perspektivenwechsel in der Phänomenologie der Leiblichkeit. Ohne das Niveau einer fundamentalontologischen und zugleich ethischen Deutung der „corporalidad“ wieder zu verlassen, entfaltet Dussel nun das Phänomen der Leiblichkeit konsequent von der

²⁶ Vgl. dazu E. Dussel 1969, Kap.1: „Unitaria corporalidad“; ders. 1975c, 3ff. „El dualismo antropológico y ético“. Das Problem des Leib-Seele-Dualismus bildet auch noch den Leitfaden für die Deutung des christlichen Denkens bis zum Beginn der Neuzeit - vgl. E. Dussel 1974a.

²⁷ E. Dussel 1973bII, 92.

interpersonalen Beziehung her, wie z.B. in den Analysen zur „Erotik“ deutlich wird.²⁸

Im Rahmen der Orientierung an der Leiblichkeit des/der *Anderen* kommt es auch zu einer Umdeutung des Begriffs der „Praxis“ bzw. der menschlichen „Arbeit“. Die frühe Bestimmung der „Arbeit“ als einer Weise des In-der-Welt-seins wird nun der Logik der Totalität zugeschlagen. Die „Arbeit“ muß, wie Dussel nun selbstkritisch festhält, konsequent aus der Erfahrung der Interpellation des/der *Anderen* her beschrieben werden, d.h. als „diakonia“, als Dienst an den Armen; die produktive Dimension der Arbeit (instrumentelles Verhältnis zur Natur) ist daher der interpersonalen Beziehung untergeordnet. Der Dienst für die Erfüllung der Bedürfnisse des/der *Anderen* ist darüber hinaus zugleich ein konstitutives Moment der Befreiungspraxis.

Man könnte schlecht von befreiendem 'Dienst' oder 'Arbeit' sprechen..., wenn dieser Dienst bloß ein 'spirituelles' Versprechen wäre, das niemals real erfüllt wird. Es handelt sich vielmehr darum, dem Hungernden Brot zu geben.²⁹

Die Forderung, das Brot mit den Armen zu teilen, ist bereits von Lévinas in aller Eindringlichkeit expliziert worden: „Geben, für-den-Anderen-sein, wider Willen, doch dabei das Für-sich unterbrechend, heißt: sich das Brot vom Munde reißen, den Hunger des Anderen mit meinem eigenen Fasten stillen.“³⁰ Über Lévinas hinausgehend entfaltet nun Dussel im ständigen Blick auf Marx die *produktive* Dimension menschlicher Leiblichkeit, die sich in der Arbeit mit und für die *Anderen* erfüllt. Dussel legt daher über das Teilen und Fasten hinaus den Akzent auf gerechte Produktionsverhältnisse, in denen die Not der Armen von der Wurzel her überwunden werden soll.

Die hier angedeuteten Elemente einer Philosophie der Leiblichkeit werden in den 80er Jahren mit den Kategorien der Befreiungsethik systematisch verbunden. Dabei kommt dem Marx'schen Denken, das Dussel als eine Philosophie des Lebens³¹ auslegt, eine

²⁸ So korrigiert Dussel bereits in den 70er Jahren patriarchale Tendenzen der Lévinas'schen Deutung der Mann-Frau-Beziehung. Vgl. dazu E. Dussel 1977a, 68; ders. 1975a, 8.

²⁹ E. Dussel 1980, 61; vgl. dazu auch ders. 1989a, 79.

³⁰ E. Lévinas 1992, 133f.: „Im Leiblichen kommen die Merkmale zusammen, die wir im Vorhergehenden aufgezählt haben: für den Anderen, wider den eigenen Willen, von sich her; die Plage der Arbeit im Aushalten des Altwerdens, in der Pflicht, dem Anderen zu geben - bis hin zum Brot, das ich mir gerade in den Mund stecke, und bis zum Mantel, den ich trage...“

³¹ Vgl. dazu E. Dussel 1984a, 15f.121.

zentrale Bedeutung zu. So kehrt etwa im Marxschen Begriff der „Reproduktion des Lebens“ jenes Phänomen wieder, das Dussel 1970 im Rahmen der intentionalistischen Deutung der Leiblichkeit als „Be-wahrung“ (*con-servación*) beschrieben hat. Vor allem aber entdeckt Dussel in der Marxschen Rede von der „lebendigen Arbeit“ die Kategorie der Exteriorität des/der Anderen im Kontext der Ökonomie. Von da aus ist es nur mehr ein kleiner Schritt zur Re-Interpretation des „Reichs der Freiheit“ als ökonomische Gestalt der „Nähe“.³²

Die kursorische Rückblende auf Dussels Denkweg sollte deutlich machen, daß die Befreiungsethik das Phänomen der Leiblichkeit seit jeher in *phänomenologischen* Analysen entfaltet. Daher verwundert es nicht, daß auch im Konzept der „transzendentalen Ökonomie“, das Dussel ab 1989 der Transzendentalpragmatik gegenüberstellt, die eben skizzierten Aspekte einer Philosophie der Leiblichkeit wiederkehren.³³ Die Überwindung der „transzendentalen Sprachpragmatik“ durch eine „transzendente Ökonomie“ gründet daher in einer *Phänomenologie* der Leiblichkeit.

Dussel kritisiert darin zunächst die transzendentalpragmatische Rezeption der Sprechakttheorie und den Begriff der „kommunikativen Handlung“. Sprachlich vermittelte Kommunikation ist – so Dussel – immer schon in der Unmittelbarkeit der interpersonalen Beziehung, im Von-Angesicht-zu-Angesicht, fundiert. So kann z.B. die Erotik mit den Instrumentarien der Diskurstheorie nur peripher beschrieben werden; denn die Erotik ist „nicht nur kommunikativer Art“, sondern primär eine Weise des Von-Angesicht-zu-Angesicht. In der erotischen Beziehung etabliert sich eine Intimität, eine Epiphanie des/der Anderen, in der die Universalität der idealen Kommunikationsgemeinschaft zugunsten der Gegenwart von Ich und Du zurücktritt.³⁴ Daher kann „die Proximität des von-Angesicht-zu-Angesicht nicht einfach auf eine kommunikative Sprechhandlung reduziert werden“³⁵, auch wenn „aufgrund des Prinzips der Ausdrückbarkeit von Searle eine *pragmatische kommunikative Sprachhandlung* stattfindet“³⁶.

³² Vgl. dazu oben Kap. 4.6.d.

³³ Vgl. dazu E. Dussel 1990b, 83f.

³⁴ Vgl. E. Dussel 1992a, 115f; Dussel bezieht sich hier auf die Phänomenologie der Erotik bei E. Lévinas.

³⁵ Ebd., 116.

³⁶ Ebd., 115.

Mit der Relativierung der verständigungsorientierten Rede durch den Aufweis einer „trans- oder präkommunikativen Erotik“³⁷ verfolgt Dussel ein doppeltes Ziel. Einerseits soll dadurch die phänomenale Vorgängigkeit der interpersonalen Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht gegenüber der verständigungsorientierten Kommunikation exemplarisch aufgewiesen werden. Andererseits zeigt sich am Phänomen der Erotik die Einseitigkeit der Explikation der Transzendenz menschlichen Daseins als primär *sprachlich* vermittelter Weltoffenheit. Die verständigungsorientierte Rede muß daher in die leibhaftige „Befindlichkeit“³⁸ des Daseins zurückgebunden werden, die sich nicht notwendig in Sprechakten artikuliert. An der Erotik wird damit deutlich, daß zur Befindlichkeit menschlichen Daseins nicht nur die Sprachlichkeit, sondern auch die Geschlechtlichkeit gehört.

Die Relativierung des diskurstheoretischen Modells verständigungsorientierter Rede ebnet nun den Weg zum Phänomen einer „transzendentalen Ökonomie“: einerseits gründet sprachliche Kommunikation im „Sagen“ der Nähe von Angesicht zu Angesicht; andererseits liegt selbst noch der sprachlichen Ausgelegtheit des In-der-Welt-seins, wie am Beispiel der Erotik zu sehen ist, die *leibliche* Dimension der Befindlichkeit zugrunde, die nun als Brücke zum Überstieg in eine „transzendente Ökonomie“ dient. Denn die Befindlichkeit des Menschen ist nicht nur durch Sprache und Geschlechtlichkeit, sondern auch durch die leiblich bedingte Bedürftigkeit menschlichen Daseins geprägt. Der Kreislauf von Bedürfnis-Arbeit-Konsum wird daher auf einem existentialontologischen Niveau situiert, und zwar durch die Kategorie der „*Wirtschaftlichkeit*“, die neben Sprachlichkeit und Geschlechtlichkeit ein drittes „Moment“ des In-der-Welt-seins bzw. der Nähe bildet.³⁹

In welchem Sinn bringt nun Dussel die skizzierte Erweiterung der existenzialontologischen Auslegung des menschlichen Daseins gegen die Apelsche Ethikbegründung ins Spiel? In diesem Zusammenhang taucht nun innerhalb der Befreiungsethik plötzlich der Begriff einer „transzendentalen Ökonomie“ auf. Welche Bedeutung hat jedoch die Rede vom „transzendentalen“ Status der Ökonomie im Kontext einer durchgehend phänomenologischen Analyse?

An dieser Stelle kommt m.E. ein Bruch innerhalb der Dusselschen Argumentationsstrategie zum Vorschein. Die Bruchlinie

³⁷ Ebd.

³⁸ Vgl. dazu ebd., 117.

³⁹ Ebd., 116f.

entsteht nicht schon dadurch, daß Dussel überhaupt von einer „transzendentalen“ Ökonomie spricht; das Problem liegt vielmehr in der *äquivoken* Verwendung des Begriffs des „Transzendentalen“, der sich in Dussels Werk bereits vor der Auseinandersetzung mit Apel findet und daher nicht einfach einer terminologischen Assimilation an die Transzendentalpragmatik entspringt. Der Begriff des „Transzendentalen“ gelangt zunächst über Heidegger in die Befreiungsethik, insofern die apriorische Struktur des In-der-Welt-seins Bedingung der Möglichkeit kategorialer Erkenntnis ist:

der fließende [Welt- bzw. Seins-]Horizont ist nicht konzeptualisierbar; er ist weder ein Ding noch universal im abstrakten Sinn, sondern universal im transzendentalen Sinn (und transzendental, insofern [der Seinshorizont] jenseits jedes Seienden ist, [jedoch] nicht im Kantschen Sinn der transempirischen Begriffsordnung).⁴⁰

Der Begriff des Transzendentalen wird damit von vornherein von der Kantschen Transzendentalphilosophie deutlich abgegrenzt. Da mit der Transzendentalität menschlichen Daseins nicht bloß das „hermeneutische Als“, sondern zugleich der umfassende *Seinsbezug* des Menschen angesprochen werden soll, kommt es bereits in der Phase von 1968-1970 zu einer Problematisierung des Horizontcharakters des Seinsverständnisses. Da Dussel im Unterschied zu Sartre das Sein nicht in der Konstitutionsleistung des Subjekts aufgehen läßt, bezeichnet der Begriff des „Apriori“ die ontologische Vorgängigkeit („a priori“ im Sinne von „prius“) des Seins jenseits „transzendentaler“ Seinsverständnisse:

Der Mensch produziert nicht das Sein des Menschen, sondern das Sein drängt sich dem Menschen auf [imponer], das Sein des Menschen ist das *a priori* [!], worüber der Mensch verfügen kann, wenn er Kenntnis davon hat, daß es ihm *schon* 'auferlegt' [a cargo] ist.⁴¹ Die Ordnung der Konstitution... ist ein *Jenseits* des transzendentalen Horizonts der Welt, ein die Ordnung des Enthüllens begleitendes *prius*.⁴²

Die etwas eigenwillige Definition des „Aprioris“ im Sinn der Vorgängigkeit des *Seins* gegenüber den Horizonten kultureller *Seinsverständnisse* bleibt auch im Rahmen der Befreiungsethik bestimmend. Allerdings wird nun das „prius“ des Seins mit Lévinas als das Sein des/der Anderen bestimmt, als Exteriorität fremder Freiheit, die

⁴⁰ E. Dussel 1973bl, 59.

⁴¹ Ebd., 45.

⁴² Ebd., 47.

jenseits transzendentaler Horizonte den eigentlichen Bereich des Apriori, des Transzendentalen im Sinne einer ontologischen Vorgängigkeit eröffnet, und zwar in zweifacher Hinsicht:

‘Der Andere’ zeigt sich in einer doppelten Priorität: Vorgängigkeit in der Ordnung der Konstitution der Welt (*ordo cognoscendi*), weil sich die Welt vom Anderen her öffnet. Vorgängigkeit auch in der Ordnung der realen Konstitution (*ordo realitatis*), weil wir vom Anderen hervorgehen (als Kinder vom Paar: Mann-Frau, und vom Volk) sowohl biologisch als auch pädagogisch.⁴³

Der Begriff des „a-priori“, der in diesem Kontext auch im entfernten Sinn nichts mehr mit der Kantschen Transzendentalphilosophie zu tun hat, beschreibt sowohl die unveräußerliche Freiheit des/der Anderen als auch die *empirisch* faßbare Exteriorität der Anderen in konkreten interpersonalen Beziehungen. In *diesem* Sinn spricht Dussel bereits 1981 ausdrücklich von einer „transzendentalen Ethik“⁴⁴, wobei die Begriffe „Transzendentalität“ und „Exteriorität“ sachlich konvergieren.⁴⁵

Der Konzeption der „transzendentalen Ökonomie“ liegt daher Dussels *phänomenologische* Umdeutung des Begriffs des „Transzendentalen“ zugrunde. In der „transzendentalen Ökonomie“ geht es daher um eine Konkretisierung der befreiungsethischen Deutung des/der Anderen als „A-priori“ im Rahmen einer existentialontologischen Auslegung der Ökonomie, die mit der Marxschen Wertlehre verbunden wird, wie an folgender Charakterisierung der „apriorischen“ Dimension der Ökonomie deutlich wird:

Der Andere als der Arme ist die transzendente Bedingung der Möglichkeit jeder Lebensgemeinschaft, der Ökonomie, insoweit die lebendige Arbeit (der Arbeiter, die Klasse) dem Kapital subsumiert wird; obwohl die lebendige Arbeit die schöpferische Quelle des Seins ist, wird sie als Nicht-Sein betrachtet... [Anders formuliert:] Der Andere als der Arme wird als *Apriori* voraus-

⁴³ Ebd., 126.

⁴⁴ Vgl. E. Dussel 1983a, 128 - Kap.4: „Hacia una ética transcendental y crítica“.

⁴⁵ „Auch dieses zukünftige Moralsystem kann und muß, da es historisch ist, von der radikalen Transzendentalität des Anderen, des Armen, des Unterdrückten her beurteilt werden. Die Transzendentalität der Ethik situiert sich so auf einer absoluten Ebene; sie kann auch jede geschichtliche Zukunft beurteilen. Ebenso die Begriffe der Befreiung und des Armen, welche die Dimension der Transzendentalität und Exteriorität in sich schließen.“ E. Dussel 1983a, 129; vgl. auch ders. 1985a, 165.

gesetzt. Obwohl das Kapital die Personalität der lebendigen Arbeit schon ausgenutzt hat, indem es ihre Leiblichkeit, ihre Vitalität verbraucht hat, wird die lebendige Arbeit *a posteriori* ausgeschlossen, wenn man glaubt, daß dies angebracht ist, wenn sie nicht mehr benötigt wird.⁴⁶

In diesen Formulierungen ist unverkennbar, daß Dussel die existenzialontologische Beschreibung der Ökonomie mit einem bestimmten Begriff ökonomischer Gerechtigkeit verbindet. Daher ist nun nach dem begründungstheoretischen Konzept der „transzendentalen Ökonomie“ zu fragen. Da Dussel den Begriff des Transzendentalen vollständig aus dem Kontext einer reflexiven Selbsterhellung der Vernunft gelöst hat, trägt die begründungstheoretische Last einmal mehr die *phänomenologische Analyse*.

In der transzendentalen Ökonomie laufen daher sämtliche bisher erörterte Begründungslinien der Befreiungsethik zusammen. Ökonomische Gerechtigkeit gründet - so Dussel - in der Epiphanie der Anderen, die uns immer auch in ihrer bedürftigen Leiblichkeit begegnen. Dadurch ist die Öffnung für die Ander(s)heit der Anderen je schon in den Kreislauf von Bedürfnis-Arbeit-Konsum eingebunden. Das „Reich der Freiheit“, die ökonomische Konkretisierung der Nähe, ist nun das entscheidende Kriterium der „transzendentalen Ökonomie“, in der die Anerkennung der Autonomie und Freiheit des/der Anderen auch als eines arbeitenden Wesens moraltheoretisch begründet werden soll. Zur Autonomie des/der Anderen gehört nun aber - so Dussel im Anschluß an die Marxsche Wertlehre - auch die Kontrolle und das Verfügungsrecht über das gemeinschaftlich erarbeitete Produkt.

Soweit das Konzept der „transzendentalen Ökonomie“ die phänomenologischen Analysen zur Leibhaftigkeit des Daseins, zur anthropologisch-ethischen Bestimmung der Arbeit usw. zusammenfaßt und mit den normativen Perspektiven der Achtung der Exteriorität

⁴⁶ E. Dussel 1990b, 85. Dussel überträgt in diesem Text den eigenen Begriff des „Transzendentalen“ im Sinne der doppelten Vorgängigkeit des/der Anderen in die existenzialontologische Deutung der Ökonomik menschlichen Daseins. Der Begriff der lebendigen Arbeit expliziert dabei die Exteriorität des/der Anderen jenseits der Horizonte ökonomischer Systeme. Die zweite Dimension der Vorgängigkeit des/der Anderen, d.h. die Tatsache, daß wir unser Dasein Anderen verdanken, von Anderen in unsere Welt eingeführt werden, illustriert Dussel innerhalb der Ökonomie mit der Marxschen Wertlehre. Da sich im Produkt das Leben des/der Arbeiter(in) vergegenständlicht, lebt jede Lebensgemeinschaft, in der immer auch ein ungleicher Tausch stattfindet, vom Leben der Armen.

des/der Anderen vermittelt, wäre die eigenwillige Rede von einer „transzendentalen“ Ökonomie zumindest nachvollziehbar. Doch Dussel sprengt in der Auseinandersetzung mit Apel den ursprünglichen methodologischen Rahmen der Befreiungsethik, insofern die Begründungsstrategie der „transzendentalen Ökonomie“ mit der transzendental-pragmatischen Letztbegründungsreflexion analogisiert wird, wohl zu dem Zweck, damit das Evidenzpotential der Apelschen Begründungsfigur für den eigenen Ansatz zu nützen. Daher wird der Übergang von der Sprachpragmatik zur Ökonomie durch eine Analogie von Sprechakt und Arbeitshandlung vorbereitet:

So wie der Sprechakt immer schon *a priori* eine Kommunikationsgemeinschaft als ideale im Sinne eines letzten Zieles und als reale im Sinne des Faktischen voraussetzt, so setzt jede Arbeits-Handlung, die z.B. etwas zu essen herstellt wie Brot oder Wein, immer schon *a priori* in Anbetracht der Erfüllung der Bedürfnisse des *menschlichen* Lebens eine Produktionsgemeinschaft voraus... Vielmehr ist die Ökonomie gleichermaßen das immer schon vorausgesetzte *A Priori* in jedem Akt von Arbeit und Konsum. Sie ist die Gemeinschaft der Produzenten und Konsumenten, sei diese real oder ideal.⁴⁷

In der Analogisierung von Sprechakt und Arbeitshandlung verstrickt sich Dussel m.E. in eine unüberwindbare Aporie, insofern darin das Konzept einer „transzendentalen Ökonomie“ mit dem Apelschen Begriff von „Transzendentalität“ im Sinne einer strikten Selbstbezüglichkeit der Vernunft vermengt wird. Da der befreiungsphilosophische, vornehmlich phänomenologisch orientierte Begriff des „Transzendentalen“ weder methodisch noch begründungstheoretisch mit der Transzendentalpragmatik kompatibel ist, entsteht durch die analogisierende Übernahme des Apelschen Begründungsverfahrens im Begriff der „transzendentalen“ Ökonomie eine Äquivokität, mit der sich Dussel eine Begründungslast auferlegt, die mit den Mitteln einer hermeneutischen Phänomenologie nicht einzulösen ist. Denn Dussel müßte an dieser Stelle ein Pendant zum Instrument des performativen Selbstwiderspruchs entwickeln, mit dem reale und ideale Produzenten- und Konsumentengemeinschaft als nichthintergehbare Präsuppositionen der Arbeits-Handlung aufgewiesen werden kann. Das Retorsionsargument hat nun aber einmal seinen „Sitz im Leben“ in der Skeptikerwiderlegung und kann daher nicht ungestraft in andere theoretische Kontexte transponiert werden. Aus diesem Grund müssen die durchaus interessanten Überlegungen zu einer

⁴⁷ E. Dussel 1992, 118, 119.

