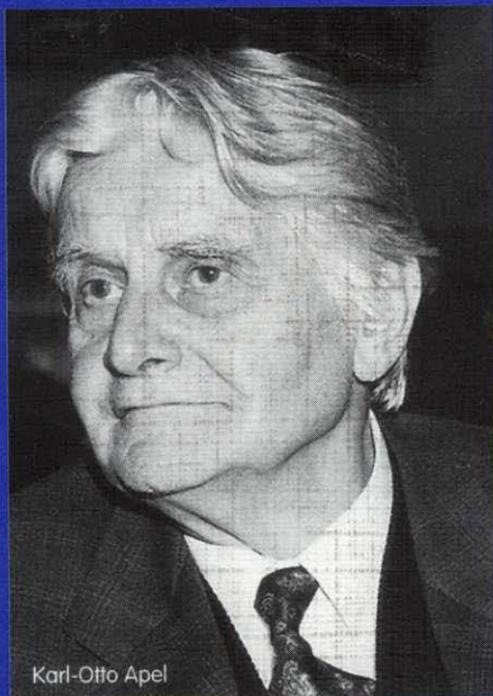


Karl-Otto Apel
Vittorio Hösle
Roland Simon-Schaefer



Karl-Otto Apel

Globalisierung

Herausforderung
für die
Philosophie

BAMBERGER
HEGELWOCHE

97

UNIVERSITÄTS-VERLAG BAMBERG

BAMBERGER HEGELWOCHEN

8. - 10. 7. 1997



Globalisierung Herausforderung für die Philosophie

Vorträge und Podiumsdiskussion am 8., 9. und 10. Juli
jeweils um 19:15 Uhr im Hegelsaal der »Sinfonie an der Regnitz«
mit Karl-Otto Apel, Vittorio Hösle und Roland Simon-Schäfer
Veranstalter: Otto-Friedrich-Universität Bamberg, Fränkischer Tag, Stadt Bamberg

KARL-OTTO APEL
VITTORIO HÖSLE
ROLAND SIMON-SCHAEFER

**GLOBALISIERUNG
HERAUSFORDERUNG
FÜR DIE PHILOSOPHIE**

Erste Philosophie heute?
Von der zeitgemäßen Letztbegründung der Philosophie
zur Antwort der Philosophie
auf die Herausforderung der »Globalisierung«

UNIVERSITÄTS-VERLAG BAMBERG

© 1998 Universitäts-Verlag Bamberg

Alle Rechte vorbehalten

Frontispiz: Plakat von Oliver Diller/Fränkischer Tag

Fotos: Rudolf Mader

Gesamtherstellung: Fränkischer Tag GmbH & Co. KG

Printed in Germany

ISBN 3-933463-01-7

INHALTSVERZEICHNIS

Roland Simon-Schaefer

Vorwort S. 9

Roland Simon-Schaefer

Zur Eröffnung der VIII. Bamberger Hegelwochen S. 13

Karl-Otto Apel

Transzendente Semiotik
und die Paradigmen der Ersten Philosophie
(Erster Vortrag) S. 21

Karl-Otto Apel

Praktische Philosophie als Diskurs- und Verantwortungsethik
(Zweiter Vortrag) S. 49

Karl-Otto Apel, Vittorio Hösle, Roland Simon-Schaefer

Die Tatsache der »Globalisierung«
und die Aufgabe der Philosophie
(Podiumsdiskussion) S. 75

VORWORT

Im Jahre 1990 fanden die ersten Bamberger Hegelwochen statt. Walther Ch. Zimmerli, seit 1988 Inhaber des Lehrstuhls für Philosophie II an der Universität Bamberg, hatte die Idee gehabt und verwirklicht, Philosophie aus dem esoterisch spezialistischen Bereich der Universität und der fachphilosophischen Diskussion herauszulösen und durch eine große öffentliche Veranstaltung allen interessierten Bürgern nahezu bringen.

Daß Hegel, der einige Jahre in Bamberg als Redakteur der Zeitung tätig gewesen war, zum Namensgeber des Ereignisses gewählt wurde, unterstrich den Anspruch, der mit der Veranstaltung verbunden war.

Die inhaltliche Idee Zimmerlis, die Philosophie jeweils in Gestalt der bedeutenden und berühmten Vertreter des Faches sich präsentieren zu lassen, entspricht dem Wesen der Philosophie: Es sind immer noch die großen individuellen Denker, die in ihrem Lebenswerk ein persönliches Paradigma von Philosophieren gesetzt haben.

Dieses Konzept erwies sich, was die öffentliche Resonanz betrifft, als überaus fruchtbar und hat die Hegelwochen zu einer fest etablierten Institution in Bamberg werden lassen, die auch das Ausscheiden ihres Begründers verschmerzen konnte.

Ins Leben gerufen in einer Umbruchphase der Weltgeschichte, als nach dem Ende des Kalten Krieges und dem Ende der Zweiteilung Europas die Hoffnung auf eine Zukunft aufkeimte, in der die Bürger in einer befriedeten Gesellschaft ihr privates Glück erstreben dürfen, war es ein Anliegen der Hegelwochen, solche glückenden Selbstentwürfe im Werk der eingeladenen Philosophen zu dokumentieren.

Aber seit 1990 hat sich die Welt in eine Richtung entwickelt, die unsere Aufmerksamkeit zunehmend beansprucht, insofern erreichte Positionen sozialer Sicherheit und Entspannung zunehmend abgebaut werden. Diese Veränderung

geht einher mit dem Aufblühen eines überwunden geglaubten frühkapitalistischen Liberalismus, der nicht nur in den post-sozialistischen Staaten, sondern ebenso in den alteingesessenen Gesellschaften eines reifen Kapitalismus ein Auseinanderdriften der Gesellschaft bewirkt. Beschönigende Bezeichnungen wie Modernisierung, Verschlinkung, Umbau der Gesellschaft verdecken die Tatsache, daß die eingetretene Entwicklung neben wenigen Gewinnern viele Verlierer produziert.

Die achten Bamberger Hegelwochen 1997 waren daher unter dem Titel »Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie« Karl-Otto Apel gewidmet, jenem Denker, der sich in seinem Lebenswerk mit der transzendentalen Letztbegründung von Lebenswelt und praktischem Handeln beschäftigt hat.

Angesichts einer weltgeschichtlichen Entwicklung, die die modernen Industriegesellschaften aus der Behaglichkeit einer postmodernen Wohlstands- und Konsumepoche herausgerissen und neuen Unsicherheiten ausgeliefert hat, die von einer globalisierten ungesteuerten und daher sich chaotisch entwickelnden Weltwirtschaft ausgehen, hat der philosophische Ansatz von Karl-Otto Apel verstärkte Publizität gewonnen.

Apels Intention ist es, in seinem Philosophieren die Grundvoraussetzungen für das Funktionieren der menschlichen Gesellschaft als einer Vereinigung von freien und gleichberechtigten Personen darzulegen und nachzuweisen, daß es zu diesen Erkenntnissen keine Alternative geben kann. Mit diesem Ansatz, der der emanzipatorischen Tradition der Aufklärung verpflichtet bleibt, steht Apel im Zentrum der Diskussion um die Praktische Vernunft.

In zwei Vorträgen hat Karl-Otto Apel den Gang seines Denkens dokumentiert. Ausgehend vom aristotelischen Thema der »Ersten Philosophie« zeigte er auf, wie sein gegenwärtiger transzendentalphilosophischer Ansatz auf den abendländischen Denktraditionen aufbaut.

Als erstes Paradigma dieser Tradition sieht er die aristotelische Ontologie und ihre historischen Ausformungen, in denen der Versuch unternommen wird, eine philosophische Lehre vom Seienden zu entwickeln.

Das zweite Paradigma, vorbereitet in der Subjektphilosophie von Descartes, findet seinen klassischen Ausdruck in der Transzendentalphilosophie Kants, dem Unterfangen, allen Geltungsanspruch für die Sicherheit von Erkenntnis nicht mehr an der Beschaffenheit der Dinge, sondern an der Gültigkeit der Denkformen des Subjektes festzumachen.

