

VI. DISKUSSION MIT DER DISKURSETHIK

In den letzten Jahren ist Dussel verstärkt in die Diskussion mit der Diskursethik eingetreten. Bisher kam es insgesamt zu fünf gemeinsamen Tagungen von Vertretern der Befreiungsethik und der Diskursethik: nämlich in Freiburg i.Br. (1989), Mexiko-Stadt (1991), Mainz (1992), Sao Leopoldo (Brasilien, 1993) und Eichstätt (1995).¹ An fast allen dieser Dialogveranstaltungen war *Karl-Otto Apel*, einer der Begründer der Diskursethik, persönlich anwesend. Um Dussels Position gegenüber der Diskursethik erläutern zu können, wollen wir uns im folgenden zunächst den Grundlagen der Diskursethik zuwenden.

Die Diskursethik wird bei uns vor allem von *Karl-Otto Apel* und *Jürgen Habermas* repräsentiert.² Da Enrique Dussel die Diskussion

¹Die Referate der bisherigen Dialogtagungen sind dokumentiert in R. Fornet-Betancourt (Hg.), *Ethik und Befreiung. Dokumentation der Tagung „Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika“*, Aachen²1993 (erstmalig 1990); ders. (Hg.), *Diskursethik oder Befreiungsethik? Dokumentation des Seminars: Die Transzendentalpragmatik und die ethischen Probleme im Nord-Süd-Konflikt*, Aachen 1992; ders. (Hg.), *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik. Dokumentation des Seminars: Interkultureller Dialog im Nord-Süd-Konflikt. Die hermeneutische Herausforderung*, Aachen 1993; ders. (Hg.), *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Aachen 1994; ders. (Hg.), *Armut, Ethik, Befreiung. Dokumentation des V. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms. Interpretations- und Handlungsmodelle in der Nord-Süd-Perspektive*, Aachen 1996. -Die Positionen Dussels gegenüber der Diskursethik sind in diesen Sammelbänden dokumentiert. Vgl. außerdem E. Dussel, *Auf dem Weg zu einem philosophischen Nord-Süd-Dialog. Einige Diskussionspunkte zwischen der „Diskursethik“ und der „Philosophie der Befreiung“*, in: A. Dorschel u.a. (Hg.), *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium für Karl-Otto Apel*, Frankfurt a.M. 1993, 378-396; ders., *Die Priorität der Ethik der Befreiung gegenüber der Diskursethik*, in: E. Arens (Hg.), *Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation*, Freiburg 1995, 113-137. -Vgl. auch E. Arens, *Befreiungsethik als Herausforderung*, in: *Orien*. 55 (1991) 193-196; ders., *Der Ort der Religion. Theologische Anmerkungen zur Debatte zwischen Diskursethik und Befreiungsphilosophie*, in *Orien*. 58 (1995) 113-118; H. Schelkshorn, *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*, Diss.phil., Wien 1994.

²Vgl. vor allem K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. 1: Sprachanalytik,

hauptsächlich mit Apel geführt hat, beschränke ich mich hier im wesentlichen ebenfalls auf Apel. Genauso wie Dussels Befreiungsethik hat auch Apels Diskursethik einen biographisch bedingten Anlaß. Sie setzt einerseits die Erfahrung der Erschütterung traditioneller Sicherheiten und Normengeltung durch die Modernisierungsprozesse, andererseits das Erlebnis der moralischen Katastrophe des Nationalsozialismus voraus.³ Beide Erfahrungen zertrümmerten die bisherigen traditionellen, kulturell abgesicherten Gewißheiten. Beide machten es unmöglich, Moral weiterhin auf Autorität und Gehorsam zu gründen oder durch Berufung auf Tradition zu legitimieren.

Verschärft wurde das Problem der Begründung praktischer Normen zusätzlich durch die modernen Wissenschaftstheorien, vor allem durch den Positivismus. Weithin galt es als völlig ausgemacht, daß ethische Prinzipien oder Normen für praktisches Handeln gar nicht begründbar seien. Aus dem, was *ist*, lasse sich schlechthin kein objektiver, d.h. intersubjektiv gültiger *Sollensanspruch* begründen. Ethik sollte daher gänzlich aus dem Bereich der Wissenschaft exkommuniziert werden.

Mit dieser Haltung konnte und wollte sich Apel aber nicht abfinden. Daß ethische Werturteile samt und sonders nur Sache unwissenschaftlicher subjektiver Entscheidungen oder gar Beliebigkeit sein sollen, das erschien ihm geradezu unmoralisch. Denn Apel war nicht entgangen, daß sich die großen ethischen Probleme eigenartigerweise um so mehr zuspitzten, je mehr sich die Wissenschaft daran machte, die Welt zu beherrschen. Durch die globale Ausbreitung der modernen Technik ist die Menschheit als ganze

Semiotik, Hermeneutik; Bd. 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Frankfurt a.M. 1973; ders., Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt a.M. 1988; ferner die Beiträge Apels in den oben erwähnten, von R. Fornet-Betancourt herausgegebenen Dokumentationsbänden; J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1981; ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a.M. 1983; ders., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a.M. 1984; ders., Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a.M. 1991.