„transzendentalen Ökonomie“ auf einer anderen theoretischen Ebene ins Spiel gebracht werden, nämlich im Rahmen einer philosophischen Anthropologie und, woran Dussel derzeit arbeitet, im Kontext der Explikation eines fundamentalen Vorverständnisses von Moralität.⁴⁸

⁴⁸ Vgl. dazu die ersten vorläufigen Überlegungen Hinweise in Dussel 1996, 68ff.

8. Dritte vergleichende Zwischenbetrachtung

Die Rekonstruktion der politischen und theoretischen Herausforderungssituation von Diskurs- und Befreiungsethik (Kap. 1), die ich 1990 in Mexiko im Rahmen des Dialogprogramms zwischen Apel und Dussel zum ersten Mal vorstellte, sollte vor allem dazu dienen, die methodische und inhaltliche Orientierung beider Moraltheorien durchsichtig werden zu lassen und so den Weg zu einem fruchtbaren Dialog zu ebnet.¹ Dussel hat jedoch den Versuch, die unterschiedlichen Methodologien der Transzendentalpragmatik und Befreiungsphilosophie von ihren jeweiligen „Adressaten“ her verständlich zu machen, in eine grundsätzliche Kritik der Diskursethik umgemünzt.² Die entscheidende Grenze der Apelschen Letztbegründungsreflexion liegt nach Dussel in der Fixierung auf die skeptische Negation ethischer Vernunft, weil dadurch die weitaus dringlichere Herausforderung der zynischen Machtbehauptung realer Herrschaftssysteme tendenziell verharmlost werde. In diesem Einwand hat Apel zuletzt die „Spitze der Herausforderung der Diskursethik durch die Befreiungsethik“³ gesehen und darauf aus seiner Sicht geantwortet. Die Kontroverse zwischen Dussel und Apel ist damit auf die Frage nach der vorrangigen *Aufgabe* einer philosophischen Ethikbegründung verlagert worden. Die Debatte, ob im Skeptizismus oder in der zynischen Machtsteigerung die entscheidende Herausforderung an eine philosophische Ethik liegt, soll im folgenden jedoch bloß als Einstieg in einen abschließenden, weiter ausholenden Vergleich zwischen diskurs- und befreiungsethischen Begründungsstrategien dienen.

8.1. Skeptiker oder Zyniker? - Zum Adressaten einer Ethikbegründung

Die Befreiungsethik anerkennt die Apelsche Letztbegründungsreflexion als zwingende Widerlegung der skeptischen Bestreitung ethischer Vernunft. Dussel folgt daher nicht, wie vielleicht zu vermuten wäre, dem Argument von Habermas, wonach die Praxis der Diskursverweigerung das Verfahren der reflexiven Skeptikerwider-

¹ Vgl. H. Schelkshorn 1992b, 182-186. In diesem Sinn ist mein Beitrag zunächst auch von Apel konstruktiv aufgenommen worden, vgl. dazu K.-O. Apel 1994a, 18.

² Vgl. E. Dussel 1993f.

³ K.-O. Apel 1994a, 30.

legung in Frage stellt. Denn der Skeptiker kann sich - und das scheint nach Dussel „Habermas nicht zu bemerken“ - „wegen der Definition des ‘Skeptikers’ als solcher der Diskussion nicht entziehen, sonst liefe er Gefahr, kein ‘Skeptiker’ mehr zu sein.“⁴ Dussels Hinweis auf die zynische Diskursverweigerung verfolgt daher nicht das Ziel, die rationale Stringenz der Apelschen Begründungsstrategie zu widerlegen, sondern problematisiert die diskursethische *Wahrnehmung* des Skeptikers. Denn im Kontext schreiender Ungerechtigkeit verliert - so Dussel - der abgeklärte Skeptiker die ohnehin stets vorgetäuschte moralische Unschuld; der Skeptiker erscheint nun plötzlich als Komplize des herrschenden Systems, als „Funktionär“ der zynischen Vernunft, der in der relativistischen Infragestellung von Moral die letzten moralischen Skrupel der Herrschenden beschwichtigt.⁵ Da der Skeptiker nicht bloß Subjekt argumentativer Verständigung, sondern zugleich Subjekt einer moralischen Praxis ist, die den Zynismus faktischer Herrschaftspraktiken nicht antastet, kann sich - so Dussel - eine philosophische Ethik nicht auf das Geschäft einer reflexiven Überführung einer theoretischen Negation ethischer Vernunft beschränken. Die Diskursethik trifft daher den eigentlichen Widerpart philosophischer Ethik, nämlich die zynische Vernunft, nur in seiner harmlosen Gestalt, in seiner skeptischen Pose und verschleiert damit die Brutalität aktueller Herrschaftspraxis:

wenn der Philosoph der Transzendentalpragmatik tatsächlich mit dem Skeptiker zu argumentieren beginnt, befindet er sich bereits (nicht bloß ‘empirisch’, sondern ‘wirklich’) in einem System, in dem die zynische Vernunft herrscht. Die argumentative Handlung der Diskursethik erfüllt eine ‘Funktion’ innerhalb des Systems, da sie sich in Wirklichkeit bloß dem ‘Skeptiker’, dem Akademiker, Wissenschaftler (der ein ‘Funktionär’ der zynischen Vernunft sein kann) gegenüberstellt, aber nicht ihren wahren und profundesten Gegner entdeckt: die ‘zynische Vernunft’ selbst, die das System als Totalität beherrscht und kontrolliert.⁶

Da die Transzendentalpragmatik den Moralskeptizismus mit unverhältnismäßigem Aufwand bekämpft, verurteilt sich die Apelsche Diskursethik selbst zur politischen Bedeutungslosigkeit. Die gesellschaftliche Wirkung der Apelschen Letztbegründungsreflexion sei

⁴ E. Dussel 1993f, 58; vgl. dazu J. Habermas 1984c, 109.

⁵ So konnte sich z.B. eine skeptische Philosophie in Lateinamerika reibungslos in das System der „Seguridad Nacional“ einfügen, vgl. E. Dussel 1993f, 58.

⁶ Ebd., 61.

mit den mittelalterlichen Gottesbeweisen zu vergleichen, die bislang keinen einzigen Atheisten überzeugt hätten.

Die Herausforderung zynischer Machtbehauptung erzwingt daher eine Reflexion auf das Theorie-Praxis-Verhältnis des philosophischen Diskurses als Teil gesellschaftlicher Praxis. Aus diesem Grund versteht sich die Befreiungsethik „als Dienst der solidarischen Einheit von Theorie und Praxis der kritisch-diskursiven Vernunft“, die „auf die Organisation einer aktuellen oder zukünftigen Gegen-Macht als Ergebnis der Praxis der Unterdrückten“⁷ abzielt.

Dussels Vorwurf, die Diskursethik laufe Gefahr zum „nützlichen Idioten“ faktischer Machtverhältnisse zu werden, ist verständlicherweise nicht unbeantwortet geblieben. In der Replik bringt Apel zunächst jene Argumente gegen Dussel ins Spiel, die bereits in der vergleichenden Analyse des diskurs- und befreiungsethischen Moralbegriffs⁸ diskutiert worden sind⁹; so verweist Apel vor allem auf die dogmatistische Versuchung einer parteilichen Ethik und auf die diskursethische Rechtfertigung des Rechts der Unterdrückten auf eine strategische Kompensation ihrer Diskriminierung diesseits der Spielregeln argumentativer Verständigung. Der Vorwurf, die Diskursethik bleibe aufgrund ihrer Orientierung am Moralskeptizismus im Netzwerk realer Herrschaftsverhältnisse verfangen, enthält nun aber - so Apel - auch eine fundamentalphilosophische Dimension, die in letzter Konsequenz zum Ende der Philosophie und damit auch der *Philosophie* der Befreiung führen würde. Wenn nämlich die Komplizenschaft mit dem Unrecht durch die Praxis der Argumentation *prinzipiell* nicht transzendiert werden kann, dann wären auch diejenigen, die

einen philosophischen Diskurs über das Verhältnis von Diskurs- und Befreiungsethik führen - also auch Enrique Dussel selbst und wir anderen Teilnehmer an der gegenwärtigen Diskussion - nicht nur der empirischen Möglichkeit nach, sondern 'wirklich' nur 'nützliche Idioten' (Lenin) des bestehenden kapitalistischen Weltwirtschaftssystems.¹⁰

Apel nimmt daher Dussels ideologiekritische Überführung der Diskursethik als neue Variante einer universalen Machttheorie (Nietz-

⁷ Ebd., 65.

⁸ Vgl. dazu oben Kap. 5.2.

⁹ Vgl. dazu K.-O. Apel 1994, 19f.

¹⁰ Ebd., 31.

sche, Foucault) auf, worauf die Transzendentalpragmatik bekanntlich mit dem Instrument des performativen Selbstwiderspruchs antwortet:

Würde der Argumentierende (Dussel...) sich bereit finden, *strikt* darauf zu reflektieren, was er selber als Argumentationsintention voraussetzt, so würde er erkennen, daß er selbst qua Repräsentant der ernsthaften, strategisch vorbehaltlosen Argumentation nicht zu den von ihm 'for argument's sake' angeführten Funktionären der strategischen oder gar zynischen Vernunft gehören *kann*: er muß verglichen mit ihnen auf einer prinzipiell höheren Reflexionsstufe stehen... [wo es] möglich ist, zwischen strategischer und kommunikativer Vernunft zu unterscheiden und dementsprechend auch - mit Dussel - den Skeptiker vom Zyniker.¹¹

Da auch die machtpositivistische Entlarvung der Vernunft wiederum nur durch Vernunft erfolgen kann, kann - so Apel - das Sprachspiel der Argumentation zwar partiell, niemals jedoch totaliter ideologisch funktionalisiert werden. Daher ist die Idee eines *reinen* Zynikers letztlich eine Fiktion; reale Diskurspartner stehen nicht nur unter dem Einfluß egoistischer Interessen, sondern als Vernunftwesen immer auch unter dem Anspruch der idealen Kommunikationsgemeinschaft. Daher sind die Vertreter der Interessen der Industriestaaten in Regierungen, Weltbank usw. keine „Inkarnationen des gnostischen Teufels“¹². Kurz: Dussels Figur des Zynikers führt de facto zu einer illegitimen Dämonisierung realer Herrschaftssysteme. Der Hinweis auf die Komplizenschaft mit dem bestehenden Unrecht ist allenfalls als *ethische Anklage* - und nicht als begründungstheoretischer Einwand - ernstzunehmen und in diesem Sinn mit der Diskursethik „nicht unvereinbar“¹³. Denn eine Anklage muß immer schon die praktische Vernunft der Adressaten voraussetzen, um überhaupt interpellieren zu können.¹⁴

Apels Abwehr der ideologiekritischen Entlarvung der Diskursethik macht indirekt deutlich, daß sich auch die Befreiungsethik der Herausforderung des Moralskeptizismus letztlich nicht entziehen darf. Denn nur das Bewußtsein des Fallibilitätsrisikos kann prophetische Interventionen einer parteilichen Ethik vor selbstzer-

¹¹ Ebd., 32.

¹² Ebd., 25.

¹³ Ebd., 37.

¹⁴ Vgl. ebd., 26.

störerischen Fehlschlüssen schützen, die, wie Apel zurecht festhält, „die Armen selbst am empfindlichsten treffen.“¹⁵

Dennoch weicht Apel in der Replik auf Dussels ideologiekritischen Angriff der entscheidenden Pointe der Kritik an der Diskursethik letztlich aus. Gewiß: Die Widerlegung des Moralskeptizismus ist angesichts der spätliberalen Negation ethischer Vernunft keine Nebensache einer philosophischen Begründung von Ethik; dennoch darf damit die Frage, wie sich praktische Philosophie zu den realen Machtkonstellationen verhält, nicht vorschnell eliminiert werden. In der Besinnung auf die *Praxis* des philosophisch-ethischen Diskurses steht die Philosophie, worauf Dussel zu Recht insistiert, vor dem Rechtfertigungszwang gegenüber den „Fragen“ und Forderungen der Armen und Unterdrückten. An dieser Stelle stößt das zweistufige Modell der Diskursethik, in dem konkrete Fragen jeweils an die praktischen Diskurse der Betroffenen delegiert werden, an eine schmerzliche Grenze; denn auch der/die Diskursethiker/in ist immer schon ein/e Betroffene/r realer Unrechtsverhältnisse. Der philosophische Diskurs ist als Teil gesellschaftlicher Praxis je schon in reale Konflikte und praktische Diskurse verstrickt. Daher kann sich die Diskursethik nicht auf die Begründung der ethischen Grundnorm beschränken und die Lösung konkreter Fragen an die Betroffenen delegieren. Zwar enthält auch die Befreiungsethik ein delegatorisches Prinzip, insofern nur die Armen selbst und nicht der/die Philosoph/in die materiale Substanz der Befreiung bestimmen können. Angesichts der Verwobenheit von philosophischer Reflexion und realen gesellschaftlichen Machtverhältnissen beschränkt sich die Befreiungsethik jedoch nicht auf die Explikation formalethischer Leitlinien einer authentischen Befreiungspraxis, sondern begreift sich selbst als aktives Moment in den jeweiligen Konfliktzonen realer Befreiungsprozesse. Daher nimmt die Befreiungsethik bewußt das Wagnis einer (falliblen) Kritik an aktuellen Unrechtssituationen auf sich.

Im Unterschied dazu versteht sich die Diskursethik vorwiegend als Beitrag zur Selbstaufklärung moderner Gesellschaften; die Kämpfe der Armen in der Dritten Welt sind zwar über die Idee einer weltbürgerlichen Rechtsgemeinschaft prinzipiell im Blick, sie bleiben jedoch der Diskursethik zugleich merkwürdig äußerlich, da die Austragung von Konflikten primär „Sache“ der Betroffenen ist; der gesellschaftliche „Ort“ der Diskursethik ist allenfalls unter der Rubrik „Paradoxie der Herausforderungssituation“ thematisch greifbar. Daher ist die ideologiekritische Selbstaufklärung der Diskurs-

¹⁵ Ebd., 19

ethik *als Teil* der gesellschaftlichen Praxis unterbelichtet. Darin liegt die tiefe Berechtigung der ideologiekritischen Anfrage Dussels an die Apelsche Letztbegründungsreflexion, in der nicht die rationale Geltung, sondern das Theorie-Praxis-Verhältnis der Diskursethik zur Debatte steht.

Allerdings ist in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß die Transzendentalpragmatik, die im Unterschied zu Habermas eine Begründung des *Moralischseins* des Menschen liefert, durchaus ein sachliches Fundament für eine praxeologische Entfaltung der Diskursethik enthält. Wenn dem Menschen aufgrund seiner Identität als Vernunftwesen eine Verantwortung für die Institutionalisierung der Rahmenbedingungen diskursiver Konfliktaustragung zuwächst, so gilt dies erst recht für den/die Diskursethiker/in selbst. Daher kann sich die Transzendentalpragmatik nicht mit der Explikation von (E) zufrieden geben und dessen praktische Umsetzung anderen überlassen. Wenn die Diskursethik den Anspruch auf (E) konsequent auf sich selbst *als* theoretische *Praxis* bezöge, würde sich wohl der Charakter der Apelschen Moraltheorie merklich verändern. Zumindest wäre die Unterscheidung zwischen letztbegründetem Wissen der Philosophie und falliblen Diskussionsbeiträgen in der öffentlichen Debatte, an der sich der/die Philosoph/in *als* Bürger beteiligt, unvollständig. Denn eine Diskursethik, die ihr eigenes Theorie-Praxis-Problem ernst nimmt, *müßte* sich - mit dem nicht ausräumbaren Fallibilitätsrisiko - nun auch an der *Herstellung* der empirischen Bedingungen praktischer Diskurse beteiligen, und zwar vor allem dort, wo Machtverhältnisse eine diskursive Konfliktaustragung blockieren. Damit wäre die Diskursethik unumgänglich in gesellschaftliche Kämpfe verstrickt und darin wohl auch zu parteilichen Optionen gezwungen. Mit dem „Praktischwerden“ der Diskursethik würde sich wohl auch die Diastase zwischen transzendentalpragmatischer Selbsterhellung von Vernunft und der prophetischen Geste befreiungsethischer Herrschaftskritik beträchtlich vermindern.

Vor diesem Hintergrund kann als Ergebnis der Kontroverse über die primäre Aufgabe einer philosophischen Ethikbegründung festgehalten werden: Die Figuren des „Skeptikers“ und des „Zynikers“ illustrieren nochmals die unterschiedlichen Herausforderungssituationen von Diskurs- und Befreiungsethik. Obwohl der Moralskeptizismus und die zynische Diskursverweigerung eine philosophische Ethik in unterschiedlicher Weise in Anspruch nehmen, kann die Frage nach einer theoretischen Überlegenheit nicht, wie Dussel intendiert, auf der Ebene des Adressaten der Begründungsreflexion

vorweg entschieden werden. Skeptizismus und Zynismus bilden vielmehr zwei Dimensionen *einer* fundamentalen Infragestellung von Moral, die wohl unterschieden, jedoch nicht voneinander getrennt werden können. Daher liegt in beiden Moraltheorien ein Potential sowohl für die Skeptikerwiderlegung als auch für den Kampf gegen die Macht der zynischen Vernunft bereit.