Das dritte Paradigma, das Apelsche, versteht sich als konsequente Weiterführung von Kants Ansatz, insofern alle Urteilsformen auf Kommunikation zwischen Subjekten verweisen. Das sprachtheoretische Thema der Philosophie im zwanzigsten Jahrhundert verweist nach Apel darauf, daß das Apriori »aller menschlichen Erkenntnis« nicht ein quasi solipsistisches Subjekt ist, sondern eine ihm vorausliegende Gemeinschaft von bereits miteinander kommunizierenden Subjekten.

Damit hat Karl-Otto Apel deutlich gemacht, daß der Mensch schon immer unter Menschen lebt. Somit geht die theoretische Fragestellung nach der Möglichkeit von Erkenntnis unmittelbar über in die praktische Frage nach den unabdingbaren Voraussetzungen für das Funktionieren menschlicher Gemeinschaften. Der zweite Vortrag von Karl-Otto Apel thematisiert daher die Praktische Philosophie als Diskurs- und Verantwortungsethik und zeigt auf, wie im herrschaftsfreien Diskurs eine Kommunikationsgemeinschaft hergestellt werden kann, die sich auf unabdingbare Regeln für den Umgang der Menschen miteinander festlegen muß.

Mit seinen beiden Vorträgen hat Karl-Otto Apel das philosophische Fundament für die Diskussion des dritten Abends geschaffen, in der das Praktischwerden der Philosophie in bezug auf das aktuelle, drängende Problem der »Globalisierung« vorgeführt wurde.

Als kompetenter Diskussionspartner stand Vittorio Hösle zur Verfügung, selbst ein fruchtbarer Philosoph mit einem beeindruckenden Œuvre, der sich explizit als Anhänger des Apelschen Ansatzes bekannt hat.

In der Podiumsdiskussion zeigte sich die Notwendigkeit einer ethischen Umkehr im Denken der Menschen, die in erster Linie von der Philosophie geleistet werden muß.

Bamberg, im Dezember 1997

Roland Simon-Schaefer

Roland Simon-Schaefer

GLOBALISIERUNG

HERAUSFORDERUNG FÜR DIE PHILOSOPHIE

Zur Eröffnung der VIII. Bamberger Hegelwochen

Meine sehr verehrten Damen und Herren,

als gegenwärtiger Vertreter des Lehrstuhls für Philosophie II an der Universität Bamberg und damit automatisch Ausrichter der diesjährigen Bamberger Hegelwochen obliegt es mir zunächst einmal, Dank zu sagen all denjenigen Institutionen und Personen in der Stadt Bamberg, durch deren Engagement und materiellen Einsatz es möglich geworden ist, Philosophie aus dem Gehäuse des Denkens herauszuholen und zur Bürgersache zu machen.

Ich danke also der Otto-Friedrich-Universität, der Stadt Bamberg und dem Fränkischen Tag als den Ausrichtern dieser Veranstaltung, deren Engagement es möglich machte, den Laureaten der VIII. Bamberger Hegelwochen, Karl-Otto Apel, einzuladen, und, last but not least, der Firma Siemens, deren großzügige Unterstützung es uns erlaubt hat, Vittorio Hösle am Donnerstag für die Podiumsdiskussion zu gewinnen. Schließlich möchte ich meinem Vorgänger auf dem Lehrstuhl und Freund, Walther Zimmerli, dafür danken, daß er mir ein so erfolgreiches und fruchtragendes Ereignis wie die Bamberger Hegelwochen so einfach überlassen hat. Kollege Zimmerli ist heute anwesend, und deshalb erlauben Sie mir bitte, ihn persönlich zu begrüßen.

Lieber Walther, herzlich willkommen auf dieser Veranstaltung, die Du begründet und inhaltlich geprägt hast.

Als im Jahre 1990 die ersten Bamberger Hegelwochen stattfanden, da war es eine Sternstunde der Menschheit im Stefan

Zweigschen Sinne, die uns alle in ihren Bann zog. Sie alle haben es erlebt und werden meine Charakterisierung nicht übertrieben finden.

Dieses Ereignis, das überraschend friedliche Verschwinden des Kommunismus, der sozusagen in Staub zerfallen ist, ist eine »Glorious Revolution« gewesen, vergleichbar der englischen von 1688.

John Locke hat nach der englischen Revolution seinen »Second Treatise on Government« geschrieben und ist damit zum philosophischen Vater des liberalen bürgerlichen Staates geworden.

Analog dazu hat der amerikanische Philosoph Francis Fukuyama nach 1989 das Ende der Weltgeschichte ausgerufen und den Sieg der bürgerlichen Gesellschaft gefeiert. Dieser philosophische Schnellschuß nach dem Motto »publish and perish« ist längst vom nächsten Schnellschuß verdrängt worden, dem »Kampf der Kulturen«, auch Huntingdon-Syndrom genannt.

Aber festzuhalten bleibt, daß eine weltgeschichtliche Sekunde lang die Menschen sehr euphorisch waren.

Auch an den Bamberger Hegelwochen ist diese Aufbruchstimmung in die friedvolle Zukunft einer Gesellschaft freier und in bürgerlicher Behaglichkeit lebender Individuen ablesbar.

»Philosophie als Bürgersache« lautete das Motto der ersten Hegelwochen 1990, als Hans Georg Gadamer und Hans Jonas zu Gast waren,

gefolgt 1991 von der »neuen Bürgerlichkeit der Philosophie«. Es war die Charakterisierung des Gesamtwerkes meines akademischen Lehrers Hermann Lübbe, dessen politische Philosophie geprägt ist durch das unbedingte Eintreten für eine offene Gesellschaft und die Warnung vor Totalitarismen jeglicher Art. Diese neue Bürgerlichkeit war auch dadurch geprägt, daß zu dieser Zeit kein Philosoph sich freiwillig noch auf den Marxismus berufen wollte.

Es folgte 1992 der »Mensch als Weltbürger der Natur«, personifiziert in Carl Friedrich von Weizsäcker,

1993 »Glanz und Elend des Erdenbürgers Mensch« mit Robert Spaemann,

1994 »Neue Bürgerlichkeit und die Wiederkehr des Individuums«, der Gast war Odo Marquard.

1995 »Vom Bürgerrecht der Vernunft in der Natur«, als Günther Patzig gegen die modische Postmoderne und ihre oberflächliche Rationalitätskritik antrat,

schließlich 1996 »Die Wiederentdeckung des Staunens in der Bürgerbewegung des Denkens«. Die eingeladene Laureatin war Jeanne Hersch.

Wenn man auf diese vergangenen Veranstaltungen zurückschaut und die Namen der bedeutenden Persönlichkeiten Revue passieren läßt, so fällt auf: Es gibt in der Tat eine Gemeinsamkeit in diesen Positionen: das Plädoyer für das bestehende Gute, das es zu bewahren, womöglich marginal zu verbessern gilt, das jedoch um Gottes willen nicht in revolutionären utopischen Entwürfen gefährdet werden darf.

Nun ist seit 1990 eines deutlich geworden: Diese geschichtliche Sekunde, von der ich gesprochen habe, ist längst zu Ende, und so interpretiere ich denn die »Wiederkehr des Staunens in der Bürgerbewegung des Denkens« von 1996 als das Staunen der Bürger über gesellschaftliche Entwicklungen, die dabei sind, ihnen zu entgleiten und die bürgerliche Behaglichkeit zunichte zu machen. Die Zeiten sind hart, aber modern.

In der Beschwörung des »Standortes Deutschland«, der in der Globalisierungsfalle Schaden nimmt, wie wir befürchten müssen, zeigt sich, daß die offene Gesellschaft nicht nur offen ist für Individualisierungen, Vielstimmigkeit, Historismus etc., sondern auch für alle Katastrophen der Vergangenheit.

Aus dem Staunen aber erwächst, wie Aristoteles uns alle gelehrt hat, die Philosophie: als Erklärung der Welt, als Lösung von Orientierungsproblemen. Aus diesem Grunde er-

scheint es mir folgerichtig, daß zu den diesjährigen Hegelwochen als der Hauptredner Karl-Otto Apel geladen worden ist, auch er ein Bürger im Denken, wie seine Vorgänger, aber ein Denker, der durch die Rigorosität seines Ansatzes eine Facette der Philosophie verkörpert, die von den bisherigen Laureaten, mit Ausnahme vielleicht von Hans Jonas, so nicht ins Spiel gebracht worden ist.