³Vgl. W. Reese-Schäfer, Karl-Otto Apel zur Einführung, Hamburg 1990, 15-17.

immer drängender mit den Folgen und Nebenfolgen der industriellen Zivilisation konfrontiert worden. Die atomare Bedrohung und die ökologische Krise erwiesen sich als ungelöste ethische Probleme, die das Überleben der Menschheit als ganzer in Frage zu stellen begannen. Und da die Folgen und Nebenfolgen dieser Entwicklung globale Auswirkungen angenommen haben, rufen sie nach globalen Lösungen, nach einer Ethik im Weltmaßstab, d.h. nach universal gültigen ethischen Prinzipien. Das also war das Dilemma, vor das sich Apel gestellt sah: Einerseits bestritten moderne Wissenschaftstheorien jede Möglichkeit der rationalen Begründung allgemeingültiger ethischer Geltungsansprüche, andererseits erwies sich die Anerkennung allgemeingültiger ethischer Grundsätze je länger je mehr als eine Überlebensfrage der Menschheit. Angesichts des moralischen Skeptizismus suchte Apel nach einer wissenschaftlich tragfähigen Letztbegründung ethischer Prinzipien.

Dabei war sich Apel dessen bewußt, daß eine Rückkehr zu traditionellen Formen der Normenbegründung definitiv nicht mehr möglich war. Alles andere wäre ein Rückfall hinter das Niveau der modernen Aufklärung gewesen. In diesem Zusammenhang war *Lawrence Kohlbergs* Stufentheorie der Entwicklung des moralischen Urteilens wichtig geworden.⁴ Kohlberg unterscheidet bekanntlich sechs Stufen der moralischen Entwicklung, die sich auf drei Ebenen vollziehen: auf der präkonventionellen, der konventionellen und der postkonventionellen, autonomen Ebene. Auf der *präkonventionellen* Ebene ist moralisches Handeln straf- und gehorsamsorientiert (erste Stufe) oder bedürfnisorientiert (zweite Stufe). Im ersten Fall orientiert sich das Handeln an der Belohnung bzw. Strafvermeidung, im zweiten Fall an der Befriedigung eigener, allenfalls auch fremder Bedürfnisse („Wie du mir, so ich dir“). Auf dem *konventionellen* Niveau richtet sich der Mensch nach den Erwartungen der eigenen Gruppe. Man orientiert sich an dem, was anderen gefällt, am Bild des „guten Jungen“ bzw. des „netten

⁴Vgl. den Sammelband L. Kohlberg. Die Psychologie der Moralentwicklung, Frankfurt a.M. 1994.

Madchens“ (dritte Stufe), oder an Gesetz und Ordnung, am pflichtgemäßen Handeln (vierte Stufe). Auf dem *postkonventionellen, autonomen oder prinzipienorientierten* Niveau zeigt sich ein deutliches Bemühen, moralische Werte und Normen unabhängig von der Autorität bestimmter Gruppen oder Personen anzuerkennen. Das Handeln orientiert sich an Begriffen allgemeiner Rechte des Individuums (fünfte Stufe) oder an universalen ethischen Prinzipien wie Gerechtigkeit, Reziprozität („Was du nicht willst, daß man dir tu“, das füg auch keinem andern zu“), Gleichheit und personale Würde aller Menschen (sechste Stufe).

Für Apel war es klar, daß sich vernünftigerweise nur ethische Prinzipien im Sinne einer *postkonventionellen, autonomen oder prinzipienorientierten* Moral als allgemeingültig begründen ließen. Denn nur auf diesem Niveau wird moralischen Werten und Normen wirklich universale Geltung -unabhängig von der Autorität bestimmter Gruppen oder Personen- zuerkannt. Nur hier genügen die ethischen Prinzipien dem Kriterium, logisch umfassend, allgemeingültig und konsistent zu sein. Wir werden sehen, daß die Universalisierbarkeit im Verständnis der Diskursethik das entscheidende Wahrheitskriterium für ethische Normen ist.