Apel antwortet auf die zweifache Herausforderung einer universalistischen Moral mit der Unterscheidung von Teil A und Teil B der Diskursethik. Die Befreiungsethik konfrontiert hingegen den Zyniker mit einem phänomenologischen Aufweis des moralischen Anspruchs des/der Anderen, um so die Blindheit gegenüber dem Elend der Unterdrückten zu durchbrechen; vermutlich ist der Blick der Armen auch das einzige „Argument“, das einen verhärteten Zyniker unter Umständen noch erreicht. Doch die Freilegung der moralischen Dimension der interpersonalen Beziehung kann auch gegen die skeptische Infragestellung von Moral gewendet werden. Das Von-Angesicht-zu-Angesicht liegt, wie Dussel betont, noch „vor jeder diskursiven Argumentation“ und damit vor „jeder Letztbegründung“¹⁶. Daher könne die Transzendentalpragmatik nur den „Gebrauch der diskursiven Vernunft *sicherstellen*“¹⁷.

Nun ist Apel die begründungstheoretische Herausforderung der Befreiungsethik keineswegs entgangen. Diskurs- und Befreiungsethik legen - so Apel in seinem Dialogbeitrag von 1993 - auf unterschiedliche Weise die Transzendenz des ethischen Anspruchs gegenüber der substantiellen Sittlichkeit frei, wobei sich die verschiedenen theoretischen Instrumentarien jeweils komplementär ergänzen. So hält Apel fest,

daß der argumentative Diskurs im Sinne der Diskursethik immer schon notwendigerweise jedes im Sinne Dussels 'totalitäre System' transzendiert - ganz genau so [!] wie der *Anspruch des Anderen* im Sinne von Lévinas. Hier kann es keine einseitige Priorität geben, sondern nur die *Priorität der Erweckung* im Sinne einer *konkreten Motivation* einerseits - und die *Letztbegründung von Gültigkeit* - auch der Gültigkeit ethischer Grundnormen - andererseits. Kurz: *Befreiungsethik* und Diskursethik sind a priori aufeinander angewiesen.“¹⁸

Der Streit um den Adressaten der Begründungsreflexion ist damit sowohl von Dussel als auch von Apel deutlich relativiert worden,

¹⁶ E. Dussel 1993f, 62.

¹⁷ Ebd., 63.

¹⁸ K.-O. Apel 1994, 32.

wobei die jeweiligen Diskussionsbeiträge immer deutlicher auf den eigentlichen Kern des Streits zwischen Diskurs- und Befreiungsethik hinzielen, nämlich auf die begründungstheoretische Potenz ihrer unterschiedlichen Methodologien: einerseits der hermeneutischen Phänomenologie, andererseits der transzendentalen Reflexion. An dieser Frage entscheidet sich letztlich auch die Kontroverse zwischen diskurstheoretischer und befreiungsphilosophischer Ethikbegründung.

8.2. Der Konflikt zwischen transzendentalpragmatischer und hermeneutisch-phänomenologischer Begründungsmethodik Ein Vermittlungsversuch

Die unterschiedlichen Methodologien von Diskurs- und Befreiungsethik sind bisher jeweils von ihren spezifischen kontextuellen Herausforderungssituationen her verständlich gemacht worden. An dieser Stelle ist nun eine Entscheidung in der „Sache“ unvermeidlich. Denn trotz aller Vermittlungsversuche läßt sich die Tatsache nicht umgehen, daß in der Perspektive der Befreiungsethik die Transzendentalpragmatik allenfalls eine *nachträgliche Sicherung* der Regeln diskursiver Vernunft liefert, deren Fundament jedoch in der befreiungsethischen Phänomenologie der Nähe aufgewiesen wird, während Apel die Rede vom ethischen Anspruch des/der Anderen bloß als Beitrag zur *Erweckung* moralischen Handelns wertet und die Aufgabe der *Begründung* der rationalen Gültigkeit ethischer Normen ausschließlich der Diskursethik vorbehält.

In jüngster Zeit hat Dussel¹⁹ den begründungstheoretischen Vorrang der „Nähe“ nochmals in aller Deutlichkeit hervorgehoben, und zwar in direkter Bezugnahme auf Lévinas' Rede von der „Vernunft der Nähe“:

Nähe bedeutet also eine Vernunft vor der Thematisierung der Bedeutung durch ein denkendes Subjekt, vor der Sammlung der Begriffe in eine Gegenwart, eine vor-ursprüngliche Vernunft, die aus keinerlei Initiative eines Subjekts hervorgeht, eine anarchische Vernunft. Eine Vernunft vor dem Anfang, vor jeder Gegenwart, denn meine Verantwortung für den Anderen gebietet mir vor jeder Entscheidung, vor jedem Beschluß.²⁰

„Nähe“ meint - so Lévinas und Dussel - nicht ein emotionales Erlebnis in zwischenmenschlichen Begegnungen, sondern die ursprüng-

¹⁹ Vgl. E. Dussel 1994a.

²⁰ E. Lévinas 1991, 361; zitiert bei E. Dussel 1994a, 100.

liche Gestalt von *Vernunft* im Sinne des Vernehmens des je schon Angesprochenenseins und In-die-Pflicht-genommenseins durch die/den Andere/n. Die „ursprüngliche Vernunft“ der Nähe, das „Sagen“ („le dire“) des Antlitzes des/der Anderen eröffnet allererst den Raum für das „Gesagte“ („le dit“) und damit für die Argumentation. Daher ist in einer *phänomenologischen Perspektive* diskursive Vernunft in der Vernunft der „Nähe“ fundiert. Die Argumentationsnormen würden gleichsam ins Leere laufen, wäre nicht zuvor bereits die Würde der Person des/der Anderen offenbar geworden, hätte sich nicht zuvor bereits eine interpersonale Beziehung von Angesicht zu Angesicht etabliert.

Die 'diskursive Vernunft' gründet sich in der 'ursprünglich ethischen Vernunft' und leitet sich von ihr ab: wenn man argumentiert (*theoretisches* Moment der Vernunft), so deshalb, weil der Andere Person ist, und aus diesem Grund muß man Argumente vorbringen, um ein Einverständnis zu erzielen, und nicht einfach Gewalt (das Irrationale) anwenden. Wenn es sich so verhält, ist die diskursive Vernunft in der 'ursprünglichen ethischen Vernunft' begründet (Das 'Für-den-Anderen' der praktischen Vernunft als primäre Quelle [der Ethik], jedem Argument und jeder Kommunikation vorgängig). Auch die 'Geltungsansprüche' der Kommunikation gründen in der prädiskursiven 'ursprünglichen ethischen Vernunft': vom Anderen her - weil er Person ist - wird das Gültige intersubjektiv vereinbart... Die 'ursprüngliche ethische Vernunft' eröffnet in ihrer Vorgängigkeit den 'Möglichkeitsraum' für die 'kommunikative Handlung', für die 'Argumentation', und zwar von ihrer ursprungsstiftenden Potenz her, die 'Begegnung' mit dem Anderen zu etablieren.²¹

Die diskursethische Kritik an einer monologischen Universalisierung ethischer Normen setzt - so Dussel - immer schon die Erfahrung der Exteriorität des/der Anderen voraus. Der phänomenologische Aufweis der Freiheit und Autonomie des/der Anderen dient daher nicht bloß der motivationalen „Erweckung“ von Moral, wie Apel unterstellt, sondern legt - so Dussel - überhaupt erst den sachlichen Grund der diskursethischen Transformation der Kantschen Ethik frei. Daher enthält die Phänomenologie der Nähe, die das „Sagen“ des Antlitzes des/der Anderen zur Sprache bringt, eine radikalere Begründung des Ethischen als die strikte Reflexion auf die Präsuppositionen argu-

²¹ E. Dussel 1994a, 101f.

mentativer Rede, die sich gleichsam immer schon auf der sekundären Ebene des „Gesagten“ bewegt.

Aus der Sicht der Transzendentalpragmatik läßt sich gegen den Anspruch der begründungstheoretischen Vorrangigkeit der Phänomenologie der „Nähe“ einwenden, daß sich auch Lévinas und Dussel in der philosophischen Analyse des „Sagens“ des Antlitzes immer schon im „Gesagten“ und damit im Universum des Diskurses aufhalten.²² Daher bezeugt Dussel gerade im Einwand gegen Apel noch einmal die Unhintergebarkeit der Argumentationssituation. Doch: Läßt sich der Kreislauf von gegenseitigen Fundierungsnachweisen der Nähe bzw. des argumentativen Diskurses überhaupt in *eine* Richtung hin auflösen? Oder meldet sich im Pendelschlag zwischen phänomenologischem Aufweis und transzendentaler Vergewisserung die Endlichkeit menschlicher Vernunft? Wäre es denkbar, daß eine Phänomenologie prädiskursiven Sagens und eine reflexive Selbsterhellung der Vernunft einander nicht ausschließen, sondern trotz ihrer gegensätzlichen Intentionen letztlich aufeinander angewiesen sind? Dazu eine weiterführende Überlegung.

Die gegenseitige Verwiesenheit zwischen einer Phänomenologie prädiskursiven Sagens und der transzendentalen Selbstvergewisserung der Vernunft kann im Ausgang von Lyotards Unterscheidung zwischen „ontologischer“ und „logologischer“ Diskursart verdeutlicht werden. Als Beispiel für den „ontologos“ nennt Lyotard den Satz des Parmenides.

Der Satz, den wir von Parmenides hören, ist der Satz, den Parmenides aus göttlichem Munde vernommen hat. Als Diskursart setzt die Ontologie diese unergündliche Erleuchtung voraus: wovon sie redet (*phrase*), vom Sein, das redet auch durch ihren Mund; der Referent ist zugleich der Sender... Der ontologische Satz ist zunächst ein aufgeschnappter Satz und der Denker des Seins ein Empfänger, ein Zeuge.²³

Mit der sophistischen Rhetorik und vor allem mit Sokrates und Platon kommt jedoch – so Lyotard – ein neuer, „gottloser“ Logos zur

²² Diesen Einwand macht sich Lévinas selbst an einer Stelle, vgl. E. Lévinas 1993, 363: „Muß man nicht diese Verstehbarkeit jener Vernunft unterordnen, da doch selbst der Diskurs, den wir in diesem Augenblick führen, aufgrund seines *Gesagten* zählt, da wir, indem wir thematisieren, Begriffe synchronisieren, ein System mit ihnen bilden, das Verb *sein* gebrauchen und jede Bedeutung, die den Anspruch erhebt, über das Sein hinaus zu bedeuten, im *Sein* festmachen? Oder gilt es, die Alternanz und die Diachronie als Zeit der Philosophie in Erinnerung zu rufen?“

²³ J.-F. Lyotard 1989a, 45.

Vorherrschaft, der den Zeugen des Seins zur Darlegung von Beweisen zwingt, die er nicht geben kann. Der neue Logos

beruft sich nicht auf Offenbarung, sondern verlangt die Widerlegung ('Falsifikation') hinsichtlich der Ermittlung des Referenten. Die Gottlosigkeit liegt darin, daß die Instanzen von Sender und Empfänger die Beweislast tragen. Das Wort *logos* verändert seinen Sinn. Es ist nicht mehr sagen-empfangen, sondern sagen-argumentieren. Für Platon geht es um die Aufstellung von Argumentationsregeln, die verhindern, daß das schwächste Argument mittels Überredungskunst... das stärkste besiegt.²⁴

Ohne auf Lyotards Intentionen seiner Auseinandersetzung mit Platon hier näher einzugehen, soll die Unterscheidung zwischen „Ontologie“ und „Logologie“ in diesem Zusammenhang dazu dienen, die Eigenart der Diskurse von Lévinas/Dussel und Apel näher zu charakterisieren. Lévinas scheint den philosophischen Diskurs ganz in den Dienst des „Sagens“, genauer des lebendigen Anspruchs des/der Anderen zu stellen; der Diskurs soll sich so weit als irgend möglich in ein Moment des „Sagens“ des/der Anderen verwandeln. Denken vollzieht sich im Empfangen und Bezeugen der ethischen Erfahrung des Angesprochenwerdens durch die/den Andere/n; die Grenze zwischen Philosophie und Dichtung wird daher fließend.

Trotz der engen Beziehungen zu Lévinas kann der Diskurs der Befreiungsethik nicht dem „ontologos“ zugeordnet werden. Denn Dussel bringt das „Sagen“ des Seins nicht in einer poetisierenden Erinnerung an die „Diachronie“ der Zeit fremder Freiheit inmitten der Synchronie des philosophischen Logos zur Sprache, sondern in konkreter Prophetie – als Reduplikation des Schreis der *konkreten* Anderen, der Hungermenden, der Armen in Lateinamerika bzw. in der Dritten Welt. Die Befreiungsethik versteht sich daher nicht als Zeuge des Sagens des abstrakten Anderen, sondern der „hier und jetzt“ Unterdrückten. Darin liegt die spezielle Authentizität des befreiungsethischen Diskurses, in der auch für Lévinas' Denken des Anderen eine ernstzunehmende Provokation enthalten ist.²⁵

²⁴ Ebd.

²⁵ Lévinas vergibt m.E. die Chance, das Sagen des Anderen zur prophetischen Kritik werden zu lassen, wenn z.B. bestritten wird, daß für die Israelis die Palästinenser die „Anderen“ sind und zugleich von den „schmerzhaften Notwendigkeiten der Besetzung“ die Rede ist – vgl. dazu mit den entsprechenden Zitaten B. Taureck 1991, 88.

Im Rahmen der solidarischen Option für die Unterdrückten ist Dussel - im Unterschied zu Lévinas - gezwungen, auch sozialwissenschaftliche Instrumentarien aufzunehmen, um konkrete Befreiungsprozesse kritisch reflektieren zu können. Darüber hinaus muß die Befreiungsethik an die kulturellen Traditionen der Armen anknüpfen. Es ist daher kein Zufall, daß Dussel die Befreiungsethik in den siebziger Jahren in die Nähe der Aristotelischen Dialektik²⁶ gestellt hat, die, wie Aristoteles in der „Topik“ festhält, „einen Weg“ [methodos] beschreibt, „auf dem man zu Schlußfolgerungen über jede vorgelegte Frage aufgrund anerkannter Sätze [endoxa] wird gelangen können“²⁷. Obwohl sich Dussel bewußt ist, daß die „endoxa“, d.h. die von anerkannten Autoritäten gestützten Meinungen, immer auch den faktischen Konsens einer Gesellschaft reproduzieren, so bleibt das Grundanliegen der Aristotelischen Dialektik, nämlich die philosophische Reflexion an weisheitliche Überlieferungsstränge zurückzubinden, in gewisser Hinsicht auch für die Befreiungsethik bestimmend. Denn Dussel verbindet den phänomenologischen Aufweis der Würde des/der Anderen mit einer hermeneutischen Aneignung sozialrevolutionärer Traditionen des jüdisch-christlichen Denkens. Die Philosophie der Befreiung ist daher als „sapientia“ des Überlebens- und Widerstandskampfes der Armen konzipiert: „Die Exteriorität ist die unergründliche Quelle der Weisheit der einheimischen, unterdrückten, armen... Völker. Sie sind die Lehrer der Weisen, und die Philosophie ist Weisheit.“²⁸

Apels Transzendentalpragmatik ist im Licht von Lyotards Unterscheidung zwischen „ontologos“ und „logologos“ eindeutig der „logologischen“ Diskursart zuzuordnen, d.h. der Reflexion auf das Argumentieren, in der methodisch von allen Inhalten bzw. Propositionen abstrahiert werden muß, um den argumentativen Logos als solchen in den Blick zu bekommen. Der „logologische“ Diskurs beruht daher auf einer enormen Distanznahme gegenüber einem potentiell überwältigenden Anspruch des Seins, der das Denken in ein Zeugnis des Zuspruchs des Seins verwandelt.

Inwieweit trägt nun die vorgeschlagene Präzisierung der unterschiedlichen Diskursarten von Befreiungsphilosophie und Transzendentalpragmatik zur Klärung des Begründungsstreits zwischen Apel und Dussel bei? Im Licht der Lyotardschen Unterscheidung von „ontologos“ und „logologos“ können m.E. sowohl der spezifische

²⁶ Vgl. dazu E. Dussel 1974a, 19ff.

²⁷ Aristoteles, Topik, 100a 18ff.

²⁸ E. Dussel 1989a, 195 (eigene Übersetzung).

Beitrag als auch die gegenseitige Verwiesenheit diskurs- und befreiungsethischer Begründungswege („Methoden“) näher bestimmt werden. Dussels Aufweis der Vorgängigkeit der Nähe gegenüber der argumentativen Vernunft ist aus einer phänomenologischen Perspektive durchaus konsequent. Dennoch kann nicht übersehen werden, daß der „logologische“ bzw. transzendente Diskurs nicht bloß einem „gott-“, bzw. „weltlosen“ Abstraktionsprozeß des Denkens, sondern dem Zweifel an der Authentizität „ontologischer“ Zeugnisse entspringt. So kritisiert z.B. Platon den Seinsbegriff des Parmenides, weil darin Vielheit, Veränderung und Zeitlichkeit, die im argumentativen Logos unvermeidlich mitgegeben sind, radikal ausgeschlossen werden sollen. Parmenides kann daher die Spannung zwischen der verkündeten „Ontologie“ und dem *Seinsbezug*, der in der argumentativen Rede des Lehrgedichts je schon präsent ist, nicht mehr auflösen.²⁹ Der „logologische“ Diskurs blendet daher nicht einfach, wie Lyotard unterstellt, in gottloser Verblendung den Anspruch des Seins aus, um das „sagen-empfangen“ in ein „sagen-argumentieren“ zu verwandeln. Die reflexive Besinnung auf die Strukturen der Argumentation ist vielmehr ein Versuch, die vielfältigen bis gegensätzlichen „ontologischen“ Kundgaben des Seins von dem in den Logoi je schon präsenten Seinsbezug her zu qualifizieren. Darin liegt die kritische Potenz reflexiver Begründungsstrategien gegenüber der bedrohlichen Pluralität „ontologischer“ Seinszeugnisse.

Anders formuliert: Was hindert Lévinas bzw. Dussel daran, im Rückgang auf die ursprüngliche Erfahrung des Seins nicht einen ethischen Anspruch, sondern die Aufforderung des „Willens zur Macht“ zu vernehmen? Aus der Perspektive des „ontologischen“ Diskurses sind solche Fragen nur im Rahmen der je neuen Erfahrung des Anspruchs des Seins zu entscheiden. In gewisser Hinsicht ist diese Antwort unwiderlegbar; dennoch bleiben Fragen offen. Denn, wie Lyotard festhält, setzt der „ontologische“ Diskurs eine „unergründliche Erleuchtung“ voraus. Dadurch wird zwar der Diskurs für den Anspruch des Seins durchlässig; doch in der Konversion vom Richter zum Zeugen des Seins bleibt dem Denken zuweilen wenig Spielraum für eine kritische Prüfung der „Sage“ des Seins. Der „ontologische Satz“ ist daher nach Lyotard oft „ein aufgeschnappter Satz“, in dem jeweils *eine* Dimension des Seins zur Sprache kommt. Die Aufgabe des „logologischen“ Diskurses scheint

²⁹ Vgl. dazu die Rekonstruktion der Geschichte der Ontologie von Parmenides bis Platon bei V. Hösle 1984 und Ch. Jermann 1986.

nun darin zu bestehen, die aufregende, aber zuweilen auch bizarre Einseitigkeit „ontologischer Sätze“ im Licht jenes *Seinsbezugs* (!) abzuklären, der in der argumentativen Rede als solcher bereits „gespeichert“ ist.