Es ist das Unternehmen, mit den Mitteln der Argumentation den Menschen Angebote zu machen, die sie nicht ausschlagen können, ihnen also den Ausweg in postmoderne Beliebigkeit, historische Relativierung und die Behaglichkeit des Laisser-faire zu verwehren.

Daher folgen die Hegelwochen in diesem Jahr einer strengen Dramaturgie, die in drei Schritten den ganzen Bogen von der Ersten Philosophie über die Praktische Philosophie bis zu den konkreten Problemen einer politisch und ökonomisch globalisierten Welt spannt. Das ist nicht zufällig auch die Vorgehensweise von Aristoteles gewesen.

Nach dieser langen Einleitung darf ich nun endlich den diesjährigen Gast und Mittelpunkt der Bamberger Hegelwochen, Karl-Otto Apel, begrüßen.

Sehr verehrte Frau Apel, lieber Herr Apel, seien Sie uns herzlichst willkommen, wir freuen uns sehr, daß Sie unserer Einladung gefolgt sind. Bevor ich Sie, lieber Herr Apel, um das Wort bitte, erlauben Sie mir noch eine kurze Einführung.

Meine Damen und Herren,

der Mensch ist ein Wesen, das sich, und das bezeichnen wir als die Existenz des Menschen, immer in den drei Dimensionen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wahrnimmt. In unserer Epoche haben wir diese drei Zustände auf besonders pfiffige Weise miteinander verbunden. Wir begehen heute eine Reihe von unverantwortlichen Handlungen, aus reinem

Profitinteresse, aber wir wissen, schuld daran sind unsere Vorfahren, und dafür zahlen müssen erst unsere Nachfahren.

Momentan ist es in Mode gekommen, Descartes zum Übeltäter zu stempeln. Hätte er nicht die Unterscheidung von *res extensa*, ausgedehntem Ding, und *res cogitans*, Denkding, erfunden, und hätte er nicht das Tier zur Maschine erklärt, so wäre uns nie die Idee der totalen Vernutzung der Tiere gekommen.

Wenn ich hier versuche, das Anliegen der Transzendentalphilosophie zu erklären, so muß ich auch wieder mit Descartes beginnen, aber ohne ihn sogleich für unser Versagen verantwortlich machen zu wollen.

In der Tat, Descartes hat eine folgenreiche Unterscheidung getroffen. Bei dem Versuch, in der heillosen Situation des religiösen Bürgerkrieges ein unbezweifelbares Kriterium für die Wahrheit zu finden, verfiel er auf die Idee, alles irgendwie Unsichere zu verwerfen. Er fand schließlich die unbezweifelbare Wahrheit, den festen Grund, auf dem er ein Wissensgebäude bauen wollte: im Wissen des Menschen um seine Existenz. *Cogito, ergo sum*, ich habe Bewußtsein, also existiere ich, war die unbezweifelbare Erkenntnis.

Aber Descartes hatte sich in seinem Zweifeln in den Solipsismus hineingedacht, er hatte die Außenwelt und die Mitmenschen als mögliche Täuschungen hinter sich gelassen und sich in die absolute Singularität hineinbegeben. Er befand sich in einem schwarzen Loch, und schwarze Löcher, das wissen die Kosmologen, verschlingen alles und lassen nichts mehr heraus, noch nicht einmal das Licht.

Da erschien, und das ist die Funktion von Descartes' ontologischem Gottesbeweis, dem verlorenen Ich der untrügliche Gott als der Retter. Es ist die philosophische Explikation des Traumes von der Himmelsleiter, von Jakob in der Wüste geträumt, die Descartes vornimmt. Im Vertrauen auf den nicht täuschenden Gott kann Descartes die Welt und die Mitmenschen wieder gewinnen, er traut auch wieder seinen Sinnen, weil er erkennt, daß die Sinne in ihrer Kombination ihm eine

wahrhaftige Ansicht von der Welt liefern, wenn er sie vernünftig gebraucht. Das ist die cartesianische Vorwegnahme der Pointe der evolutionären Erkenntnistheorie.

Den philosophischen Ertrag dieser Überlegung möchte ich folgendermaßen formulieren: Wenn man sich der Existenz eines Gottes als höchstem denkbaren Wesen sicher sein kann, dann ist damit die Frage nach der Gültigkeit der Moral geklärt, denn der allgütige allmächtige Gott ist ihr Garant. Damit ist auch eindeutig bestimmt, wie der einzelne sich seinem Mitmenschen gegenüber verhalten soll: z. B. nach der Maxime: Was du dem geringsten deiner Mitmenschen tust, das tust du deinem Gott an. Wenn man sich aber nun nicht der Existenz Gottes sicher ist, dann ist die Situation vollkommen anders.

Bezogen auf den Gang des neuzeitlichen Denkens kann man folgendes festhalten: Descartes' Zuordnung alles Körperlichen zur Kategorie der *res extensa* ist die philosophische Grundlage für die Quantifizierung der Natur durch die neuzeitliche Naturwissenschaft gewesen, aber diese Wissenschaft ist an ihrem Beginn ganz und gar nicht atheistisch und materialistisch gewesen, sie benötigt Gott als den Schöpfer und ersten Beweger der Weltmaschinerie, der dann zum nicht mehr eingreifenden Betrachter wird.

Diese Vorstellung ist in die Kritik geraten angesichts der Existenz des Übels in der Welt. Leibniz hatte die vermeintlich geniale Idee, Gott zu attestieren, er handele pareto-optimal, d. h. er habe die Welt als die beste aller möglichen geschaffen, in ihr sei das Gute optimiert und das Schlechte minimiert, jeder Versuch der Änderung bewirke eine Verschlechterung der Gesamtglücksbilanz. Das war implizit die Verabschiedung des allmächtigen und allgütigen Gottes. Er wanderte als Person aus der Moralphilosophie aus, blieb ihr aber als Prinzip erhalten. Dafür gelang es ihm, sich in der Marktökonomie als Mythos der »invisible hand« zu etablieren.

Bleiben wir bei der Philosophie der Moral. Was ich Ihnen geschildert habe, ist die Ausgangslage für Kants Transzen-

dentalphilosophie! Wenn der einzelne sich in den Solipsismus des »ergo cogito« begibt, wie gelangt er dann zur Welt und zum anderen, wie überschreitet er die Immanenz des Ego, wenn er nicht auf die Hilfe Gottes zählen kann?

In der Kritik der reinen Vernunft hat Kant das erkenntnistheoretische Problem bearbeitet, wie der Mensch die Immanenz des Ego überschreiten und eine Welt, die ihm a priori als unerkennbares Ding an sich entgegentritt, schließlich doch erkennen kann, nämlich mit Hilfe der Verstandeskategorien, die seine eigenen Werkzeuge sind.

Im Felde der Praktischen Vernunft hat Kant den persönlichen Gott des Descartes suspendiert und durch das »moralische Gesetz in mir« ersetzt, in der Hoffnung, es korrespondiere dem »gestirnten Himmel über mir«. So taucht im Denken eine Differenzierung auf, die uns aus der gegenwärtigen Diskussion geläufig ist, der sogenannte Dualismus von Tatsachen und Entscheidungen. Damit ist dieses ärgerliche Faktum gemeint, daß wir unsere abendländische Tatsachenwissenschaft und die daraus resultierende Technik problemlos allen Kulturen haben vermitteln können. Das ist geglückte Globalisierung, aber das viel wichtigere Ziel, den Menschen eine von allen unter dem Denkwang praktischer Vernunft akzeptierte allgemeine Verhaltensregel vermitteln zu können, haben wir nicht erreicht, nicht nur nicht interkulturell, sondern nicht einmal in unserer eigenen Kultur. Max Weber hat das für die bürgerlich antagonistische Gesellschaft seiner Zeit paradigmatisch festgehalten. Er rettete die Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis um den Preis der Irrationalität der Entscheidungen.

Kant als Rousseauist dagegen hatte in seiner rigoristischen Pflichtenethik eine apodiktische Lösung angestrebt mit der These, das einzig uneingeschränkt Gute sei der gute Wille.

Allerdings war Kant Realist genug zuzugeben, daß man dem handelnden Subjekt von außen nicht ansehen kann, ob der Betreffende aus Vernunft, d. h. wahrhaft moralisch handelt

nach dem Sittengesetz in ihm, oder nur vernunftgemäß, d. h. aus egoistischem Kalkül als moralisch gelten möge.