Zur Begründung allgemeingültiger ethischer Prinzipien und Normen benützt Apel gleichsam die Waffen derjenigen, welche die Möglichkeit einer solchen Begründung rundweg verneinen: der Rationalisten und Szientisten. Er macht den wissenschaftlichen oder argumentativen Diskurs selbst zum Prinzip der Letztbegründung der Ethik. Die Situation der Argumentation selbst ist rational nicht hintergebar. Wer den Anspruch erhebt, rational zu sein, muß argumentieren. Apels Begründungsstrategie ist gleichsam eine Transzendentalanalyse: Er reflektiert auf die allgemeinen und notwendigen Bedingungen, die jeder Argumentierende immer schon mitgesetzt und anerkannt haben muß, wenn er überhaupt argumentieren will. Er fragt -mit anderen Worten- nach den Bedingungen der Möglichkeit von Argumentation bzw. einer intersubjektiven, dialogischen Verständigung. Er versucht reflexiv freizulegen, was in jedem rationalen Akt notwendig und unausweichlich immer schon vollzogen wird. Es handelt sich um

Voraussetzungen, die man nicht bestreiten kann. Wer sie leugnen wollte, müßte sie im Akt des Leugnens selbst noch einmal voraussetzen, d.h. er würde sich im Leugnen dieser Bedingungen selbst widersprechen. Durch den Aufweis eines solchen „performativen Selbstwiderspruchs“ will Apel darum auch die größten Moralskeptiker des Tatbestandes überführen, daß auch sie -sofern sie überhaupt argumentieren- immer schon die Geltung bestimmter grundlegender ethischer Prinzipien und Normen anerkannt haben. Gerade die strengsten Rationalisten, die sich einzig und allein an die Regeln der Wissenschaftlichkeit halten wollen, *können* nach Apel gar nicht anders als die allgemeine Gültigkeit solcher ethischer Grundnormen anerkennen, da sie zu den elementaren Spielregeln jedweder argumentativen Verständigung gehören. Welcherart ist nun dieses ethische Apriori des argumentativen Diskurses? Nach Apel liegt jeder Argumentation, die auf allgemeines Einverständnis (Konsens) aller vernünftigen Diskursteilnehmer abzielt, eine Ethik der Demokratie und der solidarischen Verantwortung zugrunde. Wer sich auf Argumentation einläßt, verpflichtet sich, nicht auf autoritären Befehl hin oder durch äußeren Zwang, ohne offenen oder versteckten Druck auf die anderen, sondern allein kraft eines in freier Kooperation erzielten Konsenses aller Kommunikationspartner Wahrheit festzulegen. Ein argumentativer Diskurs darf niemals eine durch irgendwelche Form von Gewalt oder Zwang verzerrte Kommunikation sein. Wer argumentiert, muß offen sein für die Argumente und Gegenargumente von Andersdenkenden und allen argumentierfähigen Beteiligten das Recht zugestehen, angehört zu werden, Argumente vorzubringen, Geltungsansprüche zu stellen oder zu kritisieren. Das aber heißt: Er anerkennt das Prinzip der individuellen Freiheit und der gleichen Rechte für alle (Gerechtigkeitsprinzip) ohne Ansehen der Person. Er muß die übrigen Diskursteilnehmer als prinzipiell gleichberechtigte, zurechnungs- und wahrheitsfähige Personen und freie Vernunftwesen achten. Jeder ernsthaft Argumentierende greift damit -zumindest kontrafaktisch- auf ideale Kommunikationsverhältnisse vor, in denen es keinen Zwang und keine Sonderprivilegien für bestimmte Parteien oder

Interessengruppen gibt. Er bejaht implizit das Prinzip der Chancengleichheit, der Herrschafts- und Gewaltfreiheit, der wechselseitigen unbedingten Anerkennung als Subjekte, der Wahrhaftigkeit (nicht lügen, nicht täuschen) .Selbst wer beim Argumentieren lügen und betrügen will, muß zumindest den äußeren Schein erwecken, als würde er diese ethischen Grundprinzipien anerkennen. Denn die Lüge funktioniert ja nur, wenn sie nach den Regeln der Wahrheitsbehauptung vorgetragen wird.