Vor diesem Hintergrund trifft Dussels These, wonach die Transzendentalpragmatik ethische Grundnormen „bloß“ nachträglich sicherstellt, durchaus eine wichtige Funktion des „logologischen“ Diskurses; zugleich verdeckt Dussel jedoch die *kritische* Kraft strikter Reflexion, insbesondere gegenüber einer Ontologie des Willens zur Macht. In diesem Sinne hatte bereits Sokrates den Seinsbezug der dialogischen Wahrheitssuche gegen den Machtpositivismus der Sophistik gewendet. Dussels subsumtive Einordnung der Apelschen Begründungsstrategie verschweigt daher die Problematik pluralistischer Auslegungen der „ursprünglichen ethischen Vernunft“. An dieser Stelle sind reflexive Argumente oft die letzte Bastion vor dem freien Fall in einen ethischen Relativismus.

Auf der anderen Seite trifft Apel in der Charakteristik des Lévinas'schen Denkens des Anspruchs des/der Anderen als „Erweckung“ einer ethischen Grunderfahrung durchaus einen zentralen Aspekt des „ontologischen“ Diskurses. Insofern ein radikal phänomenologisches Denken jeweils einer neuen Offenbarung des Seins Raum gibt, ist im „ontologischen“ Satz noch das Ereignis der „unergündlichen Erleuchtung“ präsent, die zuweilen auch noch den Leser des „ontologischen“ Diskurses in ihren Bann zieht. Zugleich unterschätzt jedoch Apel die begründungstheoretische Relevanz der „Ontologie“, die an der Diskursethik selbst illustriert werden kann. Denn die diskurstheoretische Korrektur des monologen Vernunftgebrauchs der rationalistischen Tradition der abendländischen Philosophie setzt offenbar die *Erfahrung* der Vernunftautonomie des/der Anderen voraus. Daher darf die Freiheit des/der Einzelnen nicht mehr durch eine metaphysische Einheit „der“ Vernunft totalitär übersprungen werden. Um der Autonomie jedes einzelnen Vernunftwesens einen möglichst weiten Raum zu eröffnen, verbindet die Transzendentalpragmatik die einander „exterior“ bleibenden Freiheiten gleichsam mit einem dünnen Faden formal-prozeduraler Prinzipien. Da die Erfahrung der unveräußerlichen Autonomie des/der Einzelnen substantielle Versöhnungsideen wie z.B. Kants „Reich der Zwecke“ sprengt, muß die *materiale* Einheit der Vernunft über „den langen Weg“ konkreter dialogischer Verständigung am Leitseil formal-prozeduraler Prinzipien je neu errungen werden.

Apel ist sich zwar der Bedeutung des jüdisch-christlichen Denkens für die Erfahrung der Vernunftautonomie des/der Einzelnen bewußt. So ist, wie Apel betont, durch den Glauben an einen freiheitlichen Gott die sokratische Errungenschaft der Autonomie des Gewissens, die durch die antike Ontologie einer göttlichen Natur unterdrückt war, überhaupt erst in ihrer vollen Dimension zur Geltung gekommen.³⁰ Doch Apel scheint den Beitrag geschichtsmächtiger Traditionen bloß der Genese der diskursiven Vernunft zuzuschreiben, die von der Geltungsrechtfertigung streng abgehoben wird. Doch die Unterscheidung von „Geltung und Genese“, deren grundsätzliche Berechtigung nicht bestritten werden soll, kann auch mißbraucht werden, nämlich als Rechtfertigung der Vereinnahmung „ontologischer Diskurse“ durch eine scheinbar „über allen Niederungen“ kulturspezifischer Vorverständnisse schwebende Geltungsreflexion. Denn die Besinnung auf allgemeine Argumentationsstrukturen stößt zuweilen auf die Sedimente geschichtlicher Selbsterfahrungen von Vernunft, in denen zumeist auch „ontologische“ Sätze im Spiel sind. So ist z.B. der Wechsel von der Aristotelischen Nouslehre zur Konzeption der Vernunftautonomie des/der Einzelnen wohl nicht ohne Intervention einer „ontologischen“ Kundgabe des Seins des/der Anderen rekonstruierbar. Vor diesem Hintergrund ist es daher angebracht, die von Apel anerkannte „geschichtliche Entfaltung“ (!) ethischer Vernunft nach dem Modell einer Dialektik von „ontologischer“ und „logologischer“ Diskursart zu beschreiben, in deren Licht auch die Unterscheidung zwischen Genese und Geltung neu bestimmt werden müßte. Da dem Menschen ein unmittelbarer Zugriff auf „die“ Vernunft, in der wir gleichwohl immer schon stehen, offenbar versagt ist, bleibt eine Selbsterhellung der Vernunft auf die Dialektik von „ontologischer“ Kundgabe je neuer Seinserfahrung und „logologischer“ Vergewisserung jenes Seinsbezugs, der argumentativer Rede immer schon eingestiftet ist, verwiesen.

Nimmt man in diesem Sinn die begründungstheoretische Dimension des „ontologischen“ Satzes ernst, so können die Beiträge von Befreiungs- und Diskursethik nicht mehr mit Apel auf den Bereich der *Erweckung* auf der einen Seite und der *Begründung* der Gültigkeit des ethischen Anspruchs auf der anderen Seite aufgeteilt werden; vielmehr sind hermeneutische Phänomenologie und transzendente Reflexion durch die Dialektik von „ontologischem“

³⁰ Vgl. dazu oben Kap. 3.4.c. Apel trifft sich darin mit Dussels Kritik an der antiken Ethik, vgl. dazu E. Dussel 1973bII, 13-33.

und „logologischem“ Diskurs, um hier mit Apel gegen Apel zu sprechen, „a priori [!] aufeinander angewiesen.“³¹

8.3. Entwurf einer begründungstheoretischen Zuordnung von Diskurs- und Befreiungsethik

Die Kontroverse über den Adressaten und die Methodik philosophischer Ethikbegründung bleibt nicht ohne Auswirkungen auf die inhaltliche Ausrichtung diskurs- bzw. befreiungsethischer Begründungsprogramme. Da in der Frage, was überhaupt philosophisch begründbar ist bzw. begründet werden soll, in beiden Moraltheorien Defizite und damit auch gegenseitige Korrekturmöglichkeiten sichtbar geworden sind, soll im folgenden geprüft werden, inwieweit Diskurs- und Befreiungsethik einander auch in der *begründungstheoretischen* Klärung des *Moralbegriffs* sachlich weiterführen können.

Innerhalb der transzendentalpragmatischen Version der Diskursethik hielt dem strengen Kriterium der Unhintergebarkeit letztlich nur das allgemeine Konsensbildungspostulat (K) stand. Der diskursethische Universalisierungsgrundsatz (U), den Apel von Habermas übernimmt, enthält bereits eine zweite, noch begründungsbedürftige Prämisse, nämlich ein Vorverständnis von *gerechter* Normenlegitimation. Kurz: Transzendentalpragmatisch kann zwar begründet werden, daß das sittlich Richtige in praktischen Diskursen unter den normativen Bedingungen argumentativer Rede gesucht werden sollte; sie kann jedoch nicht mehr *mit derselben Stringenz* das leitende Vorverständnis des Guten bzw. Gerechten explizieren, das Argumente in praktischen Diskursen überhaupt erst *als moralische* Argumente auszeichnet. Da die Argumentationsnormen allein in der Idee intersubjektiver Gültigkeit gründen, benötigt die Diskursethik ein moraltheoretisches Pendant zur Intuition der Wahrheit qua Sachwahrheit (Korrespondenzintuition der Wahrheit).³² Denn die „kriteriologische Relevanz“ der Konsensustheorie kann im praktischen Diskurs keine andere sein als im theoretischen Diskurs, nämlich „die jeweils faktisch verfügbaren Kriterien für sachliche Wahrheit“ und normative Richtigkeit (!) „durch Interpretation und Argumentation komparativ und synthetisch aufeinander [zu] beziehen und so eine - stets fallible und daher vorläufige Meinung

³¹ K.-O. Apel 1994, 32.

³² Vgl. dazu oben Kap. 6.6.c.

über die Sache zu bilden.“³³ Daher fungiert auch im praktischen Diskurs das Konsensprinzip weder als Kriterium noch als bloße Begriffsexplikation des Guten bzw. Gerechten. Die „kriteriologische Relevanz“ der Konsensstheorie moralischer Richtigkeit besteht - wie bei der Konsensstheorie der Wahrheit - in der Pflicht zur argumentativen Verständigung im Horizont der idealen Kommunikationsgemeinschaft. Da der/die Einzelne jeden faktischen Konsens gleichsam noch einmal vor das Forum der unbegrenzten Gemeinschaft *aller* Vernunftwesen bringen muß, ersetzt die Diskursethik, wie Apel explizit festhält, keineswegs die Gewissensautonomie des moralischen Subjekts zugunsten eines Konsens-Kollektivismus. Zugleich schneidet jedoch die Konsensustheorie den Rückzug auf eine *bloß* subjektive Evidenz in moralischen Fragen ab; die Gewissensfreiheit des/der Einzelnen bewährt sich daher nicht in der Proklamation, sondern in der argumentativen Rechtfertigung des eigenen Standpunkts.³⁴

Obwohl die diskursethische Grundnorm mangels eines Begriffs des Guten bzw. Gerechten noch kein *Moralprinzip* im strengen Sinn enthält, wirkt (K) dennoch als wichtiges Kriterium für mögliche Explikationen moralischer Prinzipien, und zwar durch die in (K) geforderte Achtung der Vernunft-Autonomie *jedes Einzelnen*. Auch wenn der zentrale Gehalt der Diskursethik nicht *bloß* transzendentalreflexiv, sondern in einer Dialektik von „onto-logischem“ und „logo-logischem“ Diskurs begründet werden kann, dient (K) sowohl als *Selektionsmechanismus* gegenüber Moraltheorien, die wie der

³³ K.-O. Apel 1987a, 144.

³⁴ Vgl. dazu K.-O. Apel 1990f, 19f., wo die Bedeutung der Konsensustheorie normativer Richtigkeit in präziser Analogie zur Konsensustheorie der Wahrheit bestimmt wird, nämlich als Pflicht zur dialogischen Einlösung des Anspruchs auf intersubjektive Gültigkeit moralischer Urteile: „Das Konsensbildungspostulat der Diskursethik zielt auf eine prozedurale Lösung, die gleichsam zwischen dem Kollektivismus-Kommunitarismus und dem monologischen Gewissens-Autonomismus ihren Platz hat. Die *Gewissens-Autonomie* des Einzelnen bleibt insofern voll erhalten, als der Einzelne seine Autonomie von vornherein... als mögliche und aufgegebene Entsprechung zum definitiven Konsens einer idealen Kommunikationsgemeinschaft versteht. Insofern kann und soll er prinzipiell jedes faktische Ergebnis einer realen Konsensbildung im Gedankenexperiment an seiner Konzeption eines idealen Konsenses messen und es möglicherweise in Frage stellen. Andererseits darf der Einzelne jedoch prinzipiell nicht mit Berufung auf seinen subjektiven Gewissensstandpunkt auf den realen Konsensbildungsdiskurs verzichten oder ihn abbrechen. Er würde dadurch nicht seine *Autonomie* zur Geltung bringen, sondern bloß seine *Idiosynkrasie* in kognitiver und voluntativer Hinsicht.“

Utilitarismus die Vernunftautonomie des/der Einzelnen unterbieten, als auch zur *Fortentwicklung* einer moralischen Prinzipienlehre. Habermas bietet daher in der Begründung von (U) - ungewollt - ein Modell an, *wie* (K) zu einem Moralprinzip im strikten Sinn weiterentwickelt werden kann, nämlich durch eine Verbindung der Argumentationsnormen (K) mit der Explikation einer *moralischen* Grundintuition, in diesem Fall der Idee eines allgemeinen Interesses.

An dieser Stelle kann der Beitrag der Befreiungsethik für die transzendentalpragmatische Ethikbegründung präzise situiert werden, insofern die Klärung unterschiedlicher Leitbegriffe des Guten bzw. Gerechten im Zentrum von Dussels Ethik steht. Da die beiden Sinnexplikationen des Guten bzw. Gerechten - Selbstverwirklichung (Potenz-Akt-Schema) und Nähe qua interpersonale Beziehung zwischen Freiheiten - auf einem äußerst abstrakten Niveau angesiedelt sind, könnte die Unterscheidung zwischen einem „ontologischen“ und „meta-physischen“ Moralbegriff als Pendant zur Diskussion der Wahrheitsbegriffe in die transzendentalpragmatische Theorie *moralischer Richtigkeit* integriert werden.

Da sowohl die diskurs- als auch die befreiungsethische Reformulierung des kategorischen Imperativs - wenn auch mit unterschiedlichen Akzentsetzungen - jeweils die Vernunft-Autonomie des/der Anderen zur Geltung bringen, bietet sich Dussels Kategorie der „Nähe“ für eine Explikation des der Diskursethik sachlich zugrundeliegenden Vorverständnisses von Moralität geradezu an. Denn der universale *Konsens* vernünftiger Wesen gibt noch nicht die „ratio boni“ an, unter dem ein Konsens in *praktischen* Diskursen überhaupt gesucht werden soll. Das Defizit einer adäquaten Bestimmung des *moralischen* Telos der Apelschen Diskursethik ist auch in (E) noch nicht behoben. Denn der moralische Zweck praktischer Diskurse kann sich offensichtlich nicht in der Herstellung der Rahmenbedingungen für praktische Diskurse erschöpfen. Die Diskursnormen repräsentieren innerhalb der praktischen Philosophie bloß eine *conditio sine qua non* für die Herstellung eines humanen Zusammenlebens, das zwar immer *auch* eine Argumentationsgemeinschaft, darüber hinaus jedoch eine Lebensgemeinschaft, d.h. eine Gemeinschaft zwischen *leiblich verfaßten* Freiheiten ist. Ethik läßt sich daher nicht auf den Konsens als Selbstzweck des Handelns gründen; vielmehr dient der Konsens im moralischen Handlungsfeld zur Herstellung einer Form des Miteinanderseins, in der die verletzbare Freiheit jedes Einzelnen zu schützen ist. Der Konsens ist daher nur *ein*, wenngleich konstitutives Element der Nähe qua gelingender

Beziehung zwischen Freiheiten. Die Idee des Guten bzw. Gerechten muß daher - in Anlehnung an Wellmer - *sowohl* die Anerkennung von Argumenten ohne Ansehen der Person (Idee normativer Richtigkeit) *als auch* die Anerkennung der Person ohne Ansehen ihrer Argumente (Idee des Guten bzw. Gerechten) enthalten.

Da Apel mit (K) offensichtlich einen Moralbegriff anvisiert, der noch vor der Differenzierung zwischen einer Ethik des guten Lebens und einer Theorie der Normengerechtigkeit liegt, könnte die abstrakte Kategorie der „Nähe“ die moraltheoretische Lücke der Diskursethik, nämlich die Explikation des spezifisch *ethischen* Geltungsanspruchs, schließen. Denn die Kategorie der „Nähe“ umreißt in ihrer abstrakten Bedeutung ein Beziehungsmodell, dessen Kern die Achtung der Freiheit des/der Anderen ist.³⁵ Mit der Kategorie der Nähe bringt daher Dussel auf der Ebene von Teil A (!) einen wichtigen Beitrag für eine Fortentwicklung des Diskursprinzips zu einem vollständigen Moralprinzip ein.

Dennoch muß konzediert werden, daß sich die Befreiungsethik über weite Strecken hinweg auf einem Niveau bewegt, das begründungstheoretisch nicht mit der transzendentalen Letztbegründungsreflexion konkurrieren kann. Durch die Deskription einer solidarischen Lebensform verläßt die Befreiungsethik das abstrakte Feld der Begründung letzter Horizonte moralischen Handelns und knüpft folgerichtig an bestimmte Weisheitstraditionen an, vor allem an das biblische Exodus-Paradigma. Dadurch erhält der Begriff der Befreiung spezifische Konturen, die ausschließlich aus *einer*, nämlich der jüdisch-christlichen Tradition geschöpft sind. Auch wenn Dussel das Exodusparadigma philosophisch formalisiert und so als allgemeinemenschliche Erfahrungskette zugänglich macht, wirft die enge Bindung an die jüdisch-christliche Überlieferung ernsthafte begründungstheoretische Fragen auf. Denn die Befreiungsethik versteht sich nicht (mehr) bloß als Reflexion auf die Praxis christlich inspirierter Befreiungsbewegungen in Lateinamerika, sondern als Kritische Theorie der Befreiung *aller* Unterdrückten. Die praxeologische Konkretisierung universalistischer Moral in einem *Ethos* der Solidarität kann jedoch nicht jenen begründungstheoretischen Ansprüchen genügen, die für formale Moralprinzipien unumgänglich sind. Auch wenn sich wie im Fall von Rigoberta Menchú zentrale Elemente der

³⁵ Da die „Nähe“ ein Beziehungsmodell entwirft, das den Konkretionen in Politik, Pädagogik, Erotik u.a. vorausliegt, gründet auch der normative Gehalt von (U), nämlich die mit (K) gekoppelte Idee eines „allgemeinen Interesses“, noch im Leithorizont der „Nähe“.

Befreiungsethik in der Lebensgeschichte einer - allerdings christianisierten - Maya-Frau wiederfinden lassen, bietet dieses Beispiel keine Gewähr dafür, daß nicht in anderen kulturellen Räumen neue Elemente, Paradigmen und Tugenden im Kampf für mehr Gerechtigkeit erprobt worden sind, wie z.B. Gandhis Aktualisierung hinduistischer Traditionen für eine strikt gewaltlose Widerstandspraxis beweist. Kurz: Universalistische Moralprinzipien müssen sich praxeologisch in jeweils kulturell geprägten Ethosformen universalistischer Moral „inkarnieren“. Da in verschiedenen Kulturen eine Menschheitsethik entwickelt worden ist, kann eine universalistische Moral auf eine Pluralität weisheitlicher Traditionen zurückgreifen. So gab Sokrates einem Leben im Dienste der Menschheit andere Akzente als die jüdischen Propheten oder die Priester der Guaraní. Obwohl weisheitliche Traditionen universalistischer Moral eine starke kulturelle Prägung aufweisen, enthalten sie zugleich eine Distanz zur faktischen Lebenswelt und können über die Evidenz von Lebenserfahrungen ihre kulturellen Grenzen transzendieren. So sind z.B. bei Gandhi und Rigoberta Menchú normative Horizonte und Tugenden aus verschiedenen Kulturen in einem Ethos radikaler Gerechtigkeitspraxis verbunden.

Die Befreiungsethik müßte daher, soweit sie sich als kritische Rekonstruktion weisheitlicher Traditionen der Befreiungskämpfe der Unterdrückten versteht, ihren *spezifischen* kulturellen Hintergrund auch methodologisch einholen; die Konsequenz wäre eine deutliche Abstufung zwischen den formalen Ebenen der Moraltheorie, wie z.B. dem Begriff der Nähe oder der Reformulierung des kategorischen Imperativs, die als potentiell universal gültige Gehalte vorgestellt und phänomenologisch begründet werden können, und stärker weisheitlich orientierten Elementen einer solidarischen Lebensform, in denen der Reichtum einer bestimmten, hier der jüdisch-christlichen Tradition philosophisch expliziert wird. Dasselbe gilt auch für die Diskursethik: Würde Apel die diskursethische Grundnorm in ein *Ethos* verständigungsorientierten Handelns übersetzen, müßte auch die Transzendentalpragmatik an weisheitliche Traditionen anknüpfen und wäre daher zu einer Abstufung ihrer Begründungsansprüche gezwungen.