Die von Rousseau und Kant aufgeworfene Frage, ob wir eine funktionierende Gesellschaft als Vereinigung von Egoisten oder von Altruisten konstruieren sollten, hat unsere politische Moderne bestimmt. Der Kantianer Marx wünschte sich eine Gesellschaft von solidarisch handelnden kommunistischen Kantianern, die bürgerlich liberale Gesellschaft hat dagegen mit John Locke und Adam Smith auf eine Gesellschaft als Vereinigung von Menschen gesetzt, die aus wohlverstandenen Eigennutz handeln. Auch diese Theorie kann sich auf Kant berufen, der formuliert hat, auch ein Staat von Teufeln müsse funktionieren können, wenn die Teufel nur zweckrational handeln.

Damit ist der Problemhorizont umrissen, innerhalb dessen sich Karl-Otto Apel mit seinem transzendentalphilosophischen Ansatz bewegt. Es ist der Versuch, ohne Rückgriff auf einen Gott Moralität als Denknötwendigkeit zu erweisen.

Angesichts einer Situation, in der wir aus den ethischen Problemen der Ökonomie ökonomische Probleme der Ethik gemacht haben und damit von der Frage umgetrieben werden, wie teuer Ethik sein darf, scheint es mir absolut notwendig zu sein, eine Gegenposition, wie sie Karl-Otto Apel vertritt, stark zu machen.

Karl-Otto Apel

ERSTE PHILOSOPHIE HEUTE?

VON DER ZEITGEMÄSSEN LETZTBEGRÜNDUNG DER
PHILOSOPHIE ZUR ANTWORT DER PHILOSOPHIE
AUF DIE HERAUSFORDERUNG DER »GLOBALISIERUNG«

Transzendente Semiotik und die Paradigmen der Ersten Philosophie

(Erster Vortrag)

I. Vorbemerkungen zum Thema und zur Disposition der Vorlesungsreihe

Da ich aufgefordert wurde, so etwas wie eine kurze Einführung in meine Philosophie zu geben, so habe ich als pedantischer Philosoph, der keine postmodernen, literarischen Ambitionen hat, ein esoterisches und heutzutage gewiß unpopuläres Thema gewählt: »Erste Philosophie heute?«

»Erste Philosophie« – das war ja der Titel des Aristoteles für den allgemeinsten Basisteil der Philosophie: für die Wissenschaft vom »Seienden als dem Seienden«, d. h. für das, was im Anschluß an die Aristoteles-Kommentatoren »Metaphysik« und seit dem 17. Jahrhundert auch »Ontologie« genannt wurde.

Ich möchte nun aber nicht als Philosophie-Historiker über die klassische Metaphysik bzw. Ontologie sprechen, sondern über diejenige Konzeption der »Ersten Philosophie«, die heute als solche auftreten kann: das ist m. E. nicht mehr die *ontologische Metaphysik*, sondern ein anderes Paradigma der methodisch ersten und grundlegenden Philosophie, ein Paradigma, das ich »Transzendente Semiotik« nenne.¹

Damit komme ich auf das Thema meiner heutigen Vorlesung, die den Titel trägt: »Transzendente Semiotik und die Paradigmen der Ersten Philosophie.«

In dieser meiner *1. Vorlesung* möchte ich in einer historisch und systematisch relevanten Typologie über die Grundlagen, ja, um es frei heraus zu sagen, über die heute mögliche *Letztbegründung der theoretischen Philosophie* sprechen. In meiner *2. Vorlesung* morgen abend möchte ich dann im Übergang von der »transzendentalen Semiotik« zu dem, was ich seit langem »Transzendentalpragmatik« nenne, auch eine Letztbegründung der *praktischen Philosophie*, primär: der *Diskursethik*, skizzieren. Schließlich in der *Podiumsdiskussion* mit dem Titel »Die Tatsache der ›Globalisierung‹ und die Aufgabe der Philosophie« möchte ich versuchen, aus der Perspektive der Diskursethik auch eine Vorstellung von der heute fälligen Antwort der Philosophie auf die Herausforderungen unseres Zeitalters anzudeuten.

Zunächst also zurück zur heutigen Vorlesung über »Transzendente Semiotik und die Paradigmen der Ersten Philosophie«.

Wie der Titel schon andeutet, gehe ich davon aus, daß *mehrer*e Paradigmen der Ersten Philosophie existieren bzw. in der Geschichte aufgetreten sind: zunächst das der *ontologischen Metaphysik* und außerdem später noch zwei andere Paradigmen: nämlich das der *transzendentalen Bewußtseins- bzw. Subjekt-Philosophie* in der Neuzeit und schließlich das der *transzendentalen Semiotik*, das, wenn ich recht sehe, in der Gegenwart berufen ist, nach der *sprachanalytischen*, der *sprachpragmatischen* und der *sprachhermeneutischen* Wende der Philosophie die Stelle der Ersten Philosophie einzunehmen.

Hier muß ich gleich einem *ersten möglichen* Mißverständnis entgegentreten: Meine Unterscheidung der drei Paradigmen will nicht besagen, daß es in der Phase des 1. Paradigmas

keine *Erkenntnistheorie* und keine *Sprach-* oder *Zeichenphilosophie* gab und daß es die letzteren erst in der Neuzeit bzw. erst in der Gegenwart gebe; oder daß es heute keine *Ontologie* und keine *Erkenntnistheorie* mehr gebe bzw. geben dürfe. Das würde allen Tatsachen der Philosophie und Wissenschaftsgeschichte widersprechen. Bei meiner Unterscheidung der *Paradigmen* geht es lediglich um den *methodologischen Stellenwert dreier grundlegender Fragestellungen*:

Im 1. *Paradigma*, insbesondere in seiner aristotelischen Ausprägung, galt die Frage nach dem *Seienden* bzw. dem *Sein* (oder, wenn man Heidegger folgt: der *Seiendhat*²) als die philosophisch erste und radikalste Frage. Diese Frage war zwar allgemeiner als die jeder Einzelwissenschaft, aber sie war doch genau wie die Leitfragen der Einzelwissenschaften direkt auf die in der Welt vorkommenden *Sachverhalte* bezogen. Philosophie war also zunächst eine Angelegenheit der »*intentio recta*«, in der auch die Einzelwissenschaften ihre Forschung betreiben. (In diesem Sinne verstand noch I. Newton seine Physik als »*philosophia naturalis*«; und in unserem Jahrhundert hat z.B. N. Hartmann noch einmal versucht, Philosophie in der »*intentio recta*« zu betreiben und dementsprechend der *Ontologie* den Stellenwert der *Ersten Philosophie* zurückzuerstatten, den sie zuletzt bei Christian Wolff, also vor Kants Vernunftkritik, gehabt hatte.³)

Im 2. *Paradigma*, das in Kant seinen ersten Klassiker hatte, jedoch von Descartes und den britischen Empiristen schon partiell vorbereitet wurde, hörte nun die Philosophie auf, wie die Einzelwissenschaften, d.h. direkt in der »*intentio recta*«, nach dem (innerweltlich) *Seienden* zu fragen. Sie fragte jetzt zuerst in reflexiver Einstellung in der »*intentio obliqua*« nach den im *Denken*, im *Bewußtsein* bzw. in der *Vernunft* liegenden *Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis des Seienden als der Gegenstände des Bewußtseins*. Genauer gesagt: Sie fragt seit Kant insofern im Gegensatz zu den empiristischen Bewußtseinsphilosophien nicht etwa nach den psychologischen Bedingungen der Erkenntnisentstehung, sondern nach

den Bewußtseinsbedingungen der »objektiven«, und d.h. nach Kant zugleich »intersubjektiven«, *Gültigkeit* der (wissenschaftlichen) Erkenntnis. Insofern trat bei Kant die »Transzendentalphilosophie« an die Stelle der »Ontologie«, die sich nach Kant angemaßt hatte, »von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnis a priori« zu geben.⁴

Damit war eine *konstitutive Differenz* zwischen der Fragestellung und Forschungsweise der Philosophie und derjenigen der Einzelwissenschaften eingetreten, eine Differenz, die von vielen bedauert wurde und bis heute schwer zu verstehen und zu akzeptieren ist. Die Philosophie mußte in der Folge den Einzelwissenschaften alle Themen überlassen, die überhaupt in der *intentio recta*, d. h. reflexionsfrei-objektiv, thematisierbar sind. Dazu gehörten zunächst einmal die *Mathematik* und die *empirischen Naturwissenschaften*, dann aber auch trotz aller Überlappungen mit der Philosophie der Erkenntnisbedingungen die *Psychologie* und die *empirischen Sozial- und Geisteswissenschaften*, und sogar, wie sich im 20. Jahrhundert definitiv herausstellte, die von der *Mathematik* her neu konzipierte *formalisierbare Logik*. Umgekehrt, und das war noch schwieriger zu verstehen, mußten die Einzelwissenschaften ihrerseits einsehen, daß alle Fragen hinsichtlich der Bedingungen der Möglichkeit der Gültigkeit der Erkenntnis ebenso wie der *Gültigkeit* ethischer Normen das Thema der Philosophie bilden, einer Philosophie, deren eigentümlicher Unterschied von allen Einzelwissenschaften in der *transzendentalen Selbstreflexion der Vernunft* besteht. (*Szientisten* aller Art werden das natürlich niemals zugeben, aber auch gar nicht erst verstehen.)