Der argumentative Diskurs ist aber nicht nur Letztbegründungsprinzip der Diskursethik, sondern auch das Medium der Begründung konkreter Normen und Maximen für das Handeln. Normen sind gültig, wenn sie argumentativ gerechtfertigt werden können, d.h. wenn sie die freie Zustimmung aller Beteiligten finden können. Die fundamentalste Norm ist die Pflicht zur argumentativen Verständigung, d.h. zur Lösung von Problemen durch den Konsens aller potentiell Betroffenen. Konflikte zwischen Bedürfnissen und Interessen sollen nicht durch Zwang und Gewalt, sondern allein durch das Gewicht der Argumente, ohne Ansehen der Person, beigelegt werden. Jeder Diskursteilnehmer darf nicht bloß seine eigenen, partikularen Interessen vertreten, sondern muß sich in den Standpunkt aller Betroffenen hineinversetzen und deren freies Einverständnis zu erreichen suchen. In dieser Hinsicht unterscheiden sich theoretische und praktische Diskurse kaum. Beide beanspruchen Allgemeingültigkeit, d.h. beide zielen auf allgemeines Einverständnis (Konsens) aller vernünftigen Diskursteilnehmer. Beiden liegt also als Wahrheitskriterium das Prinzip der Verallgemeinerbarkeit zugrunde. Entscheidend für die Gültigkeit einer Norm oder Maxime ist mithin ihre Universalisierbarkeit. Alle potentiell Betroffenen müssen ihnen zustimmen können. Begründungsprinzip ist also die regulative Idee einer universalen Verständigung und Konsensfähigkeit. Wir haben es hier mit der diskursethischen Variante des Kantischen Universalitätsprinzips zu tun. Bekanntlich hat *Kant* den kategorischen Imperativ so formuliert: „*Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung dienen könne.*“ In der Diskursethik lautet dieses Prinzip so: *Handle so, daß die Fol-*

gen und Nebenfolgen einer Norm, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung voraussichtlich ergeben, von allen zwanglos akzeptiert werden können. Sittliche Normen dürfen also nicht bloß die Sonderinteressen einer bestimmten Gruppe, Rasse, Klasse, Nation oder eines Geschlechts reflektieren. Sie müssen vielmehr offen sein für einen universalen Konsens. Nur wenn sie dieses Testverfahren bestehen, dürfen sie als gerechtfertigt und begründet gelten.

Ähnlich wie Kant stellt also die Diskursethik nur ein *formales* Wahrheitskriterium für konkrete Handlungsnormen bereit. Diese werden mit Hilfe formaler Verfahrensregeln begründet. Eine Norm ist richtig, d.h. allgemeingültig, wenn sie das formale Prüfungsverfahren der universalen Zustimmung bestanden hat (bzw. bestehen könnte). Die Diskursethik sagt nicht, welches Handeln in welcher Situation sittlich geboten ist. Sie delegiert alle inhaltlichen Normen an praktische Diskurse, wo sie von den Betroffenen selbst gerechtfertigt werden müssen.

Wenn wir nun die hier charakterisierten Grundzüge einer Diskursethik mit Dussels Befreiungsethik vergleichen, so springen sofort einige grundlegende Gemeinsamkeiten in die Augen. Beide Ethiktheorien betonen die unbedingte Achtung der Würde und der Freiheit der Person. Beide sind zutiefst herrschaftskritisch und schließen die Anwendung von Zwang und Gewalt aus. Beide verstehen: sich als eine Ethik der Solidarität.

Und doch gründen Diskursethik und Befreiungsethik auf ganz unterschiedlichen ethischen Theorien. Das fängt schon damit an, daß beide in einem völlig verschiedenen Kontext geboren worden sind. Ausgangspunkt der Diskursethik ist die wissenschaftlich motivierte Skepsis, die an der Möglichkeit rationaler Begründung moralischer Urteile zweifeln läßt. Ausgangspunkt der Befreiungsethik ist dagegen der Skandal, daß großen Bevölkerungsmehrheiten in der Dritten Welt kein menschenwürdiges Leben möglich ist, während gleichzeitig eine Minderheit der Weltbevölkerung den größten Teil der Ressourcen, des Wohlstandes und der Macht für sich allein beansprucht. Die Diskursethik weiß sich vom modernen, aufgeklärten Skeptiker, die Befreiungsethik vom Armen und Unterdrückten herausgefordert.

Nun ist aber nach Dussel der moderne Skeptiker moralisch keineswegs unschuldig oder neutral. Hinter dem Skeptiker steckt ein Zyniker, eine ethisch bedenkliche lebensweltliche Praxis. Denn wie wir oben gesehen haben, verbirgt sich hinter der modernen Vernunft der Wille zur Macht, die Methode der Totalität, die Absicht zur Unterwerfung alles Anderen unter die eigene Hemchaflogslogik. Die zynische Vernunft täuscht lediglich ideale Kommunikationsverhältnisse vor. In Wirklichkeit verfolgt sie bloß eine strategische Zweckrationalität. Ihre Diskurse rationalisieren nur ihre eigenen Machtinteressen. Sie verweigert dem Anderen die Anerkennung seines Andersseins. Ihre Moralität, die Universalität beansprucht, reflektiert bloß ihre partikulären Interessen. Ihre Argumentation ist totalitär, ihre Kommunikation ideologisch verzerrt. Sie sind darauf angelegt, die globalen Ungleichheiten zwischen Nord und Süd zu verdecken oder gar zu legitimieren.