8.4. Die Unbedingtheit des Ethischen und das Lebensopfer - Eine Grenze philosophischer Ethikbegründung?

Die rhetorischen Figuren des Skeptikers und Zynikers lassen nicht nur die methodologischen Vorentscheidungen und manche inhaltlichen Schwerpunkte von Diskurs- und Befreiungsethik transparent werden; sie geben indirekt auch Auskunft darüber, welche Fragen von Apel und Dussel *nicht* behandelt werden. So weichen beide Autoren, worauf abschließend noch kurz eingegangen werden soll, metaphysischen Infragestellungen moralischen Handelns in unterschiedlicher Weise aus.

Apel grenzt, wie bereits erwähnt worden ist, die transzendental-pragmatische Ethikbegründung strikt von religiösen oder metaphysischen Antworten auf die mögliche Sinnverzweiflung des/der Einzelnen ab. Die Diskursethik beschränkt sich ausschließlich auf die metaethische Frage nach einem *rationalen Grund* des Moralisch-seins.³⁶ So wichtig die *Unterscheidung* zwischen der Begründung eines vernunftimmanenten moralischen Anspruchs und einer metaphysischen Theorie über die Vernünftigkeit der Welt im Ganzen ist, so wenig können gerade in der Apelschen Diskursethik beide Problemfelder einfach getrennt werden. Denn die Transzendental-pragmatik zielt im Unterschied zu Habermas immerhin auf eine moralische Existenzform, die sich unter anderem auch in der Bewahrung und im Aufbau institutioneller Rahmenbedingungen für konsensuelle Verständigungsprozesse realisiert. Damit kann zumindest die Apelsche Diskursethik die unangenehmen Anfragen des existentiellen Skeptikers nicht mehr ohne weiteres aus der Zuständigkeit der Philosophie entlassen, worauf J. Hellesness in Anspielung an Wittgenstein pointiert hingewiesen hat: „Wir fühlen, daß selbst, wenn alle möglichen Fragen der Begründung beantwortet sind, unsere Lebensfragen noch gar nicht berührt sind.“³⁷ Hellesness folgert daraus, daß „nur ein Mensch, der das Leben *nicht* als sinnlos erlebt“, imstande wäre, „die geschichtsbezogene Verantwortungsethik willentlich zu bekräftigen.“³⁷

Die existentielle Problematik einer moralischen Existenzform hat ihren Brennpunkt in der Frage des Lebensopfers. Apel diskutiert jedoch das Problem der Gefährdung des eigenen Lebens *als Konsequenz moralischen Handelns* bloß im Rahmen der Frage nach der Legitimation von Gewalt, d.h. auf der Ebene moralischer Richtigkeit.

³⁶ Vgl. dazu K.-O. Apel 1988a, 348.

³⁷ J. Hellesness 1993, 403.

Die existentielle Skepsis fragt jedoch nicht nur nach einer kriteriologischen Rechtfertigung strategischer Rationalität, sondern nach dem umfassenden Sinn moralischer Praxis: Warum soll der Mensch die Risiken moralischen Handelns, die durch den *legitimen* Einsatz von Gewalt ja nicht eliminiert werden, überhaupt übernehmen. Denn wer sich - im Sinne der Apelschen Diskursethik - für den Aufbau institutioneller Diskursbedingungen engagiert, und zwar dort, wo sie wirklich fehlen, nämlich in totalitären Regimen, setzt unumgänglich sein Leben aufs Spiel. Wenn Philosophie nicht in der Lage ist, ein Lebensopfer rational zu begründen, muß - so Habermas' radikale Schlußfolgerung - auch das Begründungsprogramm der Diskursethik rigoros eingegrenzt werden, nämlich auf die Explikation einer Argumentationsregel für praktische Diskurse. Darüber hinaus dürfe eine verständigungsorientierte Praxis den handelnden Subjekten keine einschneidenden Verzichtleistungen abverlangen. „Autonomie ist“, wie Habermas ausdrücklich festhält, „nur *zumutbar* in gesellschaftlichen Kontexten, die selber schon vernünftig sind in dem Sinne, daß sie dafür sorgen, daß eine Motivation durch gute Gründe nicht von vornherein im Gegensatz zu eigenen Interessen geraten muß... Insofern besiegelt die Vernunftmoral die Abschaffung des Opfers.“³⁸ Auf diesem Weg nimmt jedoch Habermas ein anderes Dilemma in Kauf. Denn das Diskursprinzip würde in diesem Fall eine Ethik für gesellschaftliche Institutionen entwerfen, zu deren Aufbau eine moralische Praxis erforderlich ist, die durch die Diskursethik selbst nicht mehr begründet werden kann. Die Diskursethik wäre in diesem Falle theoretisch wie praktisch, um einen gängigen Begriff von Habermas aufzunehmen, parasitär. Darin kann wohl nicht die Pointe einer „nach-metaphysischen“ Ethikbegründung liegen?

Daher scheint mir Apels Strategie, die mögliche Relevanz der Diskurstheorie nicht vorweg unnötig einzugrenzen, sondern im Sinne einer Selbsterhellung menschlicher Vernunft so weit als möglich auszudehnen, trotz der unangenehmen Anfragen des existentiellen Skeptikers dennoch der sachlich sinnvolle und auch notwendige Weg einer philosophischen Ethik zu sein. Auch wenn die Philosophie mit den existentiellen Folgeproblemen, die ein Leben gemäß dem Diskursprinzip mit sich bringt, überfordert ist, so wäre es dennoch ein Fehlschluß, aus diesem Grund einen Aufweis der unbedingten Verpflichtung zum *Moralischsein* erst gar nicht zu versuchen. Apel hätte allerdings angesichts der theoretischen Ohnmacht gegenüber der

³⁸ J. Habermas 1991b, 136.

existentiellen Skepsis auch die Ehrlichkeit der Kantschen Moralphilosophie aufzubringen, nämlich das Problem der existentiellen Zumutbarkeit einer universalistischen Moral *explizit* und nicht bloß stillschweigend in einer Postulatenlehre offen zu lassen.³⁹

Die Befreiungsethik greift hingegen die schwierige Frage des Lebensopfers in direkter Weise auf, und zwar im Rahmen einer eudaimonistischen Begründungsfigur, die kritisch gegen die Kantsche Postulatenlehre gewendet wird. Im Gefolge von Lévinas versucht Dussel in einer Phänomenologie der interpersonalen Beziehung die Öffnung für die Exteriorität des/der Anderen als höchste Vollzugsform menschlicher Existenz aufzuweisen. Der Entfremdung der Unterdrückten korrespondiert daher die Selbst-Entfremdung der Herrschenden. Der Aufweis eines inneren Zusammenhangs zwischen solidarischer Lebensform und einem gelingenden Leben ist zwar vor allem gegenüber Nietzsches Unterstellung der Lebensfeindlichkeit einer Moral der Nächstenliebe von eminenter Bedeutung. Dennoch sind m.E. die Grenzen einer eudaimonistischen Begründung der Befreiungspraxis unübersehbar. Denn wer sich für eine solidarische Praxis mit den Armen entscheidet, zieht, wie Dussel selbst weiß, unumgänglich die Gewalt des herrschenden Regimes auf sich. Die Befreiungsethik versteht sich daher auch als theoretische *Rechtfertigung* der „heroischen“ Praxis unerschrockener Solidarität. So weit unterscheidet sich die Befreiungsethik auch wohltuend von Ethikentwürfen, die inmitten der Zelebration skeptischer Bescheidenheit die alltägliche Unterdrückung und den permanenten Widerstand der Armen aus den Augen verlieren.

Dennoch überschreitet m.E. die Befreiungsethik im Versuch einer eudaimonistischen *Begründung* der Befreiungspraxis die Grenzen des philosophisch Begründbaren, auch wenn in der Abgrenzung zu Kants Begriff der Glückseligkeit, in der - so Dussel - die Behaglichkeit des bürgerlichen Daseins durchschimmere, noch einmal die ideologiekritische Potenz eines befreiungsethischen Denkens aufleuchtet.

Das Von-Angesicht-zu-Angesicht, das der Befreier lebt, die freie Liebe vor einem Freien, die Unentgeltlichkeit des Gebens bis hin zum eigenen Leben für den Anderen, die Fruchtbarkeit, den Toten innerhalb der Totalität... neues Leben mitteilen zu können, das sind empirische und spirituelle Erfahrungen, die ein *gourmand* wie Kant niemals leben konnte.⁴⁰

³⁹ So auch H. Peukert 1986, 174ff.

⁴⁰ E. Dussel 1973bII, 104.

Im grenzenlosen Dienst an und mit den Armen entdeckt der Mensch eine Glückseligkeit jenseits von hedonistischer Eudaimonie und asketischer Selbstkasteiung, nämlich die Freude über die „Auferstehung“ der Unterdrückten zu neuem Leben und der Friede, den Armen endlich ohne Schuldgefühle in die Augen blicken zu können; denn der allgegenwärtige Blick der Armen „durchbohrt“ die Welt der Reichen und zertrümmert die notdürftig zurechtgelegten Selbstrechtfertigungen. Daher ist der Arme

der Ursprung ihrer Unruhe, ihres Unglücks, der schwächlichen Struktur der Totalität (daher ist 'der Andere die Hölle' nach Sartre) und die Glückseligkeit muß verlegt werden auf das Danach des Lebens (der herrschenden bürgerlichen Ordnung).⁴¹

In der Befreiungspraxis liegt - so Dussel - ein unzerstörbares Glück verborgen, das auch in den Kellern der Menschheit nicht schal wird. Daher müsse die Befreiungsethik die Glückseligkeit nicht wie Kant in ein übergeschichtliches Jenseits verlegen.

Wenn die Glückseligkeit... dagegen die volle Verwirklichung des Seins des Menschen ist... (auch in der Qual der Folter des Todes oder der ungerechten Schande), kann der tugendhafte Mensch im gegenwärtigen Leben glücklich sein.⁴²

Gewiß: Der innere Friede einer solidarischen Lebensform wird in großen Gestalten sozialrevolutionärer Praxis immer wieder eindrucksvoll bezeugt. Dennoch bleibt die Frage bestehen, ob *Philosophie* ein moralisches Lebensopfer *eudaimonistisch* begründen kann. Für die existentielle Problematik moralischen Handelns bietet m.E. Kants Postulatenlehre trotz aller Mängel noch immer die ehrlichste Antwort. In der Solidarität mit den Unterdrückten liegt zwar - dies soll keineswegs bestritten werden - eine starke Quelle menschlichen Glücks, die selbst in schwierigen Situationen Hoffnung gibt. Dennoch verbietet es die Pietät gegenüber den Opfern repressiver Gewalt die Erfahrung der inneren Freude, die ein Leben im Dienst der Gerechtigkeit erfüllt und große Gestalten auch in Folterkammern nicht gänzlich verzeifeln läßt, philosophisch auszubeuten. An dieser Stelle steht es der Philosophie besser an, zu schweigen. Das Zeugnis der Märtyrer spricht deutlich genug.

⁴¹ Ebd., 105.

⁴² Ebd., 104.

Schlußbemerkung: Diskurs- und Befreiungsethik und das Projekt einer interkulturellen Philosophie

Der in der Neuzeit einsetzende Prozeß einer zunehmenden Konfrontation und Vermischung der Kulturen hat im 20. Jahrhundert eine ungeahnte Beschleunigung erfahren. Die weltgeschichtlich einmalige Situation einer ökonomisch und kommunikationstechnologisch eng vernetzten Weltgesellschaft stellt die Philosophie vor neue Aufgaben. Der noch etwas diffuse Begriff einer „interkulturellen Philosophie“ ist in diesem Zusammenhang ein wichtiger „Problemindikator“, wobei zu vermuten ist, daß die neue Herausforderungssituation nicht in einer philosophischen Spezialdisziplin „entsorgt“ werden kann, sondern die Philosophie insgesamt zu einer grundlegenden Neuorientierung zwingt. In diesem Sinn soll abschließend der Frage nachgegangen werden, inwiefern Diskurs- und Befreiungsethik einen Beitrag zum Projekt einer „interkulturellen Philosophie“ enthalten.

Den bisherigen Entwürfen zu einer interkulturellen Philosophie liegen zumeist zwei zentrale Thesen zugrunde: a) Das Verhältnis zwischen den unterschiedlichen Kulturen soll erstens nicht mehr im Licht der aufklärerischen Idee einer evolutionistischen Entwicklungslogik, sondern im Ausgang von einem noch näher zu definierenden „Nebeneinander“ kultureller Deutungssysteme beschrieben werden, in dem keine Philosophie von vornherein einen privilegierten Status beanspruchen kann. b) Zweitens werden im Rahmen einer interkulturellen Hermeneutik in der Regel zwei Extrempositionen vermieden: einerseits die Annahme einer absoluten Heterogenität kultureller Weltbilder, womit einem interkulturellen Dialog die sachliche Grundlage entzogen wäre; andererseits die Vorstellung einer vollständigen Integration anderer Kulturen in den je eigenen Verstehenshorizont, in der die provokative Ander(s)heit fremder Traditionen übersprungen wird. Vor diesem Hintergrund können nun sowohl der Beitrag als auch die Grenzen und Defizite der Diskurs- und Befreiungsethik für das Projekt einer interkulturellen Philosophie kurz umrissen werden.

ad a) In Apels Diskursethik finden sich einerseits noch deutliche Spuren des evolutionistischen Denkens der Aufklärung, wie z.B. das geschichtsphilosophische Dreierschema von „Mythos - Metaphysik - postmetaphysische Diskursrationalität“, das mit Kohlbergs Stufentheorie des moralischen Bewußtseins verbunden wird. Andererseits ordnet Apel jedoch die Diskursrationalität in den geschichtsphilo-

sophisch weitaus unverfänglicheren Rahmen der Jasperschen „Achsenzeit“ ein, der auch Entwürfen einer interkulturellen Philosophie zumeist zugrundeliegt. So ist die achsenzeitliche Verankerung der diskurstheoretischen Deutung des Übergangs zu einer postkonventionellen Moral inzwischen auch von kulturwissenschaftlichen Forschungen aufgenommen worden.¹

Dussels Entwurf einer Philosophie der Befreiung löst hingegen die Ethik weitaus entschiedener aus den Fangnetzen evolutionistischer Deutungshorizonte. Die aufklärerische Idee einer immanenten Entwicklungslogik wird zugunsten einer analektischen Logik der Begegnung und auch Konfrontation zwischen Kulturen suspendiert. Die Problematik der Befreiungsethik liegt daher nicht in einem einlinigen Entwicklungsdenken, sondern in einer einseitigen Vorordnung des jüdisch-christlichen bzw. semitischen Denkens gegenüber anderen kulturellen Traditionen. Zwar stand die Aufwertung der semitischen Kulturen ursprünglich im Kontext der hermeneutischen Aneignung sozialrevolutionärer Widerstandsbewegungen in Lateinamerika und der Kritik an der europäischen Philosophie, in der seit Hegel das orientalische Element als Teil der „europäischen“ Kultur regelmäßig verdrängt worden ist. Im Rahmen der Fundierung einer interkulturellen Philosophie erweist sich jedoch die starke Orientierung an jüdisch-christlichen Traditionen als eine gefährliche Horizontverengung, die Dussel nicht zuletzt auch im Dialog mit amerindischen Kulturen in Lateinamerika zunehmend Probleme bereitet.

ad b) Interkulturelle Philosophien suchen zumeist ein Denken jenseits der stereotypen Kontroverse zwischen Relativismus und Absolutismus, die im aktuellen Streit zwischen postmoderner Heterogenität der Diskurse versus Einheit der Vernunft eine neue Auflage erfährt. In gewisser Hinsicht können auch die Beiträge von Apel und Dussel zwischen den Extrempositionen einer prinzipiellen Inkommunikabilität und der hermeneutischen Idee der Verschmelzung kultureller Verstehenshorizonte situiert werden. Denn die Befreiungsethik verbindet die Kategorie der radikalen Ander(s)-heit mit einer Analogielehre, in der trotz aller Fremdheit ein Verstehen des/der Anderen möglich bleibt; die Diskursethik spannt hingegen zwischen die einander exterior bleibenden Freiheiten den dünnen Faden einer formal-prozeduralen Vernunft.

Dennoch ist das vielfach bekundete Unbehagen gegenüber Diskurs- und Befreiungsethik als Theorien einer universalistischen,

¹ Vgl. dazu vor allem H. Roetz, 1992.

transkulturellen Ethik nicht unbegründet. Denn Dussel und Apel tendieren jeweils dazu, die Metaebene der *interkulturellen* Kommunikation, in der die Horizonte substantieller Lebensformen transzendiert werden, monopolistisch zu besetzen. Dadurch sind in der Diskurs- und Befreiungsethik ethnozentrische Fehlschlüsse systematisch angelegt. In den hier vorgelegten Studien ist daher versucht worden, die Einfallstore für ethnozentrische Verengungen, wie z.B. die dogmatistische Auslegung der Präsuppositionen argumentativer Rede (*ultimate opinion*, ideale Kommunikationsgemeinschaft u.a.) oder die vorschnelle Universalisierung des biblischen Solidaritätsethos bzw. der Exoduserzählung, präzise zu markieren.

Die kritische Diagnose der absolutistischen Tendenzen in den Ethiktheorien von Dussel und Apel führt unweigerlich zu einer gewissen Rekontextualisierung ihrer universalistischen Ansprüche. Doch eine rekontextualisierende „De-struktion“ zerstört, wie Dussel selbst weiß, nicht einfach andere Denkansätze, sondern bringt deren Intuitionen auf einer anderen Ebene in neuer Form zur Geltung. Da im Rahmen einer interkulturellen Philosophie die einzig mögliche Alternative zu einem überzogenen universalistischen Denken nicht (mehr) in einem regionalistischen Kontextualismus besteht, können Diskurs- und Befreiungsethik als *kontextspezifische Beiträge zu einer universalistischen Ethik* rekonstruiert werden. Apel bringt vor allem das sokratische Erbe des europäischen Denkens in eine universalistische Ethik ein, wobei die Idee des sokratischen Dialogs in einer kritischen Auseinandersetzung mit szientistischen und pragmatistischen Ideologien in kreativer Weise aktualisiert wird. In Dussels Befreiungsethik kommt hingegen die christlich-europäische Traditionslinie innerhalb der lateinamerikanischen Kultur in neuer Pointierung zur Sprache. Dussel nützt das sozialkritische Potential des jüdisch-christlichen Prophetismus in zweierlei Hinsicht: einerseits enthält die befreiungsethische Analektik eine selbstkritische Position des europäisch orientierten Sektors der lateinamerikanischen Gesellschaft gegenüber den amerindischen Kulturen, deren Ander(s)heit nicht mehr im Namen eines christlichen Universalismus oder eines mestizischen Nationalismus vereinnahmt wird; andererseits aktualisiert Dussel das jüdisch-christliche Solidaritätsethos für eine universalistische Ethik. Diskurs- und Befreiungsethik bringen daher moralische Intuitionen, die in ihrem jeweiligen kulturellen Umfeld tief verankert sind, sowohl für die kontextbedingte ideologische Debatte innerhalb der euroamerikanischen bzw. lateinameri-

kanischen Philosophie als auch für eine globale Verantwortungsethik zur Sprache.