Das 3. *Paradigma* nun wird m. E. nur dann als neues Paradigma der Ersten Philosophie verständlich, wenn man es als Transformation und Radikalisierung der Kantschen Transzendentalphilosophie und ihrer freilich nur ansatzweise selbstreflexiven Vernunftkritik versteht. (Kant hat nämlich, wie u. a. Hegel bemerkt hat, die transzendente Selbstreflexion der Vernunft nicht zu Ende geführt. Er hat z. B. die Frage

»wie ist transzendente Vernunftkritik möglich?« nicht beantwortet.)

Es ist jedoch alles andere als selbstverständlich, daß die von mir schon aufgezählten Entwicklungen der jüngsten Philosophie, die *sprachanalytische*, die *sprachpragmatische* und die *sprachhermeneutische* Wende sich in ein *neues Paradigma der Ersten Philosophie* integrieren lassen, das man als *Transformation und Radikalisierung der Transzendentalphilosophie* verstehen könnte. Folgt man dem Selbstverständnis der genannten Bewegungen, so könnte man einen ganz anderen Eindruck gewinnen: Insgesamt gesehen, scheinen alle drei eingeführten Neuorientierungen der Philosophie dieses Jahrhunderts eher zu einer Verabschiedung der Idee der *Ersten Philosophie* sowie der Idee der *Transzendentalphilosophie* und damit zugleich der Idee einer *Letztbegründung* der theoretischen und der praktischen Philosophie geführt zu haben. Man denkt hier an folgende Tendenzen der Gegenwartsphilosophie:

In der *sprachanalytischen* Philosophie bei Carnap etwa und beim frühen und späten Wittgenstein ergab sich ein radikaler *Sinnlosigkeitsverdacht* gegen alle Fragen der *Metaphysik* und insofern der *Ersten Philosophie*: ein Verdacht gegen diese Fragen als Mißverständnisse der *Sprachlogik* bzw. der *Grammatik* von Sprachspielen des Alltags. Zwar wurde danach die Frage nach einer selbst *sprach-* und *sinnkritischen Transzendentalphilosophie* noch einmal erneuert, so z. B. bei Peter Strawson⁵ und in der Debatte über »transcendental arguments«⁶; doch diese Debatte endete, folgt man R. Rorty, mit der vollständigen »Detranszendentalisierung« (»detranscendentalization«)⁷. Damit haben wir nach Rorty das Stadium der *neo-pragmatischen* Wende der Philosophie erreicht: Ihr zufolge gibt es keine begründbare Unterscheidung zwischen apriorischer und empirischer Erkenntnis mehr; und die Philosophen müssen in ihrem Diskurs alle Ansprüche auf *universale Gültigkeit*, nicht zu reden von *Gültigkeitsbegründung*, aufgeben. Philosophie wird zu einem Teil der schönen Literatur ähnlich wie im Postmodernismus.⁸

Die *hermeneutische* Wende auf der anderen Seite, die als solche der Phänomenologie bei Heidegger begann und durch Gadamer fortgesetzt wurde, hat inzwischen längst zu einer weitgehenden Konvergenz mit den angelsächsischen Bewegungen des Neopragmatismus, der postempiristischen Wissenschaftstheorie und des Kommunitarismus geführt⁹; und diese Konvergenz im Zeichen der *Sprach- und Kulturabhängigkeit* und somit der *Geschichtlichkeit* allen menschlichen Denkens und Erkennens und auch des Bewußtseins moralischer Normen¹⁰ hat, wie es scheint, jeden Versuch einer universalistischen Begründung der theoretischen und praktischen Philosophie als obsolet erwiesen. Ich sehe darin eine tiefe Krise der Gegenwartsphilosophie.

An dieser Stelle nun muß ich im bewußten Gegensatz zum Zeitgeist die These meines Vortrags mit Berufung auf die systematische Konzeption einer *Transzendentalen Semiotik* einführen; und zwar so, daß sich diese Konzeption als die auch historisch rechtfertigbare Erfüllung der sprachpragmatischen und sprachhermeneutischen Tendenzen der Gegenwartsphilosophie erweist, und d. h.: nicht als »Detranszendentalisierung«, sondern als Transformation und Neubegründung der *Transzendentalphilosophie* im Durchgang durch eine radikale Sprach- und Sinnkritik an der traditionellen Metaphysik und unter Berücksichtigung der hermeneutischen Einsichten in die freilich nicht totale Sprach-, Geschichts- und Kulturabhängigkeit unseres Denkens. Kurz: Die Konzeption der *Transzendentalen Semiotik* soll sich als *drittes Paradigma der Ersten Philosophie* erweisen.

In meiner Rede von einer zeitlichen Sequenz von drei *Paradigmen* der Ersten Philosophie folge ich in gewisser Weise der Einführung des Begriffs der »Paradigmen« in Thomas Kuhns berühmtem Buch »*Die Struktur der wissenschaftlichen Revolutionen*«¹¹, doch im Unterschied zu Kuhn unterstelle ich nicht eine *historisch kontingente Folge* inkommensurabler Paradigmen, sondern eine historisch und systematisch rekonstruierbare Folge von Stufen der reflexiven Besinnung auf die jeweils nicht hintergehbaren Bedingungen des Philosophierens.

tisch relevante Definition für die Einführung des dritten Paradigmas der Ersten Philosophie geeignet ist. Zu diesem Zweck dürfen wir allerdings die triadische Zeichenrelation nicht *ontologisch* als Beziehung zwischen Gegenständen in der Welt auffassen, sondern müssen sie von vornherein *transzendental-semiotisch* als Explikation der zeichenvermittelten Erkenntnis von etwas als etwas interpretieren (siehe Figur I).

Gehen wir so vor, dann lassen sich aus der *Dreistelligkeit* der Zeichenrelation die drei Paradigmen der Ersten Philosophie auf dem Wege einer Logik der progressiven Aufhebung von Abstraktionen durch transzendente Reflexion ableiten. Das sieht so aus:

1. Wenn man bei der Begründung der Philosophie von der Funktion der Stellen II und III der *Semiosis* abstrahiert und nur Stelle I als Thema übrigläßt, dann ergibt sich die aristotelische Konzeption der Ersten Philosophie als *Ontologie*. Für diese Konzeption, die keine *transzendente Fragestellung* im Sinne Kants kennt, müssen auch die bewußtseinsmäßigen und die sprachlichen Bedingungen der Möglichkeit gültiger Erkenntnis des Seienden als *seiende Sachverhalte in der Welt* thematisiert werden. (So thematisiert z. B. Aristoteles die Erkenntnis-Beziehung und die zugehörige Wahrheitsthematik als innerweltliche Beziehung der *Angleichung* [homoiosis, adaequatio] zwischen der *Seele* und *anderem Seienden* in der Schrift *Peri Psyches* [Über die Seele], die zur »Physik« gehört. Damit ist eine Behandlungsweise festgelegt, die heutzutage im Sinne der *Naturwissenschaft*, z. B. als »cognitive science«, fortgesetzt wird, wobei aber die Frage nach dem Sinn von Wahrheit konsequenterweise gar nicht mehr gestellt wird. So etwas wie der Unterschied zwischen wahrer und falscher, gültiger oder ungültiger Erkenntnis ist in der Tat durch Erforschung von innerweltlichen Sachverhalten nicht auszumachen.)