Anfänglich hat Dussel auch die Diskursethik selbst unter den Verdacht einer solchen zynischen Vernunft gestellt. Er meinte, sie erfülle letztlich eine systemstabilisierende Funktion innerhalb der herrschenden Totalität. Sie reflektiere letztlich in naiver Weise den Entwicklungsprozeß der europäischen Moderne und sei daher trotz aller Rede vom Universalitätsprinzip doch eurozentrisch. Das lasse sich bei der von Apel und Habermas rezipierten moralischen Stufentheorie *Kohlbergs* deutlich aufzeigen. Die nach Kohlberg höchste moralische Ebene des postkonventionellen, autonomen Bewußtseins sei doch genau ein Reflex des aufgeklärten, modernen, individuell-autonomen abendländischen Bewußtseins, das nun einfach universalisiert werde. Ein Muslim, ein chinesischer Konfuzianer oder ein afrikanischer Stammesangehöriger könnten dagegen die Stufe der autonomen Moral keineswegs als höchste Stufe anerkennen. Von daher äußerte Dussel den Verdacht, bei Apels (und Habermas') unbegrenzter Kommunikationsgemeinschaft könnte es sich in Wirklichkeit bloß um eine hegemoniale elitäre Gruppe handeln, welche die „Anderen“ als „Unvernünftige“ oder „Unterentwickelte“ ausschließt. Die „Vernünftigen“ bleiben unter sich.

Dem Verdacht der Eurozentrik setze sich die Diskursethik auch

dadurch aus, daß sie von symmetrischen Verhältnissen ausgehe, wie sie im demokratischen Rechtsstaat vorausgesetzt sind. Das sei aber eine spezifisch *westliche* Realität. Die westliche Art, wie divergierende Interessen in parlamentarischen Kommissionen diskutiert und abgewogen und nach Möglichkeit in einen allseits akzeptierten Konsens überführt werden, habe gleichsam den Entdeckungszusammenhang der Diskursethik gebildet. Darin drücke sich ihre kontextuelle Bedingtheit und Beschränktheit aus. In diametralem Gegensatz zur Diskursethik hat die Befreiungsethik ihren Entdeckungszusammenhang in radikal asymmetrischen Verhältnissen voller Konflikte, Ungleichheiten, Gewalt und Zwang. Ihr Kontext sind die 75 Prozent der Menschheit, die als Arme, Unterdrückte, Diskriminierte und Ausgeschlossene keine Chance haben, an der Kommunikationsgemeinschaft teilzuhaben. Sie sind von nahezu allen relevanten, sie betreffenden Diskursen im Bereich der Ökonomie, der Politik und der Kultur faktisch exkommuniziert. Während die Diskursethik von der Argumentationsgemeinschaft ausgeht, geht die Befreiungsethik von denjenigen aus, die von der Argumentationsgemeinschaft ausgeschlossen sind, von denen, die keine Stimme haben, die zum Schweigen verurteilt sind, die keine kommunikative Kompetenz haben, die schicksalhaft sprachunfähig und unmündig geblieben sind. Auch hier stellt Dussel die ideologiekritische Frage, ob nicht die von der Diskursethik beschworene Argumentationskompetenz und Sprachfähigkeit ein Privileg der Vernünftigen und Aufgeklärten, also konkret der Mittel- und Oberschicht seien. Wie steht es um die Anerkennung von Personen, die diese Kompetenz nicht haben? Zwar verpflichtet die Diskursethik alle Diskursteilnehmer zur advokatorischen Vertretung der Interessen *aller* potentiell Betroffenen, aber steckt dahinter nicht doch eine paternalistische Haltung?

Jedenfalls sind die Armen und Unterdrückten ein Synonym für verzerrte Kommunikations- und Machtverhältnisse. In Lateinamerika wie auch in den meisten übrigen Regionen der Dritten Welt sind die äußeren Bedingungen für eine mögliche diskursive Verständigung gar nicht gegeben. An die Stelle kommunikativer, auf

Konsens angelegter Konfliktregelungen treten offene Repression und rücksichtslose Durchsetzung partikularer Machtinteressen. Von daher stellt Dussel die kritische Frage nach den äußeren Bedingungen einer möglichen Kommunikationsgemeinschaft. In Lateinamerika müssen die strukturellen und institutionellen, d.h. die konkreten politischen, rechtsstaatlichen und ökonomischen Rahmenbedingungen für kommunikatives Handeln erst noch geschaffen werden.