An den vorsichtig rekontextualisierten Beiträgen einer Diskurs- bzw. Befreiungsethik wird daher exemplarisch deutlich, daß eine planetarische Ethik angesichts der ökologischen Krise und der globalen sozialen Frage zwar unverzichtbar ist, zugleich jedoch keine Philosophie mehr den Anspruch erheben kann, die transkulturelle Metaebene einer universalistischen Moral „für alle“ formulieren zu können. Daher arbeiten sich gegenwärtig unterschiedliche Philosophien in Asien, Afrika, Lateinamerika und Europa von ihren jeweiligen kontextuellen Ausgangspunkten her an globalethische Fragen heran. Mehr noch: Die globale Vernetzung der gegenwärtigen Weltgesellschaft, der sich auf Dauer kein Volk entziehen kann, stellt letztlich jede Kultur vor die Aufgabe, im Ausgang von ihren je eigenen moralischen Traditionen Perspektiven für eine globale Verantwortungsethik zu formulieren. Am Dialog zwischen Diskurs- und Befreiungsethik wird weiters deutlich, daß die kontextspezifischen Beiträge zu einer universalistischen Ethik keineswegs in einer heterogenen Pluralität nebeneinander stehen bleiben. Da sich jede universalistische Ethik von ihrem jeweiligen Ausgangspunkt her an den enormen Problemen der wissenschaftlich-technischen Zivilisation und des kapitalistischen Weltwirtschaftssystems, die heute alle Menschen direkt oder indirekt betreffen, abarbeiten muß, sind Analysen einer asiatischen, lateinamerikanischen oder europäischen Philosophie zu einer globalen Verantwortungsethik naturgemäß nicht nur für den eigenen soziohistorischen Kontext, sondern für alle Kulturen der gegenwärtigen Weltgesellschaft von Bedeutung.

Vor diesem Hintergrund sollten auch aktuelle Bemühungen um eine interkulturelle Philosophie das kritische Potential einer enttotalisierten Diskursethik und Befreiungsphilosophie nicht verabschieden. Die Apelsche Moraltheorie gehört trotz der diskutierten immanenten Probleme noch immer zu den bedeutendsten Entwürfen einer Begründung ethischer Vernunft, in denen vor allem die reflexive Dimension philosophischen Denkens wachgehalten wird. Die Transzendentalpragmatik führt in jenen Zirkel der Vernunft ein, in dem sich die Vernunft ihrer Grenzen und Möglichkeiten bewußt wird. Gewiß: Die Regeln und leitenden Horizonte des argumentativen Dialogs lassen sich - dies ist gegen Apel festzuhalten - nicht einfach durch das Instrument des performativen Selbstwiderspruchs zweifelsfrei abrufen; das Programm einer Selbsterhellung menschlicher Vernunft kann heute nur mehr über den „langen Weg“ inter-

kultureller Verständigungsprozesse in Angriff genommen werden. Allerdings ist in interkulturellen *Dialogen* - darin liegt die bleibende Provokation der Apelschen Begründungsreflexion - immer schon ein bestimmtes Wissen darüber leitend, was einen argumentativen Dialog als solchen auszeichnet; daher nehmen auch interkulturelle Philosophien, die auf divergierende Argumentationsformen in unterschiedlichen Kulturen hinweisen und diese gegen die Diskursethik ins Spiel bringen, in irgendeiner Weise bestimmte normative Präsuppositionen argumentativer Rede je schon in Anspruch.

Die fortdauernde Provokation der Befreiungsethik liegt m.E. in der engen Verknüpfung von interkulturellem und sozialkritischem Denken. Solange der Überlebenskampf und der Hunger der Armen in den verschiedenen Kulturen nicht ins Zentrum des philosophischen Diskurses vordringt, bleiben interkulturelle Denkansätze einem subtilen „culturalismo“ verhaftet. Dussels Befreiungsethik ist daher trotz aller Grenzen ein eindrucksvolles Zeugnis einer interkulturellen Philosophie, die, wie H. Kimmerle betont, „als kritische Theorie... an der Seite“ jener Menschen zu stehen hat, „die daran arbeiten, daß diese Grausamkeit und dieses Leiden minimalisiert werden.“²

² H. Kimmerle 1994, 112.

LITERATURVERZEICHNIS

- H. Albert, 1975, *Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*, Hamburg.
- 1982, *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübingen.
 - 1984, H. Albert/K.-O. Apel: *Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen möglich? (Diskussion)*, in: K.-O. Apel/D. Böhler/G. Kadelbach, Bd. 2, 54-81.
 - 1985, *Traktat über kritische Vernunft*, 3. erweiterte Auflage, Tübingen.
 - 1987, *Die angebliche Paradoxie des konsequenten Fallibilismus und die Ansprüche der Transzendentalpragmatik*, in: *Zeitschrift f. phil. Forschung* 41, 421-428.
- M. Albrecht, 1978, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim.
- R. Alexy, 1978, *Theorie der juristischen Argumentation*, Frankfurt/M.
- K.-O. Apel, 1963, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn.
- 1963b, *Rezension zu: H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, in: *Hegel-Studien* 2, 314-322.
 - 1973, *Programmatische Bemerkungen zur Idee einer „transzendentalen Sprachpragmatik“* in: T. Airaksinen et alii (ed.), *Studia Philosophica in Honorem Sven Krohn*, Turku, 11-36.
 - 1974, *Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik. Die Dreistelligkeit der Zeichenrelation und die „abstractive fallacy“ in den Grundlagen der klassischen Transzendentalphilosophie und der sprachanalytischen Wissenschaftslogik*, in: J. Simon (Hrsg.), *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, Freiburg/Br., 283-326.
 - 1975, *Der semiotische Pragmatizismus von Ch.S. Peirce und die „abstractive fallacy“ in den Grundlagen der Kantschen Erkenntnistheorie und der Carnapschen Wissenschaftslogik*, in: A. Bucher u.a. (Hrsg.), *bewußt sein*. FS für G. Funke, Bonn, 49-58.
 - 1976a, *Transformation der Philosophie*, 2 Bde., Frankfurt/M. (1. Auflage 1973).

- 1976b, *Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des Kritischen Rationalismus*, in: B. Kanitscheider (Hrsg.), *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck, 55-82.
- 1976c, *Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen*, in: ders. (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt/M., 10-173.
- 1978, *Protokoll der Diskussion vom 11. 6. 1976 zu: „Der Ansatz von Apel“*, in: W. Oelmüller, 1978a, 160-203; *Schlußdiskussion: Versuch einer Zusammenfassung*, ebd. 204-228.
- 1979a, *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendental-pragmatischer Sicht*, Frankfurt/M.
- 1979b, *Warum transzendente Sprachpragmatik? Bemerkungen zu H. Krings „Empirie und Apriori“ - Zum Verständnis von Transzendentalphilosophie und Sprachpragmatik*, in: H.-M. Baumgartner (Hrsg.), *Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens*, Freiburg/München, 13-43.
- 1979c, *Ist der Tod eine Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung? (Existentialismus, Platonismus oder transzendente Sprachpragmatik?)*, in: H. Ebeling (Hrsg.), *Der Tod in der Moderne*, Königstein i.Ts, 226-235.
- 1979d, *Transzendente Semiotik und die Paradigmen der prima philosophia*, in: W.v. Bülow/P. Schmitter (Hrsg.), *Integrale Linguistik. FS f. H. Gipper*, Amsterdam, 101-138.
- 1980a, *Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft*, in: P. Kanellopoulos (Hrsg.), *Festschrift für K. Tsatsos*, Athen, 215-75.
- 1980b, *C.S. Peirce and the Post-Tarskian Problem of an Adequate Explication of the Meaning of Truth: Towards a Transcendental-Pragmatic Theory of Truth, Part I*, in: *The Monist* 63, 386-407.
- 1982a, *C.S. Peirce and the Post-Tarskian Problem of an Adequate Explication of the Meaning of Truth: Towards a Transcendental-Pragmatik Theory of Truth, Part II*, in: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, XVIII, 3-17.

- 1982b, *Austin und die Sprachphilosophie der Gegenwart*, in: H. Nagel-Docekal (Hrsg.), *Überlieferung und Aufgabe*. FS f. E. Heintel, Bd. I, Wien, 183-196.
- 1983a, *Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?*, in: W. Voßkamp (Hrsg.), *Utopieforschung*, Bd. I, Stuttgart, 325-55.
- 1984a, *Läßt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden?*, in: K.-O. Apel/W.v. Reijen (Hrsg.), *Rationales Handeln und Gesellschaftstheorie*, Bochum, 23-79.
- 1984b, *Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen*, in: H. Schnädelbach (Hrsg.), *Rationalität*, Frankfurt/M., 15-31.
- 1984c, *Die Situation des Menschen als Herausforderung an die praktische Vernunft*, in: K.-O. Apel/D. Böhler/G. Kadelbach, 1984, Bd.1, 49-69.
- 1984d, *Geschichtliche Phasen der Herausforderung der praktischen Vernunft. Die konventionelle Moral der Institutionen und die Entwicklungsstufen des moralischen Bewußtseins*, in: K.-O. Apel/D. Böhler/G. Kadelbach, 1984, Bd.1, 70-89.
- 1984e, *Zur geschichtlichen Entfaltung der ethischen Vernunft in der Philosophie I-II*, in: K.-O. Apel/D. Böhler/G. Kadelbach, 1984, Bd. 1, 80-136.
- 1984f, *K.-O. Apel/H. Lübke: Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen nötig?*, in: K.-O. Apel/D. Böhler/G. Kadelbach, 1984, Bd. 2, 54-81.
- 1984g, *H. Albert/K.-O. Apel: Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen möglich? (Diskussion)*, in: K.-O. Apel/D. Böhler/G. Kadelbach, 1984, Bd. 2, 82-122.
- 1984h, *Ist die philosophische Letztbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar?*, in: K.-O. Apel/D. Böhler/G. Kadelbach, 1984, Bd. 2, 123-144.
- 1984j, *Weshalb benötigt der Mensch Ethik? 1.-5. Kollegstunde*, in: K.-O. Apel u.a. (Hrsg.), *Funkkolleg: Praktische Philosophie/Ethik. Studententexte*, Bd. 1, Weinheim/ Basel, 13-153.
- 1986a, *Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz*, in: *Zeitschrift f. philos. Forschung* 40, 3-31.

- 1986b, *Das Problem der phänomenologischen Evidenz im Lichte einer transzendentalen Semiotik*, in: M. Benedikt/R. Burger (Hrsg.), *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts*, Wien, 78-99.
- 1986c, *Die Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Relevanz der Sprechaktttheorie*, in: H.G. Bosshardt (Hrsg.), *Perspektiven der Sprache*, Berlin/New York, 45-87.
- 1986d, *Rekonstruktion der Vernunft durch Transformation der Transzendentalphilosophie (Interview)*, in: *Concordia* 10, 2-25.
- 1987a, *Fallibilismus, Konsens Theorie der Wahrheit und Letztbegründung*, in: *Forum für Philosophie Bad Homburg* (Hrsg.) *Philosophie und Begründung*, Frankfurt/M., 116-211.
- 1987b, *Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen*, in: *Concordia* 11, 2-23.
- 1987c, *Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gültigkeit. Die soziale Bindekraft der Rede im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik*, in: *Archivio di filosofia*, LV, 51-88.
- 1987d, *Interview mit F. Rötzer*, in: F. Rötzer (Hrsg.), *Denken, das an der Zeit ist*, Frankfurt/M., 52-75.
- 1988a, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt/M.
- 1988b, *Läßt sich sprachliche Bedeutung auf Intentionalität reduzieren? Das Verhältnis von Sprachapriori und Bewußtseinsapriori im Lichte einer transzendentalen Semiotik bzw. Sprachpragmatik*, in: M. Benedikt/R. Burger (Hrsg.), *Bewußtsein, Sprache und die Kunst*, Wien, 55-69.
- 1989a, *Artikel „Begründung“*, in: H. Seiffert /G. Radnitzky (Hrsg.), *Handlexikon zur Wissenschaftstheorie*, München, 14-19.
- 1989b, *Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie*, in: *Forum für Philosophie Bad Homburg* (Hrsg.), *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt/M., 131-175.
- 1989c, *Das sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation der Philosophie*, in: D. Krohn u.a. (Hrsg.), *Das Sokratische Gespräch*, Hamburg, 55-78.
- 1990a, *Diskursethik als Verantwortungsethik und das Problem der ökonomischen Rationalität*, in: B. Bievert u.a. (Hrsg.), *Sozial-*

philosophische Grundlagen ökonomischen Handelns, Frankfurt/M.; wiederabgedruckt in: K.-O. Apel 1988a, 270-305.

- 1990b, *Ist Intentionalität fundamentalere als sprachliche Bedeutung?*, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.), Intentionalität und Verstehen, Frankfurt/M., 13-54.

- 1990c, *Normative Begründung der „Kritischen Theorie“ durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendental-pragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken*, in: A. Honneth u.a. (Hrsg.), Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung. FS f. J. Habermas, Frankfurt/M., 15-65.

- 1990d, *Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung? Beruht der Ansatz der transzendentalpragmatischen Diskursethik auf einem intellektualistischen Fehlschluß?*, in: K.-O. Apel/R. Pozzo (Hrsg.), Zur Rekonstruktion der praktischen Vernunft. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt, 67-123.

- 1990e, *Diskursethik als Verantwortungsethik. Eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants*, in: R. Fonet-Betancourt, 1990a, 10-40.

- 1991a, *A Planetary Macroethics for Humankind: The Need, the Apparent Difficulty, and the eventual Possibility*, in: E. Deutsch (ed.), Culture and Modernity: East-West-Philosophical Perspectives, Honolulu.

- 1991b, *Wittgenstein und Heidegger: Kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs*, in: „Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen“. Ein Symposium der Universität Frankfurt anläßlich des 100. Geburtstages von Ludwig Wittgenstein, Frankfurt/M., 27-68.

- 1992a, *Die Diskursethik vor der Herausforderung der Dritten Welt*, in: R. Fonet-Betancourt, 1992a, 16-54.

- 1992b, *Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?*, in: K.-O. Apel/M. Kettner, 29-62.

- 1992c, *The Ecological Crisis as a Problem for Discourse Ethics*, in: A. Øfsti (ed.), Ecology and Ethics, Nordlang Academi for Kunst og Vitenskap, 219-260.

- 1992d, *Illokutionäre Bedeutung und normative Gültigkeit. Die transzendentalpragmatische Begründung der uneingeschränkten kommunikativen Verständigung*, in: *Protosoziologie* 2, 2-15.
- 1993a, *Das Problem einer universalistischen Makroethik der Mitverantwortung*, in: *Dt. Zeitschrift f. Philosophie* 41, 201-215.
- 1993b, *Das Anliegen des angloamerikanischen Kommunitarismus in der Sicht der Diskursethik*, in: M. Brumlik/H. Brunkhorst (Hrsg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., 149-172.
- 1993c, *Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Ersten Philosophie geben?*, in: H. Schnädelbach/G. Keil (Hrsg.), *Philosophie der Gegenwart - Gegenwart der Philosophie*, Hamburg.
- 1994, *Die Diskursethik vor der Herausforderung der latein-amerikanischen Philosophie der Befreiung*, in: R. Fornet-Betancourt, 1994a, 17-38.
- K.-O. Apel/D. Böhler/A. Berlich/G. Plumpe, 1980, (Hrsg.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Reader*, 2 Bde., Frankfurt/M.
- K.-O. Apel/D. Böhler/G. Kadelbach, 1984, (Hrsg.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/ Ethik: Dialoge*, 2 Bde., Frankfurt/M.
- K.-O. Apel/R. Pozzo, 1990, (Hrsg.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Stuttgart/Bad Cannstatt.
- K.-O. Apel/M. Kettner, 1992, (Hrsg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt/M.
- E. Arens, 1990, *Zur Struktur theologischer Wahrheit. Überlegungen aus wahrheitstheoretischer, biblischer und fundamentaltheologischer Sicht*, in: *Zeitschrift f. Katholische Theologie* 112, 1-17.
- 1991a, *Der Beitrag der Diskursethik zur universalen Begründung der Menschenrechte*, in: J. Hoffmann (Hrsg.), *Das eine Menschenrecht und die vielen Lebensformen*, Bd.1, Frankfurt/M.
- 1991b, *Befreiungsethik als Herausforderung*, in: *Orientierung* 55, 193-196.
- 1992a, *Diskursethik, ein Spiel für Philosophen der ersten Welt?*, in: R. Fornet-Betancourt, 1992a, 55-69.
- 1992b, *Kommunikative Ethik und Theologie*, in: *Theologische Revue* 88, 441-454.

- Aristoteles, 1978, *Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie*, übers. v. F. Schwarz, Stuttgart.
- 1983, *Nikomachische Ethik*, übers. v. F. Dirlmeier, Stuttgart.
- R. Aschenberg, 1982, *Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie*, Stuttgart.
- M. Barber, 1992, *Method and the Third. Bridges between the Philosophy of Liberation and Transcendental Pragmatics*, in: R. Fornet-Betancourt, 1993a, 37-48.
- P. Baumanns, 1978, *Sprechakttheorie-Universalpragmatik-Ethik. Zur linguistischen Wende der Kritischen Theorie*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 3, 45-70.
- H.-M. Baumgartner, 1982, *Geltung durch Antizipation? Eine kritische Anfrage zur Möglichkeit einer hermeneutisch orientierten und pragmatisch unterlegten Transformation der Kantischen Transzendentalphilosophie*, in: W. Kuhlmann/D. Böhler, 1982, 46-53.
- 1990, *Die argumentationstheoretische Uneinholbarkeit der praktischen Vernunft. Bemerkungen zu problematischen Aspekten einer letztbegründeten Diskursethik*, in: B. Irrgang/M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Begründung von Ethik*, Würzburg, 136-152.
- L.W. Beck, 1974, *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar*, München.
- W. Becker, 1993, *Zur Wahrheitstheorie in der Transzendentalpragmatik*, in: A. Dorschel u.a., 1993, 93-117.
- A. Beckermann 1972, *Die realistischen Voraussetzungen der Konsensstheorie von J. Habermas*, in: *Zeitschrift f. allgemeine Wissenschaftstheorie* III, 62-80.
- A. Berlich, 1982, *Elenktik des Diskurses. Karl-Otto Apels Ansatz einer transzendentalpragmatischen Letztbegründung*, in: W. Kuhlmann/D. Böhler 1982, 251-287.
- S. Benhabib, 1986, *Normative Voraussetzungen von Marx' Methode der Kritik*, in: E. Angehrn/G. Lohmann (Hrsg.), *Ethik und Marx*, Königstein, 83-101.
- 1992, *Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie*, Frankfurt/M. (engl. 1986).
- J. Berger, 1992, *Der Konsensbedarf der Wirtschaft*, in: H.-J. Giegel, 1992a, 151-198.