2. Wenn man nun bei der Begründung der Ersten Philosophie nur von der Funktion der Stelle II abstrahiert, I und III aber thematisiert, dann ergibt sich die Kantische Konzeption

der Ersten Philosophie, d. h. *transzendente Erkenntnistheorie* bzw. *Vernunftkritik*. Für diese Konzeption, deren Kernthema die *Subjekt-Objekt-Relation* der Erkenntnis ist, ist die Frage nach den *Bedingungen der Möglichkeit wahrer Erkenntnis* nicht mehr durch naturwissenschaftliche Erkenntnis zu beantworten, sondern sie geht aller direkten *Objekt-Erkenntnis* voraus; aber die neue transzendental-reflexive Fragestellung richtet sich noch nicht auf die *Funktion der Sprache* und der *inter-subjektiven Kommunikation*, und infolgedessen kann sie diejenigen Erkenntnisbedingungen, die durch das sprachlich geprägte Weltverständnis und die Zugehörigkeit des Erkenntnissubjekts zu einer realen, geschichtlichen Kulturgemeinschaft mitbestimmt sind, noch nicht angemessen würdigen.

Die charakteristische Voreingenommenheit dieses zweiten Paradigmas der Ersten Philosophie läßt sich durch einen Positionsbegriff kennzeichnen, den Edmund Husserl geprägt hat und durchaus noch als Anfangs-Voraussetzung für jeden »redlichen Denker« in Anspruch genommen hat. Der Positionsbegriff lautet: »methodischer« bzw. »transzendentaler Solipsismus«¹⁴. Er beinhaltet die Überzeugung *je meiner* prinzipiellen Autarkie im Denken und Erkennen: Ich kann demnach prinzipiell ohne die Voraussetzung einer mit anderen geteilten Sprache (oder möglicherweise mit Hilfe einer »Privatsprache«) *etwas als etwas* denken bzw. erkennen. Im Sinne dieser Überzeugung waren alle Klassiker der Neuzeit von Descartes bis Husserl »methodische Solipsisten«.

(Manchmal wird heute bestritten, daß Kant auch ein »methodischer« bzw. »transzendentaler Solipsist« war.¹⁵ Man denkt dann z. B. an Kants Hervorhebung der »räsonierenden Öffentlichkeit« in seiner politischen Philosophie, oder mehr noch daran, daß er in seiner »Anthropologie« und in der »Kritik der Urteilskraft« die Wichtigkeit der »Beistimmung« anderer für die Fehlervermeidung beim Urteilen betont.¹⁶ Doch solche empirischen Einsichten stellen das Paradigma des »transzendentalen Solipsismus« nicht in Frage. Es handelt sich hier nur um psychologische Klugheitsratschläge, wie sie

auch die antike Konsens-Theorie der Wahrheit bei Aristoteles und in der Stoa bestimmen. Kant selber spricht hier von »subjektiven Kriterien« der Wahrheit und unterscheidet diese scharf von den »objektiven Kriterien« der Wahrheit.¹⁷ Diese letzteren, soweit man sie überhaupt in formaler Allgemeinheit angeben kann, liegen nach Kant allein in der »Übereinstimmung der Vorstellungen in einem Urteil untereinander nach allgemeinen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft«, wie sie für jedes »Bewußtsein überhaupt« maßgebend sind.

Insofern war Kant genauso wie Descartes, die britischen Empiristen und noch Husserl ein »methodischer Solipsist«. Für dieses Paradigma der *Subjektphilosophie* zählen die *Sprache* und die *Ko-Subjekte der Kommunikation* zumindest in der theoretischen Philosophie primär nur als *Gegenstände je meiner Erkenntnis*, nicht aber als transzendente Bedingungen der intersubjektiven Gültigkeit von Erkenntnis überhaupt. Wittgensteins Diktum, daß »einer allein . . . nicht einer Regel folgen kann«, wäre für Kant völlig unverständlich gewesen, wie es ja auch für die meisten Vertreter des Paradigmas der *Subjekt-Philosophie* in der Gegenwart noch unverständlich ist.¹⁸⁾

3. Wenn man nun schließlich bei der Begründung der Ersten Philosophie alle drei Stellen der Zeichen-Relation in ihrer transzendentalen Funktion in Betracht zieht, dann ergibt sich die Konzeption der *Transzendentalen Semiotik*. Aus der Sicht dieser von mir vertretenen Konzeption der Ersten Philosophie lassen sich die vorausgehenden Konzeptionen offenbar auf *abstraktive Defizite* bezüglich der philosophischen Thematisierung der *Dreistelligkeit der Semiotik* als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis zurückführen. Insofern läßt sich die Folge der drei Paradigmen der Ersten Philosophie auch als progressive Überwindung der natürlichen Naivität des philosophischen Denkens verstehen.

Im 1. Paradigma herrscht die Naivität der *ontologischen* Einstellung, die freilich die gleichursprüngliche Entstehung der Philosophie und der Wissenschaften ermöglicht hat. Im

2. Paradigma wird mit der Selbstverständlichkeit der *ontologischen* Einstellung zugleich die Naivität der *Adäquationstheorie der Wahrheit* überwunden, derzufolge die Wahrheit bzw. Gültigkeit unserer Erkenntnis als ein von uns vorstellbares oder sogar überprüfbares *Verhältnis zwischen Dingen in der Welt* gedacht werden könnte. Die erste Frage der Philosophie muß jetzt sein: Wie ist, aufgrund der *Subjekt-Objekt-Relation* der Erkenntnis, objektiv gültige Erkenntnis überhaupt möglich? Im 3. Paradigma endlich wird die Naivität der Unterstellung überwunden, daß jeder für sich, d. h. ohne Berücksichtigung eines öffentlichen Mediums der sprachlichen Verständigung und insofern ohne Kommunikation mit anderen, *etwas als etwas* oder *sich als denkend* verstehen könnte. Die erste Frage der Philosophie muß jetzt sein: Wie ist *sprachlich sinnvolles*, d. h. *intersubjektiv verständliches* Denken, vor allem: sinnvolles Fragen im Unterschied zu sprachlich unsinnigen Fragen, möglich? Insofern tritt im 3. *Paradigma* die *Sprach-* bzw. *Sinnkritik* an die Stelle der Ersten Philosophie.

(Es sei hier noch ergänzt, daß sich auf dem Wege der Abstraktionslogik aus der triadischen Struktur der Zeichen-Relation noch vier weitere Möglichkeiten der Kombination von Stellenthematisierungen ableiten lassen. Es läßt sich zeigen, daß diese vier Möglichkeiten sich ebenfalls philosophischen Positionen zuordnen lassen, die im Laufe der Geschichte der Philosophie vertreten wurden: so z. B. die Kombination von I und II als *Ontosemantik* bei Carnap und Quine, von II und III als *semiotischer Idealismus* beim späten Berkeley, oder die Auszeichnung von II allein als *Semiotizismus* bei Derrida, oder die von III allein als *subjektiver Idealismus* beim frühen Berkeley. Diese hier systematisch konstruierten Positionen lassen sich in historischer Rekonstruktion im Zusammenhang mit den *Hauptparadigmen* der Ersten Philosophie [I, I/III, I/II/III] als *Subparadigmen* [I/II, II/III, II, I] verstehen.¹⁹⁾

Nun wurde aber in unserem Jahrhundert, nach der Ablösung der transzendentalen Bewußtseinsphilosophie durch die lin-

guistische, pragmatische und hermeneutische Wende, keineswegs, wie von mir postuliert, eine Transzendente Semiotik als 3. Paradigma der Ersten Philosophie entwickelt. Es kam vielmehr, wie ich schon erwähnte, eher zu einer tendenziellen Verabschiedung der Metaphysik und damit zugleich der Transzendentalphilosophie und insofern der Idee einer Ersten Philosophie überhaupt. Wie läßt sich das verständlich machen?