Dussel kritisiert, die Diskursethik reflektiere zu wenig auf die empirischen, materiellen Bedingungen der Teilnahme an praktischen Diskursen. Sie setze stillschweigend voraus, daß diese erfüllt seien, obwohl dies in weiten Teilen der Welt gar nicht der Fall sei. Dort setze die Möglichkeit des zwanglosen Diskutierens eine reale Ökonomie- und Herrschaftskritik voraus. Das ist gemeint, wenn Dussel sagt, die Kommunikationsgemeinschaft setze eine Lebensgemeinschaft voraus. Darunter versteht er die leibliche, materielle, ökonomische Basis einer Gemeinschaft. Dementsprechend meint Dussel, der „Transzendentalpragmatik“ Apels müsse eine „transzendente Ökonomik“, d.h. eine kritische Reflexion über die leiblichen Bedingungen des Lebens und des Überlebens vorausgehen. Das Teilnehmen-Können an einer Argumentationsgemeinschaft setze die Befriedigung bestimmter leiblicher Grundbedürfnisse voraus: Essen, Trinken, Gesundheit, Wohnung, Kleidung usw.; ferner die realpolitische Anerkennung der elementarsten Grundrechte: Recht auf Leben, auf Freiheit, auf soziale Sicherheit, auf Bildung, auf freie Meinungsäußerung usw. Ursprünglicher als das formale Kriterium der diskursiven Verständigung sei daher das materiale, ökonomische Kriterium der „Reproduktion der Förderung des menschlichen Lebens“. Dieses sei das ontologisch schlechthin erste Apriori jeder Kommunikationsgemeinschaft, die grundlegendste Bedingung der Möglichkeit der Existenz argumentierender Subjekte und damit auch der Sprache und des Diskurses.

Das Kriterium des Lebens bzw. der Befriedigung der elementarsten menschlichen Grundbedürfnisse und Grundrechte bildet den normativen Grundgehalt der *Befreiungsethik*. Es ist genau das, was

der Andere in seiner ethischen „Interpellation“ einfordert. Der Schrei: „Ich habe Hunger! Laßt mich leben!“ ist zumindest in Lateinamerika und bei drei Vierteln der Weltbevölkerung ursprünglicher als jeder argumentative Sprechakt. Auf diesem Schrei gründet die Befreiungsethik. Sie fordert als erstes die Bereitschaft, diesen Schrei zu hören, sich für den Anderen zu öffnen, ihn als Person zu achten und ernst zu nehmen und für ihn Verantwortung zu übernehmen. Dies ist nach Dussel das oberste ethische Prinzip. Er bezeichnet es bekanntlich als die personale Nähe von Angesicht zu Angesicht. Die Nähe -die unmittelbare Erfahrung, daß ich dem fordernden Antlitz des Anderen unausweichlich ausgesetzt bin -ist für ihn das ethische Apriori.

Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß der befreiungsethische Grundgehalt nicht wesentlich anders ist als der diskursethische. Zwar könnte man überspitzt sagen, Apels Diskursethik fordere die Anerkennung von Argumenten ohne Ansehen der Person, Dusseles Befreiungsethik dagegen die Anerkennung der Person ohne Ansehen ihrer Argumente. Aber das ist nur scheinbar ein Gegensatz, da einerseits auch die Diskursethik die unbedingte Achtung der personalen Würde und der Freiheit aller fordert und andererseits auch die Befreiungsethik, soweit sie überhaupt argumentiert, Argumente ohne Ansehen der Person gelten lassen muß. Darüber hinaus fordert die Diskursethik nicht weniger als die Befreiungsethik Herrschafts- und Gewaltfreiheit und gleiche Rechte für alle. Unterschiedlich ist -neben dem schon erwähnten Kontext- der Weg der Erschließung der ethischen Prinzipien und Normen. Nach Dussel -wie auch nach Levinas- begegnet mir die ethische Herausforderung des Anderen als ein unmittelbares *Faktum*. Die Not des Anderen läßt mir existentiell gar keine andere Wahl, als für ihn verantwortlich zu sein. Ich bin von seinem Schrei unausweichlich betroffen. Ich werde von ihm unmittelbar in Beschlag genommen. Sein Appell an meine Verantwortung drängt, ja zwingt sich mir auf. Diese ethische Inanspruchnahme durch den Anderen ist absolut, d.h. sein Sollensanspruch ist nicht hintergebar und nicht weiter begründbar. Er verpflichtet mich unbedingt. Er ist -ähnlich wie bei *Kant*- ein absolutes Faktum. (Der

lebensgeschichtliche *Entdeckungszusammenhang* dieses unbedingten Sollens dürfte bei Dussel -genauso wie bei Levinas- das Verwurzelte in der jüdisch-christlichen Tradition sein. YHWHs gebieterische Weisung, den Fremden, Armen, Witwen und Waisen gegenüber Recht und Gerechtigkeit zu üben, bildet die ethische Grundforderung der Hebräischen Bibel.)