- G. Bien, 1980, *Artikel „Lüge“*, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, Hrsg. v. J. Ritter, Basel, Sp. 533-544.
- D. Böhler, 1971, *Metakritik der Marxschen Ideologiekritik*, Frankfurt/M.
- 1982, *Transzendentalpragmatik und kritische Moral. Über die Möglichkeit und die moralische Bedeutung einer Selbstaufklärung der Vernunft*, in: W. Kuhlmann/D. Böhler, 1982, 83-123.
 - 1985, *Rekonstruktive Pragmatik*, Frankfurt/M.
 - 1992, *Diskursethik und Menschenwürdegrundsatz zwischen Idealisierung und Erfolgsverantwortung*, in: K.-O. Apel/M. Kettner, 1992, 201-231.
- D. Böhler/T. Nordenstam/G. Skirbekk, 1986, (Hrsg.), *Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik?*, Frankfurt/M.
- E. Braun, 1993, *Zur Vorgeschichte der Transzendentalpragmatik. Isokrates, Cicero, Aristoteles*, in: A. Dorschel u.a., 1993, 11-28.
- M. Brumlik, 1986, *Über Ansprüche Ungeborener und Unmündiger. Wie advokatorisch ist die diskursive Ethik?*, in: W. Kuhlmann, 1986a, 265-300.
- 1987, *Ist eine advokatorische Ethik möglich?*, in: T. Rauschenbach/H. Thiersch (Hrsg.), *Die herausgeforderte Moral. Lebensbewältigung in Erziehung und sozialer Arbeit*, Bielefeld, 59-72.
- H. Brunkhorst, 1989, *Exodus - Der Ursprung der modernen Freiheitsidee*, in: *Babylon 6*, 22ff.
- 1993, *Zur Dialektik von realer und idealer Kommunikationsgemeinschaft*, in: A. Dorschel u.a., 1993, 342-358.
 - 1992, *Gesellschaftskritik von innen? Für einen „covering low“ Universalismus ohne Dogma*, in: K.-O. Apel/M. Kettner, 1992, 149-167.
- H. Burckhart, 1991, *Sprachreflexion und Transzendentalphilosophie*, Würzburg.
- M. Candelaria, 1992, *The Dialectics of Transcendental and Universal Pragmatics. A Marxian and Ethnic-Existential Critique*, in: R. Fornet-Betancourt, 1992a, 83-95.
- *The Ambiguous Epistemology of Enrique Dussel*, in: R. Fornet-Betancourt, 1993a, 48-54.

- H. Cerutti-Guldberg, 1983, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México.
- 1989a, *Situación y perspectivas de la filosofía para la liberación latinoamericana*, in: *Concordia* 15, 65-89.
 - 1989b, *Latin American Philosophy: History and epistemological problems*, in: *Unisa Lat. am. rep.* 5 March.
- A. Cortina, 1985a, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.-O. Apel*, Salamanca.
- 1990a, *Substantielle Ethik oder wertfreie Verfahrensethik? Der eigentümliche Deontologismus der praktischen Vernunft*, in: K.-O. Apel/R. Pozzo, 1990, 320-353.
 - 1993, *Diskursethik und partizipatorische Demokratie*, in: A. Dorschel u.a., 1993, 238-256.
- W. Dallmayr, 1978, *Sinnerlebnis und Geltungsreflexion. Apels Transformation der Philosophie*, in: *Philosophische Rundschau* 25, 1-42.
- 1982, *Kommunikation und Gemeinschaft*, in: W. Kuhlmann/D. Böhler, 1982, 191-220.
- R. Döbert, 1992, *Konsensustheorie als deutsche Ideologie*, in: H.-J. Giegel, 1992a, 276-309.
- W. Doelemann, 1984, *Philosophische Methodik: Apel vs. Habermas*, in: W.v. Reijen/K.-O. Apel (Hrsg.), *Rationales Handeln und Gesellschaftstheorie*, Bochum, 115-130.
- A. Dorschel u.a., 1993, (Hrsg.), *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium für Karl-Otto Apel*, Frankfurt/M.
- E. Dussel, 1969, *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires.
- 1973a, *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Mendoza.
 - 1973b, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Bd. I-II, Buenos Aires.
 - 1973c, *América Latina: Dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano*, Buenos Aires.
 - 1974a, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca.

- 1974b, *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*, Buenos Aires.
- 1975a, *Palabras preliminares*, in: E. Dussel/D.E. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, Buenos Aires, 79.
- 1975b, *Para una fundamentación filosófica de la liberación latinoamericana*, in: E. Dussel/D.E. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, Buenos Aires, 11-45.
- 1976, *El humanismo helénico*, Buenos Aires.
- 1977a, *Filosofía ética de la liberación latinoamericana*, Bd. III: De la erótica a la pedagógica, México.
- 1979, *Filosofía ética latinoamericana*, Bd. IV: La política latinoamericana, Bogotá.
- 1980, *Filosofía ética latinoamericana*, Bd. V: *Arqueología latinoamericana. Una filosofía de la religión antifetichista*, Bogotá.
- 1983a, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá.
- 1983b, *Introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*, (Historia General a la Iglesia en América Latina I/1), Salamanca.
- 1983c, *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogotá 2. Auflage.
- 1984a, *Filosofía de la producción*, Bogotá.
- 1984b, *Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y dogmatismo*, in: *Concordia* 6, 10-47.
- 1985a, *Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung*, Freiburg/Schweiz.
- 1985b, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México.
- 1985c, *El concepto del fetichismo en el pensamiento de Marx. Elementos para una teoría general marxista de la religión*, in: *Cristianismo y Sociedad* (México) 85, 7-59.

- 1985d, *Filosofía de la liberación*, dritte erweiterte Auflage, Buenos Aires 1985 (erste Auflage México 1977).
- 1986a, *Ética comunitaria*, Madrid.
- 1986b, *Del descubrimiento al desencubrimiento. Hacia un desagravio histórico*, in: *Concordia* 10, 109-116.
- 1987a, *Los „Manuscritos del 61-63“ y filosofía de la liberación*, in: *Concordia* 11, 85-100.
- 1987b, *Prólogo a la tercera edición*, in: ders., *Filosofía ética de la liberación*, tomo I. Presupuestos de una filosofía de la liberación, Buenos Aires (Neuaufgabe von 1973b, Bd.1).
- 1988a, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, Mainz 1988.
- 1988b, *Entdeckung oder Invasion Amerikas? Eine historisch-theologische Betrachtung*, in: *Concilium* 24, 510-514.
- 1988c, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, México.
- 1988d, *Ethik der Gemeinschaft*, Düsseldorf (dt. Übers. von 1986a)
- 1989a, *Philosophie der Befreiung*, Hamburg (dt. Übers. von 1985d).
- 1989b, *Enrique Dussel. Philosophie der Befreiung (Interview)*, in: *Positionen Lateinamerikas*, hrsg. v. R. Fornet-Betancourt, Frankfurt/M., 43-59.
- 1990a, *El último Marx (1863-1882). Comentario a la tercera y cuarta redacción de „El Capital“*, México.
- 1990b, *Die „Lebensgemeinschaft“ und die „Interpellation des Armen“*. *Die Praxis der Befreiung*, in: R. Fornet-Betancourt, 1990a, 69-96.
- 1991, *Theologie und Wirtschaft. Das theologische Paradigma des kommunikativen Handelns und das Paradigma der Lebensgemeinschaft als Befreiungstheologie*, in: R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Verändert der Glaube die Wirtschaft? Theologie und Ökonomie in Lateinamerika*, Freiburg-Basel-Wien, 39-57.
- 1992, *Die Vernunft des Anderen. Die „Interpellation“ als Sprechakt*, in: R. Fornet-Betancourt, 1999a, 96-121.

- 1993a, *Von der Erfindung zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Düsseldorf.
- 1993b, *Auf dem Weg zu einem philosophischen Nord-Süd-Dialog. Einige Bemerkungen zwischen der „Diskursethik“ und der „Philosophie der Befreiung“*, in: A. Dorschel u.a., 1993, 378-398.
- 1993c, *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella.
- 1993d, *Proyecto ético filosófico de Charles Taylor, ética del discurso y filosofía de la liberación* (unveröffentlichtes Manuskript).
- 1993e, *Respuesta inicial a Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur. Sobre el „sistemamundo“ y la „economía desde la „razón ética“ como origen del proceso de liberación* (unveröffentlichtes Manuskript).
- 1993f, *Vom Skeptiker zum Zyniker. Vom Gegner der „Diskursethik“ zu dem der „Befreiungsphilosophie“*, in: R. Fornet-Betancourt, 1993a, 55-65.
- 1993g, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación - con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*, Guadalajara.
- 1994a, *Ethik der Befreiung. Zum „Ausgangspunkt“ als Vollzug der „ursprünglichen ethischen Vernunft“*, in: R. Fornet-Betancourt, 1994a, 83-109.
- 1994b, *Historia de la filosofía y la filosofía de la liberación*, Bogotá.
- 1996, *Zur Architektonik der Befreiungsethik. Über materiale Ethik und formale Moral*, in: R. Fornet-Betancourt, 1996.
- S.N. Eisenstadt, 1987 (Hrsg.), *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und Vielfalt*, 2 Bde. Frankfurt/M.
- W.K. Essler, 1982, *Einige Bemerkungen zur Grundlegung der Transzendentalpragmatik*, in: W. Kuhlmann/D. Böhler, 1982, 333-346.
- R. Fornet-Betancourt, 1988, *Philosophie und Theologie der Befreiung*. Mit einem Vorwort von E. Dussel, Frankfurt/M.
- 1990a, (Hrsg.), *Ethik und Befreiung. Dokumentation der Tagung „Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika“*, Aachen.
- 1990b, *Vernunft und Kontext. Überlegungen zu einer Vorfrage im Dialog lateinamerikanischer und europäischer Philosophie*, in: R. Fornet-Betancourt, 1990a, 108-115.

- 1992a, (Hrsg.), *Diskursethik oder Befreiungsethik. Dokumentation des Seminars: Die Transzendentalpragmatik und die ethischen Probleme im Nord-Süd-Konflikt*, Aachen.
- 1992b, *Anstelle einer Einleitung: Probleme des interkulturellen Dialogs*, in: R. Fornet-Betancourt, 1992a, 6-15.
- 1992c, (Hrsg.), *Für Leopoldo Zea/Para Leopoldo Zea*, Aachen.
- 1993a, (Hrsg.), *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik. Dokumentation des Seminars: Interkultureller Dialog im Nord-Süd-Konflikt. Die hermeneutische Herausforderung*, Aachen.
- 1993b, *Vorwort und Einführung*, in: ders., 1993a, 7-10.
- 1994a, (Hrsg.), *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Aachen.
- 1994b, *Einführung*, in: ders., 1994a, 9-15.
- 1994c, *Von der Notwendigkeit einer Wende im Dialogprogramm*, in: ders., 1994a, 247-250.
- 1994d, *Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*, Mainz.
- 1995, (Hrsg.), *Für Enrique Dussel. Aus Anlaß seines 60. Geburtstages*, Aachen.
- 1996, (Hrsg.), *Armut, Ethik, Befreiung. Dokumentation des V. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms*, Aachen.

M. Frank, 1993, *Wider den apriorischen Intersubjektivismus. Gegen-vorschläge aus Sartrescher Inspiration*, in: M. Brumlik/H. Brunkhorst (Hrsg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.

D. Freundlieb, 1975, *Zur Problematik einer Diskurstheorie der Wahrheit*, in: *Zeitschrift f. allgemeine Wissenschaftstheorie* VI, 82-107.

C.F. Gethmann, 1974a, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn.

- 1974b, *Zu Heideggers Wahrheitsbegriff*, in: *Kant-Studien* 65, 186-200.
- 1987, *Letztbegründung vs. lebensweltliche Begründung des Wissens und Handelns*, in: *Forum für Philosophie Bad Homburg* (Hrsg.), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt/M. 1987, 268-302.

- 1989, *Heideggers Wahrheitskonzeption in seinen Marburger Vorlesungen. Zur Vorgeschichte von „Sein und Zeit“ (§44)*, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.), Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten, Frankfurt/Main, 101-130.
- C.F. Gethmann/R. Hegselmann, 1977, *Das Problem der Begründung zwischen Dezisionismus und Fundamentalismus*, in: Zeitschrift f. allgemeine Wissenschaftstheorie VIII, 342-368.
- H.-J. Giegel, 1992a, (Hrsg.), *Kommunikation und Konsens in modernen Gesellschaften*, Frankfurt/M.
- 1992b, *Diskursive Verständigung und systemische Selbststeuerung*, in: ders., 1992a, 59-112.
- H. Gronke, 1993, *Apel versus Habermas: Zur Architektonik der Diskursethik*, in: A. Dorschel u.a., 1993, 273-298.
- K. Günther, 1988, *Der Sinn für Angemessenheit*, Frankfurt/M.
- 1993, *Differenzierungen im Begriff der praktischen Vernunft. Zu Jürgen Habermas' „Erläuterungen zur Diskursethik“*, in: Proto-soziologie 4, 184-190.
- T. Habel, 1994, *Der Dritte stört. Emmanuel Levinas - Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie*, Mainz.
- J. Habermas, 1971, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, erweiterte und neu eingeleitete Auflage Frankfurt/M. 1971 (erste Auflage 1963).
- 1973, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt/M.
- 1972, *Wahrheitstheorien*, in: H. Fahrenbach (Hrsg.), Wirklichkeit und Reflexion, Pfullingen 1973, 211-266; wiederabgedruckt in: J. Habermas 1984b, 127-183.
- 1976a, *Was heißt Universalpragmatik?*, in: K.-O. Apel (Hrsg.), Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt/M., 174-272.
- 1976, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt/M.
- 1980, *Replik auf Einwände*, in: ders., 1984b, 475-570.
- 1984a, *Moralität und Sittlichkeit - Was macht eine Lebensform 'rational'?*, in: H. Schnädelbach (Hrsg.), Rationalität, Frankfurt/M. 1984 (wiederabgedruckt in: J. Habermas, 1991b, 31-48).

- 1984b, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M.
 - 1984c, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 2. Auflage Frankfurt/M. (1. Auflage 1983).
 - 1985, *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*, Frankfurt/M.
 - 1986a, *Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?*, in: W. Kuhlmann 1986a, 16-37.
 - 1986b, *Gerechtigkeit und Solidarität. Eine Stellungnahme zur Diskussion über „Stufe 6“*, in: W. Edelstein/G. Nunner-Winkler (Hrsg.), *Zur Bestimmung der Moral. Philosophische und wissenschaftliche Beiträge zur Moralforschung*, Frankfurt/M., 291-320.
 - 1988a, *Theorie kommunikativen Handelns. 2 Bde.*, Neuauflage Frankfurt/M. (1. Auflage 1981).
 - 1988b, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.
 - 1990a, *Die nachholende Revolution*, Frankfurt/M.
 - 1991a, *Texte und Kontexte*, Frankfurt/M.
 - 1991b, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt/M.
 - 1991c, *Ein Baumeister mit hermeneutischem Gespür - Der Weg des Philosophen Karl-Otto Apel*, in: W. Reese-Schäfer, 1991, 137-149.
- G. Haeffner, 1989, *Heidegger über Zeit und Ewigkeit*, in: *Theologie und Philosophie* 64, 481-517.
- R. Hare, 1983, *Freiheit und Vernunft*, Frankfurt/M. (engl. 1962).
- G.W.F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, hrsg. von E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Frankfurt/M. 1969-1971 (zitiert als: G.W.F. Hegel, *Werke*).
- M. Heidegger, 1969, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969,
- 1978, *Wegmarken*, 2. erw. u. durchges. Auflage, Tübingen.
 - 1979, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979.
 - 1985, *Vorträge und Aufsätze*, 5. Auflage, Tübingen.

- J. Hellesness, 1986, *Ethischer Konkretismus und Kommunikationsethik. Versuch einer Vermittlung*, in: D. Böhler /T. Nordenstam/ G. Skirbekk, 1986, 171-186.
- 1993, *Die Transzendentalpragmatik und die Frage nach dem Sinn des Lebens*, in: A. Dorschel u.a. 1993, 397-409.
- D. Henrich, 1960, *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, in: D. Henrich u.a. (Hrsg.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. FS f. H.-G. Gadamer*, Tübingen, 77-115.
- 1963, *Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus*, in: P. Engelhardt (Hrsg.), *Sein und Ethos*, Mainz, 350-86.
- F.J. Hinkelammert, 1994, *Diskursethik und Verantwortungsethik: eine kritische Stellungnahme*, in: R. Fornet-Betancourt, 1994a, 111-150.
- 1995, *Die Marxsche Wertlehre und die Philosophie der Befreiung: einige Probleme der Diskursethik und der Marxismuskritik Apels*, in: R. Fornet-Betancourt, 1995, 35-74.
- J. Hintikka, 1967, *Cogito, ergo sum: Inference of Performance?*, in: W. Donney (ed.), *Descartes. A Collection of Critical Essays*, New York, 108-139.
- A. Honneth, 1980, *Arbeit und instrumentelles Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie*, in: ders./U. Jaeggi (Hrsg.), *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus*, Bd. 2, Frankfurt/M., 185-233.
- 1986, *Diskursethik als implizites Gerechtigkeitskonzept. Eine Diskussionsbemerkung*, in: W. Kuhlmann, 1986a, 183-193.
- O. Höffe, 1982, *Kantische Skepsis gegen die transzendente Kommunikationsethik*, in: W. Kuhlmann/D. Böhler, 1982, 518-539.
- 1984, *Ist die transzendente Vernunftkritik in der Sprachphilosophie aufgehoben? Eine programmatische Auseinandersetzung mit Ernst Tugendhat und Karl-Otto Apel*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 9, 250-272.
 - 1986, *Autonomie und Verallgemeinerung als Moralprinzipien. Eine Auseinandersetzung mit Kohlberg, dem Utilitarismus und der Diskursethik*, in: F. Oser /R. Fatke/O. Höffe (Hrsg.), *Transformation und Entwicklung*, Frankfurt/M.

- 1987, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt/M.
 - 1989a, (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt/M.
 - 1989b, *Kants nicht-empirische Verallgemeinerung: Zum Rechtsbeispiel des falschen Versprechens*, in: O. Höffe, 1989a, 206-233.
 - 1990, *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*, Frankfurt/M.
- V. Höhle, 1984, *Wahrheit und Geschichte*, Stuttgart-Bad Canstatt.
- 1986, *Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Intersubjektivität*, in: Zeitschrift f. philosophische Forschung 40, 235-252.
 - 1987a, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, 2 Bde., Hamburg.
 - 1987b, *Begründungsfragen des objektiven Idealismus*, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.), Philosophie und Begründung, Frankfurt/M., 212-267.
 - 1990, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*, München.
 - 1991, *Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge*, München.
 - 1992, *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, München.
- Ilting K.-H., 1972, *Der naturalistische Fehlschluß bei Kant*, in: M. Riedl, 1974, 113-130.
- 1974a, „Anerkennung“. *Zur Rechtfertigung praktischer Sätze*, in: M. Riedl, 1974, 353-368.
 - 1982, *Der Geltungsgrund moralischer Normen*, in: W. Kuhlmann/D. Böhler 1982, 612-648.
- K. Jaspers, 1988, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Neuausgabe, München (1. Auflage 1946).
- W. Jäger, 1973, *Repräsentative Demokratie oder Gelehrtenrepublik?*, in: D. Oberndörfer/W. Jäger (Hrsg.), *Die neue Elite. Eine Kritik der kritischen Demokratietheorie*, Freiburg/Br.
- Ch. Jermann, 1987, *Zum transzendentalpragmatischen Normenbegründungsmodell*, in: Hegel-Jahrbuch, 357-365.