III. Die Blockierung des 3. Paradigmas der Ersten Philosophie durch die gegenwärtige Krise der Philosophie und ihre sinnkritische Überwindung

Die Antwort auf meine letzte Frage ergibt sich m. E. unter dem folgenden Gesichtspunkt: Die Geschichte der Philosophie zeigt, daß interne Skepsis und äußere, religiös-weltanschauliche Infragestellung die Geschichte der großen Konzeptionen der Ersten Philosophie von Anfang an begleitet haben. Jede Phase des Übergangs zu einem neuen Paradigma der Ersten Philosophie ging mit einer tiefen Krise der Philosophie einher. Man könnte das etwa durch folgende Rekonstruktion der Philosophiegeschichte erläutern:

Schon die antiken Philosophenschulen waren ständig einer intern zugehörigen Skepsis ausgesetzt; und sie konnten insbesondere die zuerst von Platon gestellte kardinale Frage der antiken Ethik, ob bzw. wie der Gerechte schon im Diesseits glücklich werde, nicht befriedigend beantworten. Sie unterlagen daher in der Spätantike der christlichen Jenseitsreligion. Diese konnte dann im Mittelalter das *ontologische* Paradigma der Ersten Philosophie in Abhängigkeit von der christlichen Schöpfungstheologie noch einmal zur Geltung bringen. Doch am Ende des Mittelalters brach diese Symbiose auseinander: in die Ansprüche des *Glaubens* einerseits, des *Wissens* andererseits; darauf folgte eine lange Periode des philosophischen

Skeptizismus bzw. der Renaissance antiker Positionen vor dem Hintergrund der theologischen Glaubenspositionen der Reformation und der Gegenreformation.

Der bei Descartes einsetzende Durchbruch des 2. *Paradigmas* der Ersten Philosophie erfolgte vor diesem Hintergrund als Frage nach der *Erkenntnis-Gewißheit* (*certitudo*); und er erfolgte im Bunde mit dem Aufstieg der *modernen Naturwissenschaft*, die jetzt als Paradigma der *Wissens-Gewißheit* dem Paradigma der *Glaubensgewißheit* entgegentrat. Doch, nachdem Descartes und seine kontinentalen Nachfolger in der Ära des *klassischen Rationalismus* (des Barock) noch einmal dem Paradigma der *ontologischen Metaphysik* verfallen waren, konnte Kant das 2. *Paradigma* der Ersten Philosophie wie schon angedeutet dadurch etablieren, daß er eine *transzendente Reflexionsdifferenz* zwischen dem innerweltlichen Thema der Einzelwissenschaften und dem metawissenschaftlichen Thema der Erkenntnistheorie bzw. Vernunftkritik zur Geltung brachte.

Nach Kant nun hatten es die Philosophen, die durch die transzendente Wende hindurchgegangen waren, vor allem mit zwei Problemen zu tun: einerseits mit dem ungelösten Metaproblem des Kantischen Paradigmas, das man auch als Überhangproblem der vorkantischen Metaphysik verstehen kann: Es bestand darin, daß man die Pointe des »transzendentalen Idealismus« nur verstehen konnte, wenn man unerlaubterweise ein Wissen um das Verhältnis der unerkennbaren *Dinge an sich* zum *transzendentalen Bewußtsein* voraussetzte, ein *transzendentes* Wissen also, das letztlich die materielle, empirisch-kontingente Wahrheit unserer Erkenntnis erklären mußte; andererseits hatte die postkantische Philosophie es mit der weiteren Ausdifferenzierung der Einzelwissenschaften zu tun, insbesondere mit der Ausdifferenzierung der Psychologie und der Sozial- und Geisteswissenschaften. Diese letzteren nun ließen sich nicht mehr eindeutig der *Subjekt-Objekt-Relation* der Kantischen Transzendentalphilosophie epistemologisch einordnen; sie setzten vielmehr, um

ihren Gegenstand zu »verstehen« wie sich bald zeigen sollte, so etwas wie eine *transzendente Subjekt-Kosubjekt-Relation* der kommunikativen Verständigung als Basis voraus.

Diese beiden Probleme der theoretischen Philosophie nach Kant nun konnten m. E. mit den Denkmitteln und unter der Voraussetzung des 2. *Paradigmas* der Ersten Philosophie überhaupt nicht gelöst werden, d. h. aber: Sie führten in eine lange Periode der *Destruktion der Transzendentalphilosophie des Subjekts bzw. des Bewußtseins*, die sich auch in unserem Jahrhundert und d. h. nach der *linguistischen, pragmatischen und hermeneutischen* Wende der Philosophie als *skeptisch-relativistische Voreinstellung gegenüber dem Universalitätsanspruch der Transzendentalphilosophie* noch fortsetzt. Dabei hängen m. E. die Gründe des in der Gegenwart kulminierenden Skeptizismus und Relativismus unmittelbar mit den *Erzungenschaften* eines Denkens zusammen, das die Auflösung seiner Schwierigkeiten in dem von mir postulierten 3. *Paradigma der Ersten Philosophie* finden müßte. Das muß ich im folgenden etwas genauer explizieren.

Die Aporie des *transzendentalen Idealismus* Kants bzw. der Rede Kants von den *unerkenntbaren Dingen an sich* wurde zwar schon von Kants Zeitgenossen erkannt und z. B. von Hegel tiefdringend analysiert; doch im Sinne einer transformierten Fortführung der *erkenntniskritischen* Philosophie Kants wurde sie doch erst im Zeichen der *semiotischen* bzw. *linguistischen* Wende tendenziell aufgelöst.

Dies geschah z. B. bei Charles C. Peirce, dem von mir bereits eingeführten Begründer des semiotischen Pragmatismus. Er setzte an die Stelle des *unerkenntbaren Dinges an sich* das »Reale«, sofern es identisch ist mit dem »in the long run Erkennbaren«, zugleich aber niemals »als solches« und im ganzen »erkannt« sein kann.²⁰ Für Peirce war somit das Reale zwar unabhängig von *faktischer* Erkenntnis durch ein begrenztes Erkenntnissubjekt ein Individuum oder eine partikuläre Gemeinschaft, aber nicht unabhängig von der *Zeicheninterpretation überhaupt* und d. h. von der *möglichen*

Erkenntnis durch eine unbegrenzte Interpretationsgemeinschaft. (Darauf werde ich noch zurückkommen.)

Ein anderer markanter Punkt der Auflösung und der versuchten Transformation des *transzendentalen Idealismus* Kants wird m. E. durch P. Strawsons Buch »*The Bounds of Sense*« repräsentiert.²¹ Strawson konnte sozusagen aus der Perspektive Wittgensteinscher Sprachkritik folgendes zeigen: Ein als sinnvoll erlernbares Sprachspiel, in dem *bloße Erscheinungen* nicht von *erkennbaren realen Dingen*, sondern von *prinzipiell unerkennbaren Dingen* unterschieden werden sollen, ist unmöglich: Man kann den *Kontrast* zwischen bloß subjektiven Erscheinungen und der Realität so lange *verstehen*, als man sich ein Paradigma der Realität, das die bloßen Erscheinungen erklärt, vorstellen kann wie z. B. die physikalisch-physiologische Realität, welche die *Farberscheinungen* erklären soll, aber man kann nicht den von Kant unterstellten Kontrast verstehen zwischen raumzeitlichen Erscheinungen überhaupt und einer Realität, die uns zwar affizieren und die Erscheinungen erklären, selbst aber nicht raumzeitlich vorstellbar, ja überhaupt nicht im Sinne kategorialer Schemata erkennbar sein soll. Der verstehbare *Kontrast zwischen bloßer Erscheinung und Realität* löst sich hier auf (so wie zuvor schon der Kontrast zwischen *bloß geträumt* und *in real* im Falle der kartesischen Unterstellung, daß möglicherweise *alles* bloß geträumt sein könnte).

Die *sinnkritische Destruktion und Rekonstruktion* der Kantischen Transzendentalphilosophie führte aber bei Strawson und seinen Nachfolgern, wie ich schon erwähnte, zur vollständigen »Detranszendentalisierung« derart, daß heute eine Neubegründung der *Ersten Philosophie* im Namen der Sprachanalyse und Sinnkritik als unmöglich erscheint. Dies hängt m. E. damit zusammen, daß Strawson noch einmal versucht hat, zwar nicht den »transzendentalen Idealismus« Kants, wohl aber den bei Kant unter dieser Voraussetzung als »transzendente Wahrheit« begründeten *Apriorismus* der »kategorialen Schemata« der Naturerkenntnis zu restituieren.