Daß ich für den Anderen unbedingt verantwortlich bin, steht auch für die Diskursethik außer Frage. Unannehmbar ist für sie aber, daß dieser Sollensanspruch als absolutes Faktum behauptet oder als reiner Appell erhoben wird. Angesichts der szientistischen Skepsis erscheint ein solcher Rekurs auf ein bloßes Faktum als schierer Dogmatismus und darum unvereinbar mit den minimalsten wissenschaftlichen Ansprüchen. Es gehört gerade zum Grundanliegen der Diskursethik, die objektive (intersubjektive) Gültigkeit ethischer Normen und Maximen rational zu *begründen*. Auch normative Ansprüche sollen argumentativ eingelöst werden. Gewiß sind die Bedingungen der leiblichen Existenz der Menschen (Dussels „Ökonomik“) real ursprünglicher als jede Diskurstheorie. Aber mit der leiblichen Existenz läßt sich nicht die Frage nach den Bedingungen der Allgemeingültigkeit eines Wahrheitsanspruchs beantworten. Demgegenüber kümmert sich Dussel wenig um die Begründungsfrage. Statt eine *Begründung* befreiungsethischer Geltungsansprüche zu liefern, beruft er sich (mit Levinas) auf eine unmittelbare Offenbarung des Anderen im Ereignis der Begegnung von Angesicht zu Angesicht. Gewiß weiß auch Apel, daß die Not der Armen zum Himmel schreit. Um ihres Überlebens willen ist es zwingend geboten, daß die Reichen sich ändern. Aber warum sind die Reichen für das Überleben der Armen verantwortlich? Biblisch gesprochen: „Bin ich denn der Hüter meines Bruders?“ (Gen 4,9). Warum bin ich moralisch verpflichtet, auf den Anderen zu hören? Warum können seine Geltungsansprüche nicht einfach als moralisch irrelevant abgetan werden? Eben dies zu *begründen*, darum geht es Apel und seiner Diskursethik. Er tut dies, indem er den methodischen Umweg über die Vergewisserung dessen macht, was auch der radikalste Skeptiker nicht ohne „performativen Selbstwiderspruch“ bestreiten kann. Damit wird aller-

erst die Begründungsbasis bereitet für die universale Anerkennung der befreiungsethischen Ansprüche. Jedenfalls kommt auch die Befreiungsethik im kritischen Verstande nicht um die Begründungsfrage herum. Sollen die befreiungsethischen Urteile im einzelnen -so etwa Dussels ungebrochene Option für marxistische Maximen- auch intersubjektiv gültig sein, so müssen sie ihren Geltungsanspruch rechtfertigen. Andernfalls laufen sie Gefahr, als dogmatisch voreingenommene Parolen oder als leere Rhetorik taxiert zu werden.

In diesem Sinn meint Apel, daß auch Dussels Befreiungsethik letztlich auf die Diskursethik angewiesen sei und sie implizit bestätige. Wenn Dussel z.B. die Tatsache des Ausgeschlossenseins weiter Teile der Weltbevölkerung von der Kommunikationsgemeinschaft und die asymmetrischen Machtverhältnisse in der Dritten Welt kritisiere, so greife er damit implizit bereits auf die Idee einer idealen Kommunikationsgemeinschaft, auf das Ideal gleichberechtigter und herrschaftsfreier Verständigung vor. Der Ausschluß der Armen bzw. der Betroffenen aus dem öffentlichen Diskurs sei gerade aus der Sicht der Diskursethik unzulässig. Es sei außerdem ein grobes Mißverständnis, wenn der Diskursethik unterstellt werde, sie sei indifferent gegenüber der leiblichen Dimension des Menschseins und gegenüber globalen ökonomischen Gerechtigkeitsfragen. Denn in praktischen Diskursen sollen gerade auch die von Dussel eingeklagten leiblichen Bedürfnisse und Interessen der Betroffenen geltend gemacht werden. Denn die formalen Verfahrensregeln der Diskursethik schreiben ja vor, in *allen* ethisch relevanten Problemfällen die Interessen *aller* Betroffenen zu berücksichtigen und sie als Geltungsansprüche in praktischen Diskursen zu verhandeln.

Nun weiß natürlich auch Apel, daß die äußeren Voraussetzungen für die konkrete Durchführung solcher praktischer Diskurse, d.h. für die konkrete Anwendung der Grundnorm einer rein diskursiven Konfliktlösung (aufgrund des freien Konsenses aller möglichen Betroffenen) in den realen gesellschaftlichen Verhältnissen vielfach nicht oder noch nicht gegeben sind. Genau diese Tatsache war für ihn der Grund, den sogenannten „Teil B“ der Diskurs-