- H. Jonas, 1984, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M.
- I. Kant 1977, *Werkausgabe*, hrsg. v. W. Weisschedl, Frankfurt/M.
- T.A.F. Kelly, 1994, *Language and Transcendence. A Study in the Philosophy of Martin Heidegger and Karl-Otto Apel*, Bern/Berlin.
- M. Kettner, 1992a, *Einleitung: Drei Dilemmata angewandter Ethik*, in: K.-O. Apel/M. Kettner, 1992, 9-28.
- 1992b, *Bereichsspezifische Relevanz. Zur konkreten Allgemeinheit der Diskursethik*, in: K.-O. Apel/M. Kettner, 1992, 317-348.
- 1993, *Ansatz zu einer Taxonomie performativer Selbstwidersprüche*, in: A. Dorschel u.a., 1993, 187-211.
- H. Keuth, 1983, *Fallibilismus versus transzendentalpragmatische Letztbegründung*, in: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 14, 320-337.
- 1988, *Fehlbarkeit oder Sicherheit*, in: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 19, 378-390.
- H. Kimmerle, 1994, *Die Dimension des Interkulturellen. Philosophie in Afrika - afrikanische Philosophie. 2. Teil: Supplemente und Verallgemeinerungsschritte*, Amsterdam/Atlanta.
- R.M. Mall, 1995, *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, Darmstadt.
- Ch. Kissling, 1992, *Gemeinwohl und Gerechtigkeit. Ein Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie*, Freiburg/Br.
- K. Knorr-Cetina/K. Amann, 1992, *Konsensprozesse in der Wissenschaft*, in: H.-J. Giegel 1992a, 212-235.
- L. Kohlberg, 1981, *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco.
- P. Koller, 1992, *Moralischer Diskurs und politische Legitimation*, in: K.-O. Apel/M. Kettner, 1992, 62-84.
- P. Koslowski, 1989, *Markt und Demokratie als Diskurse. Grenzen diskursiver gesellschaftlicher Koordination*, in: ders. (Hrsg.), *Individuelle Freiheit und demokratische Entscheidung*, Freiburg/Breisgau, 48-83.
- W. Köhler, 1987, *Zur Debatte um reflexive Argumente in der neueren deutschen Philosophie*, in: *Forum für Philosophie* Bad

- Homburg (Hrsg.), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt/M., 303-333.
- H. Krings, 1979, *Replik*, in: H.M. Baumgartner (Hrsg.), *Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens*, Freiburg/ München, 345-411
- 1980, *Empirie und Apriori*, in: ders., *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg/Breisgau, 69-98.
- H.-J. Krämer, 1992, *Integrative Ethik*, Frankfurt/M.
- W. Kuhlmann, 1981, *Reflexive Letztbegründung. Zur These von der Unhintergebarkeit der Argumentationssituation*, in: *Zeitschrift f. phil. Forschung* 35/1, 4-26.
- 1982, *Die Kommunikationsgemeinschaft als Bedingung der Möglichkeit sinnvoller Argumentation*, in: ders./D. Böhler, 1982, 191-220.
- 1985a, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg/München.
- 1985b, *Reflexive Letztbegründung versus radikaler Fallibilismus*, in: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 16, 357-374.
- 1986a, *Philosophie und rekonstruktive Wissenschaft. Bemerkungen zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns*, in: *Zeitschrift f. phil. Forschung* 40, 224-234.
- 1986a, (Hrsg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt/M.
- 1986b, *Ist die Idee einer letztbegründeten normativen Ethik überhaupt sinnvoll?*, in: ders., 1986a, 194-216.
- 1987a, *Was spricht heute für eine Philosophie des kantischen Typs?*, in: *Forum für Philosophie Bad Homburg* (Hrsg.), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt/M., 84-115.
- 1987b, *Zur Begründung der Diskursethik*, in: *Hegel-Jahrbuch*, 366-374.
- 1987c, *Prinzip Verantwortung versus Diskursethik*, in: *Archivio di filosofia* 55, 89ff.
- 1993a, *Habermas und das Problem der Letztbegründung*, in: *Protozoologie* 4, 179-83.

- 1993b, *Bemerkungen zum Problem der Letztbegründung*, in: A. Dorschel u.a., 1993, 212-237.
- W. Kuhlmann/D. Böhler, 1982, (Hrsg.), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel*, Frankfurt/M.
- A. Leist, 1989, *Dieseits der 'Transzendentalpragmatik': gibt es sprachpragmatische Argumente für Moral?*, in: *Zeitschrift f. philosophische Forschung* 43, 301-317.
- 1993, *Performative Widersprüche und der moralische Gehalt in Kommunikation* (unveröffentlichtes Manuskript).
- E. Lévinas, 1983, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, München/Freiburg.
- 1987, *Totalität und Unendliches. Versuch über Exteriorität*, Freiburg/München.
- 1989, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M. 1992.
- 1992, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München.
- A. Lienkamp, 1989, *Der sozialetische Ansatz der christlichen Befreiungsethik Lateinamerikas*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 32, 303-327.
- Th. Litt, 1948, *Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes*, München.
- A. Lob-Hüdepohl, 1993, *Kommunikative Vernunft und theologische Ethik*, Freiburg/Schweiz.
- H. Lübke, 1978a, *Pragmatismus oder die Kunst der Diskursbegrenzung*, in: W. Oelmüller, 1978b, 118-125.
- 1978b, *Freiheit und Terror*, in: W. Oelmüller, 1978b, 126-140.
- 1978c, *Der Ansatz von Lübke. Protokoll der Diskussion*, in: W. Oelmüller, 1978b, 184-217.
- W. Lütterfelds, 1986, *Die monologische Struktur des kategorischen Imperativs und Fichtes Korrektur der Diskursethik*, in: *Zeitschrift f. philos. Forschung* 40, 90-103.
- J.-F. Lyotard, 1986, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien.
- 1986a, *Grundlagenkrise*, in: *Neue Hefte für Philosophie*, Heft 26, 1-33.

- 1989a, *Der Widerstreit*, 2. korrigierte Auflage, München.
- 1989b, *Das Undarstellbare - wider das Vergessen. Ein Gespräch zwischen Jean-Francois Lyotard und Christine Pries*, in: Ch. Pries (Hrsg.), *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*, Weinheim, 319-347.
- R. Mancini, 1993, *Die Idee der Wahrheit in transzendental-pragmatischer Sicht*, in: A. Dorschel u.a., 1993, 137-147.
- R. Maliandi, 1993, *Zu einer künftigen Ethik, die als Transzendentalpragmatik wird auftreten können*, in: A. Dorschel u.a., 1993, 257-272.
- O. Marquard, 1981, *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart.
- 1984, *Das Über-Wir. Bemerkungen zur Diskursethik*, in: K. Stierle/R. Warning (Hrsg.), *Das Gespräch, (Poetik und Hermeneutik XI)*, München, 29-44.
- J. Martí, 1987, *Política de nuestra América*, México 1987.
- K. Marx/F. Engels, *Werke*, Berlin 1956ff (zitiert als MEW).
- Th. McCarthy, 1989, *Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas*, Frankfurt/M.
- A. McIntyre, 1987, *Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt/New York 1987.
- B. Meliá, 1992, *Theologie der Guaraní-Kultur*, in: R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas*, Bd.1, Eichstätt 1992, 67-99.
- M. Miller, 1992, *Rationaler Dissens. Zur gesellschaftlichen Funktion sozialer Konflikte*, in: H.-J. Giegel, 1992a, 31-58.
- F. Mires, 1988, *La rebelión permanente. Las revoluciones sociales en América Latina*, México 1988.
- E.P. Moros-Ruando, 1984, *The philosophy of liberation of Enrique Dussel. An Alternative to Marxism in Latin America?*, Diss., Nashville/Tennessee.
- L. Nagl, 1979, *Motivationskrise und universalistische Moral. Kritische Anmerkungen zu K.-O. Apels Fundierungsversuch einer Kommunikationsethik*, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, XII.
- M. Niquet 1993, *Transzendente Intersubjektivität*, in: A. Dorschel u.a., 1993, 148-166.

- 1994, *Nichthintergebarkeit und Diskurs*, phil. Habil. Frankfurt 1994.
- D. Nohlen/F. Nuscheler, 1993, *Was heißt Entwicklung?*, in: dies. (Hrsg.), *Handbuch der Dritten Welt*, Bd. 1: Grundprobleme, Theorien, Strategien, Bonn, 55-75.
- Ch. Ober, 1992, *System, Lebenswelt und die Herausforderung durch den Anderen. Überlegungen zu einer kommunikativen christlichen Befreiungsethik*, Diss. theol. Tübingen 1992.
- W. Oelmüller, 178a (Hrsg.), *Materialien zur Normendiskussion*, Bd. 1: *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Paderborn
 - 1979, (Hrsg.), *Materialien zur Normendiskussion*, Bd. 3: *Normen und Geschichte*, Paderborn u.a.
- A. Øfsti, 1990, *Language and Language Games*, in: H. Hoibraten (Hrsg.), *Essays in Pragmatic Philosophy*, Bd. 2, Oslo, 128-172.
 - 1992, *Ist diskursive Vernunft nur eine Sonderpraxis? Betrachtungen zum „Verbindlichkeitstransfer“ von transzendental-reflexiv (letzt-)begründeten Normen*, in: K.-O. Apel/M. Kettner, 1992, 296-316.
- G. Patzig, 1983, *Ethik ohne Metaphysik*, 2. erweiterte Auflage, Göttingen.
- P. Penner, 1996, *Die Außenperspektive des Anderen. Eine formal-pragmatische Interpretation zu Enrique Dussels Befreiungsethik*, Hamburg.
- A. Peter, 1988, *Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie. Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich*, Freiburg
- H. Peukert, 1986, *Intersubjektivität - Kommunikation - Religion. Bemerkungen zur Interpretation einer höchsten Stufe der Entwicklung moralischen Bewußtseins durch K.-O. Apel*, in: *Archivio di filosofia* 54, 167-178.
- A. Pieper, 1985, *Ethik und Moral. Eine Einführung in die praktische Philosophie*, München.
- O. Pöggeler, 1982, *Temporal Interpretation and Hermeneutic Philosophy*, in: R. Bruzina (ed.), *Phenomenology: Dialogues and Bridges*, Albany, 79-97.
 - 1986, *Kontingenz und Rationalität in der phänomenologischen Wissenschaftstheorie*, in: E.W. Orth (Hrsg.), *Vernunft und Kontin-*

- genz. Rationalität und Ethos in der Phänomenologie, Freiburg/München, 10-34.
- 1989, *Heideggers Logische Untersuchungen*, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.), Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten, Frankfurt/M., 75-100.
 - 1993, *Erklären - Verstehen - Erörtern*, in: A. Dorschel u.a., 1993, 410-441.
- K.R. Popper, 1970, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 2 Bde. Bern/München.
- L.B. Puntel, 1978, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie. Eine kritisch-systematische Darstellung*, Darmstadt.
- A. Rama, 1982, (Hrsg.), *Der lange Kampf Lateinamerikas. Texte und Dokumente von José Martí bis Salvador Allende*, Frankfurt/M.
- J. Rawls, 1979, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. (engl. 1971).
- W. Reese-Schäfer, 1990, *Karl-Otto Apel zur Einführung*, Hamburg.
- 1992b, *Das Begründungsprogramm der Diskursethik in der gegenwärtigen Diskussion und sein Verhältnis zur Struktur des Politischen*, in: ders./Th.K. Schuon, 1992, 15-26.
- W. Reese-Schäfer/K. Th. Schuon, 1992, (Hrsg.), *Ethik und Politik. Diskursethik, Gerechtigkeitstheorie und politische Praxis*, Marburg.
- P. Ricoeur, 1974, *Geschichte und Wahrheit*, München.
- 1992, *Philosophie et liberation*, in: Concordia 22, 50-56.
- M. Riedl, 1972, (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. I: Geschichte, Probleme, Aufgaben*, Freiburg i.Br.
- 1974, (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. II: Rezeption, Argumentation, Diskussion*, Freiburg i.Br.
- R. Rodolsky, 1968, *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen „Kapital“. Der Rohentwurf des Marxschen „Kapital“ 1857/58*, Frankfurt/Main.
- R. Rojas, 1989, *Das unvollendete Projekt. Zur Entstehungsgeschichte von Marx' Kapital*, Hamburg.
- R. Rorty, 1987, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt/M.

- 1988, *Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie*, in: Zeitschrift f. philos. Forschung 42, 3-17.
- R. Rossvaer, 1986, *Transzendentalpragmatik, transzendente Hermeneutik und die Möglichkeit, Ausschwitz zu verstehen*, in: D. Böhler/T. Nordenstam/G. Skirbekk, 1986, 87-201
- H. Rötz 1992, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, Frankfurt/M.
- J.-P. Sartre, 1989, *Drei Essays. Ist der Existentialismus ein Humanismus? Materialismus und Revolution. Betrachtungen zur Judenfrage*, Frankfurt/M.
- H. Scheit 1987, *Wahrheit, Diskurs, Demokratie*, Freiburg/München.
- H. Schelkshorn, 1992a, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Freiburg-Basel-Wien.
- 1992b, *Diskurs und Befreiung. Versuch einer kritischen Zuordnung von „Diskursethik“ und der „Ethik der Befreiung“ Enrique Dussels*, in: R. Fornet-Betancourt 1992a, 180-207.
- 1993, *Ethik ohne ethnozentrischen Fehlschluß? - Eine kritische Diskussion der Diskurs- und lateinamerikanischen Befreiungsethik*, in: R. Fornet-Betancourt, 1993a, 220-233.
- H. Schnädelbach, 1986, *Was ist Neoaristotelismus?*, in: W. Kuhlmann, 1986a, 38-63.
- 1987, *Über Rationalität und Begründung*, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.), Philosophie und Begründung, Frankfurt/M., 67-83.
- K.Th. Schuon, 1992, *Von der Diskursethik zur Gerechtigkeitstheorie. Probleme einer philosophischen Grundlegung politischer Theorie*, in: W. Reese-Schäfer/K.Th. Schuon, 1992a, 36-61.
- O. Schutte, 1991, *Origins and Tendencies of the Philosophy of Liberation in Latin America Thought: A Critique of Dussel's Ethics*, in: the philosophical forum, 270-295.
- B. Schüller, 1987, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie*, (3. durchgesehene Auflage).
- J. Searle, 1971, *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*, Frankfurt/M.
- A. Sidekum, 1993, *Ethik als Transzendenz Erfahrung. Emmanuel Lévinas und die Philosophie der Befreiung*, Aachen.

- J. Simon, 1986, *Diskussionsbeitrag zu dem Vortrag von K.-O. Apel: „Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins“*, in: *Archivio di filosofia* 65, 159-165.
- 1989, *Philosophie des Zeichens*, Berlin/New York.
- P. Singer, 1994, *Praktische Ethik*, 2. Aufl., Stuttgart
- G. Skirbekk, 1982, *Rationaler Konsens und kritische Moral. Über die Möglichkeit und moralische Bedeutung einer Selbstaufklärung der Vernunft*, in: W. Kuhlmann/D. Böhler, 1982, 54-82.
- 1985, *Pragmatism in Apel and Habermas*, in: H. Hoibraten/I. Gullvag (Hrsg.), *Essays in Pragmatic Philosophy*, Oslo, 62-90.
 - 1989, (Hrsg.), *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M.
 - 1990, *Contextual and Universal Pragmatics*, in: H. Hoibraten (Hrsg.), *Essays in Pragmatic Philosophy*, Bd. 2, Oslo, 56-100.
- U. Steinvorth, 1990, *Klassische und moderne Ethik. Grundlinien einer materialen Moraltheorie*, Hamburg.
- Ch. Strosetzki, 1991, (Hrsg.), *Der Griff nach der Neuen Welt. Der Untergang der indianischen Kulturen im Spiegel zeitgenössischer Texte*, Frankfurt a.M.
- B. Taureck, 1991, *Lévinas zur Einführung*, Hamburg.
- U. Tietz, 1992, *Transzendente Argumente versus Conceptual Scheme*, in: *Deutsche Zeitschrift f. Philosophie* 42, 916-936.
- 1993, *Faktizität, Geltung und Demokratie. Bemerkungen zu Habermas' Diskurstheorie der Wahrheit und Normenbegründung*, in: *Deutsche Zeitschrift f. Philosophie* 41, 333-342.
- T. Todorov, 1985, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt/M.
- E. Tugendhat, 1967, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin.
- H. Vetter, 1986, *Dasein und Welt. Zu Heideggers Ansatz der Wahrheitsfrage*, in: *Zeitschr. f. Didaktik der Philosophie* 8, 84-90.
- 1993, *Ästhetisierung der Moral? Mögliche Folgen für die Ethik aus dem Anspruch der Postmoderne*, in: *Forum für interdisziplinäre Forschung* 11, 31-46.

- M. Walzer, 1990, *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*, Berlin.
- 1992, *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt/New York.
- A. Wellmer, 1986, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteil bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt/M.
- M. Wetzel, 1987, *Tugendhat und Apel im Verhältnis zu Kant. Zu: O. Höffe, Ist die transzendente Vernunftkritik in der Sprachphilosophie aufgehoben?*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 94, 387-394.
- Th. Wiemer, 1988, *Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Lévinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs*, Freiburg/München.
- R. Wiggershaus, 1988, *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, Frankfurt/M.
- R. Wimmer, 1980, *Universalisierung in der Ethik. Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche*, Frankfurt/M.
- L. Wittgenstein, 1989a, *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen*, in: ders., *Werkausgabe Bd. 1*, Frankfurt/M.
- R. v. Woudenberg, 1993, *Einige Bemerkungen zur transzendental-pragmatischen Interpretation von Normativität*, in: A. Dorschel u.a., 1993, 442-467.
- W.S. Wygodsky, 1970, *Die Geschichte einer großen Entdeckung. Über die Entstehung des Werkes „Das Kapital“ von Karl Marx*, Berlin.
- L. Zea, 1976, *El pensamiento latinoamericano*, 3. erw. Auflage, México.
- 1989, *La filosofía americana como filosofía sin más*, 13. Auflage, México.
- R. Zimmermann, 1985, *Utopie-Rationalität-Politik*, Freiburg/München.
- R. Zimmermann, 1987, *América Latina. O não ser. Uma abordagem filosófica a partir de E. Dussel (1962-1976)*, Petrópolis.

Die europäische Diskursethik und die lateinamerikanische Philosophie der Befreiung artikulierten Anfang der 70er Jahre das weitverbreitete Bedürfnis nach grundlegenden gesellschaftlichen Veränderungen. Inzwischen stoßen allerdings diskurstheoretische Vernunftmoralen und neomarxistische Befreiungsphilosophien nicht nur im postmodernen Denken auf tiefe Skepsis. Vor dem Hintergrund wachsender sozialer Ungleichheit in Nord und Süd und der zunehmenden Macht populistischer bzw. fundamentalistischer Strömungen scheint es gegenwärtig jedoch durchaus angebracht zu sein, mögliche Errungenschaften der Diskurs- und Befreiungsethik in einer präzisen und zugleich kritischen Auseinandersetzung mit ihren theoretischen Grundlagen zu rekonstruieren und damit vorschnellen Abschiedsreden nochmals ins Wort zu fallen. In einer vorsichtigen, die universalistische Orientierung prinzipiell bewahrenden Rekontextualisierung der Moraltheorien von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel werden einerseits Möglichkeiten für gegenseitige Korrekturen und Ergänzungen zwischen Diskurs- und Befreiungsethik, andererseits aber auch Perspektiven für eine interkulturell orientierte Ethik als Fundament einer Kritischen Theorie der globalen sozialen Frage analysiert.