ethik als Ergänzung zum „Teil A“ (universales Prinzip der argumentativen Konsensbildung) einzuführen. Unter diesem „Teil B“ versteht er eine geschichtsbezogene Verantwortungsethik, die dem situationsbedingten Umstand Rechnung trägt, daß die konkreten Anwendungsbedingungen für praktische Diskurse erst noch zu verwirklichen sind. Im Sinne der Verantwortungsethik von „Teil B“ beinhaltet die Diskursethik die Pflicht zur Abschaffung realer Herrschafts-, Gewalt- und Zwangsverhältnisse, die Pflicht zur realen Herstellung der strukturellen und institutionellen Bedingungen praktischer Diskurse, also z.B. die Pflicht zur Herstellung einer internationalen Rechts- und Friedensordnung. Die Unterdrückten dieser Erde haben daher ein moralisches Recht zur Herstellung gerechter, symmetrischer Verhältnisse. Eine solche -gegebenenfalls auch revolutionäre- Befreiungspraxis ist diskursethisch gerechtfertigt, soweit sie als langfristige Herstellung der realen äußeren Anwendungsbedingungen des „Teils A“ notwendig ist. Allerdings bedürfen die befreiungsethischen Ansprüche hier einer differenzierten argumentativen und verantwortungsethischen Beurteilung der Folgen und Nebenfolgen einer (revolutionären) Handlung. In diesem Sinne ist das ganze Anliegen der Befreiungsethik für Apel geradezu eine exemplarische Bestätigung und ein besonders deutliches Beispiel für den sogenannten „Teil B“ der Diskursethik. Das aber heißt: Für ihn ist die Befreiungsethik in der Diskursethik bestens „aufgehoben“ und erst noch zureichend begründet.

Die Diskussion zwischen Dussel und Apel, zwischen Befreiungsethik und Diskursethik, ist gewiß noch nicht abgeschlossen. Es drängt sich im Gegenteil der Eindruck auf, sie habe noch kaum richtig begonnen. Es hat sich gezeigt, daß es überaus schwierig ist, überhaupt eine gemeinsame Sprache zu finden. Vor allem zu Beginn wurde viel aneinander vorbeigeredet. Die Debatte war nicht frei von gegenseitigen Mißverständnissen. Immerhin läßt sich kaum verbergen, daß Dussel auf der argumentativen Ebene einen schweren Stand gegen Apel hat. Aber das Gespräch soll weitergehen. Neuerdings hat Dussel versucht, aus dem universalen Konsensprinzip der idealen Kommunikationsgemeinschaft der Diskurs-

ethik eine Art utopisches Gesellschaftsprojekt zu machen. Der „hegemonialen“ Kommunikationsgemeinschaft der herrschenden Eliten setzt er die „anti-hegemoniale“ Kommunikationsgemeinschaft der Beherrschten und Ausgeschlossenen entgegen. Diese soll sich mit Hilfe der „organischen Intellektuellen“ konstituieren, und ihr Projekt ist die Utopie der Befreiung. Dabei beginnt das Konsensprinzip der Unterdrückten mit der Kritik am herrschenden Konsens der hegemonialen Kommunikationsgemeinschaft. Das Universalitätsprinzip soll gewissermaßen sein Subjekt wechseln: Universale Gültigkeit wird nicht mehr länger durch die herrschende Totalität der Eliten garantiert (deren Universalität immer nur eine *angemaßte* ist), sondern durch die massive Gemeinschaft der Armen und Unterdrückten, deren utopisches Projekt eine neue Ordnung der Gerechtigkeit und der universalen Achtung der menschlichen Würde ist. Erst ausgehend von der Inter-subjektivität der Beherrschten und Ausgeschlossenen, basierend auf ihrem Konsens und ihrer Partizipation, lasse sich die wahrhaft universale Kommunikationsgemeinschaft verwirklichen, die keine Ausgeschlossenen mehr kennt. Das „Apriori der idealen Kommunikationsgemeinschaft“ soll also zur regulativen Idee einer realen zukünftigen Gesellschaftsordnung werden, die von den gegenwärtig Beherrschten und Ausgeschlossenen hergestellt wird.

Inzwischen hat Dussel „eine großangelegte Arbeit“ angekündigt, „die ‚Ethik der Befreiung‘ heißen und eine neue Version derjenigen Ethik sein wird“, die er „zwischen 1970 und 1975 geschrieben hat“, wobei die neue Arbeit „selbstverständlich die von Apel und anderen gegenüber der Ethik der Befreiung formulierten Fragen aufgreifen“ wird.⁵

⁵E. Dussel. Die Priorität der Ethik der Befreiung gegenüber der Diskursethik. in: E. Arens (Hg.), Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation, Freiburg 1995, 113-137.114 Anm. 3; vgl. ders., Zur Architektonik der Befreiungsethik. Über materiale Ethik und formale Moral, in: R. Fornet-Betancourt (Hg.): Armut, Ethik, Befreiung, Aachen 1996, 61-94.64 u.ö.