Das aber erwies sich unter dem *holistischen* Gesichtspunkt Quines bzw. Davidsons, demzufolge sich »kategoriale Schemata« der Erkenntnis überhaupt nicht eindeutig von ihrem empirisch-materialen Inhalt unterscheiden lassen, als unmöglich.²² (M. E. kann und muß man dieses Ergebnis der *holistischen Detranszendentalisierung* auch unter dem Gesichtspunkt akzeptieren, daß die von Kant postulierten *kategorialen Schemata* der Erkenntnis *Ergebnisse der Evolution* sein mögen, d. h. Erkenntnisvoraussetzungen, die nur für die unmittelbare menschliche Erfahrungs- und Meßumwelt, also gewissermaßen für den *Mesokosmos* als Gegenstand der »Protophysik«, nicht aber für die Erkenntnis des *Makrokosmos* und des *Mikrokosmos* durch die postklassische Physik a priori gültig sind.)

Mit dieser »Detranszendentalisierung« ist jedoch das Potential einer *transzendentalsemiotischen* Erneuerung der Transzendentalphilosophie noch keineswegs erschöpft. Das zeigt sich, sobald man die Restituierung des Apriorismus der kategorialen Schemata der Welterkenntnis aufgibt, statt dessen aber nach den *transzendentalpragmatischen* Voraussetzungen (»Präsuppositionen«) des zu jeder Erkenntnis gehörigen Argumentierens und Interpretierens von Zeichen fragt. Jetzt nämlich stößt auch die *holistische Relativierung* von Erkenntnisvoraussetzungen an eine Grenze; denn um hier nur soviel anzudeuten: Die These des *holistischen Relativismus* (oder *Kontextualismus*) selbst als philosophische Positionsthese mit universalem Gültigkeitsanspruch läßt sich offenbar nicht auf sich selbst anwenden, wenn sie ihren Sinn behalten soll: Sie zumindest muß sich als *a priori gültig*, also als eine »transzendente Wahrheit« auffassen lassen.

Wir stoßen hier erstmals auf das m. E. zentrale Prinzip der *transzendentalpragmatischen Sinnkritik* im Rahmen des 3. Paradigmas: Es besagt: Solche Präsuppositionen des Argumentierens, deren Bestreitung einen *performativen Selbstwiderspruch*, also einen reflexiv einsichtigen Widerspruch zwischen dem propositionalen Inhalt und dem Geltungsanspruch

des Argumentationsaktes, zur Folge hat: Solche Präsuppositionen der Argumentation müssen einen *transzendentalen Status* haben, wenn das Sprachspiel der Argumentation seinen Sinn behalten soll. Insofern kann man z. B. nicht mit Rorty sagen: »Ich habe keine Geltungsansprüche.« (Man erweckt damit allenfalls den Anschein, daß man sich in unfairer Weise gegen Kritik immunisieren will, oder aber, daß man nicht mehr *ernsthaft* diskutieren will.) Ebenso wenig kann man *im philosophischen Diskurs* sinnvoll aussagen: Wir sollten im Interesse der Freiheit nicht den *Konsens* durch unsere Argumente anstreben, sondern den *Dissens* (Lyotard).²³

(Die bislang kaum verstandene Bedeutsamkeit des Prinzips vom zu vermeidenden *performativen Selbstwiderspruch* liegt m. E. darin, daß es uns erlaubt, die unbestreitbaren transzendentalen Voraussetzungen des Argumentierens, und das heißt: des Denkens und Gültigkeitsanspruchs, zu *entdecken*. Das ist etwas ganz anderes als die Funktion des *Propositionalen Widerspruchsprinzips* im Sinne der formalen Logik. Denn dieses letztere, so das Verbot der propositionalen Aussage »A und non A«, setzt eine *Definition des Sinngehalts* der propositionalen Aussage schon voraus. Hier kann man also bei der argumentativen Anwendung des Prinzips jederzeit eine *petitio principii* begehen, indem man den Sinngehalt der Proposition so definiert, daß ein *Widerspruch* eintreten muß. Ganz anders im Falle der *selbstreflexiven Aufdeckung eines performativen Selbstwiderspruchs*, zu der ein Skeptiker oder Relativist im Diskurs maieutisch veranlaßt werden kann. Hier kommt es zur *Aufdeckung* von Bedingungen der »Selbsteinstimmigkeit der Vernunft« [Kant] auf dem Wege eines *Tests der reflektierten Argumentation*. Schon Descartes hat faktisch auf diese Weise, und nicht etwa durch Rekurs auf einen Syllogismus, die Unbestreitbarkeit des »cogito, ergo sum« entdeckt.²⁴)

Das hier explizierte Prinzip der *transzendentalreflexiven Sinnkritik*, das der »Detranszendentalisierung« eine Grenze setzt, läßt sich nun unmittelbar auch auf die heute dominierenden Positionen des *Historismus-Relativismus* anwenden,

die das m. E. unnötige Ergebnis der Errungenschaften der »hermeneutischen Wende« darstellen. Doch betrachten wir zunächst diese *Errungenschaften*:

Heidegger und Gadamer haben in der Tat gezeigt, daß kein Verstehen von Sinn möglich ist, ohne daß man ein geschichtlich bedingtes *Weltvorverständnis* und damit zugleich die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Sprach- und Gemeinschaftstradition voraussetzt. Im angelsächsischen Denken der Gegenwart haben diese Einsichten ein breites Echo gefunden; so z. B. in der sogenannten »postempiristischen« Wissenschaftstheorie im Gefolge von Thomas Kuhns Werk über die *Struktur der wissenschaftlichen Revolutionen* und in der politischen Philosophie des sogenannten »Kommunitarismus« (MacIntyre, C. Taylor, Sandel, M. Walzer u. a.²⁵). Eine unausweichliche Konsequenz all dieser Einsichten scheint nun *der Historismus-Relativismus* zu sein, d. h. die Verabschiedung aller Ansprüche auf *universalgültige Wahrheit* und auch aller Ansprüche auf *universal gültige Richtigkeit* von moralischen Normen.

Diese Konsequenz scheint sogar im Lichte unserer Einführung des 3. Paradigmas der Ersten Philosophie ein plausibles Ergebnis der *sprach- und kommunikationsbezogenen* Transformation der Transzendentalphilosophie des Bewußtseins bzw. der Vernunft zu sein; denn, so scheint es, ein sprachlich bedingtes Weltvorverständnis muß doch durch eine *bestimmte Sprache* bedingt sein; und das kommunikative Einverständnis mit anderen, das mit dem sprachlichen Weltvorverständnis einhergeht, muß doch auf eine *historisch partikuläre Gemeinschaft* und ihre Kultur-Tradition bezogen sein. So scheint mit der *Konkretisierung* der Transzendentalphilosophie als solcher der *kommunikativen Vernunft* der Verlust des philosophischen *Universalismus* notwendigerweise verknüpft zu sein.

Doch betrachten wir auch hier wie schon im Falle des *Holismus-Kontextualismus* die philosophischen *Positionssätze*, in denen sich das Verdikt gegen den Universalismus aus-

drücken muß, z. B. den Satz: »Es gibt keine universal gültigen Einsichten der theoretischen oder der praktischen Vernunft; alle sogenannten *Wahrheiten* und alle *moralischen Normen* sind historisch und kulturell relativ.« Läßt sich ein solcher Satz auf sich selber anwenden, derart daß er seinen eigenen Sinn und Wahrheitsanspruch behält? Offenbar nicht. Er verwickelt sich dann mit Notwendigkeit in einen *performativen Selbstwiderspruch*.

Was bedeutet es aber, daß es solche philosophischen Sätze gibt, deren Geltungsanspruch man nicht kontextualisieren oder historisch relativieren kann? Wie ist das möglich, wenn man die Einbettung aller unserer Äußerungen in die *lebensweltliche Situation* und deren kulturspezifische Hintergrundvoraussetzungen in Betracht zieht? Oder verhält es sich etwa so, wie heute viele behaupten, daß die universalen philosophischen Reflexionseinsichten in die *Kontext-, Sprach- und Geschichtsbedingtheit* unseres Weltverstehens wegen ihrer *Formalität* keinerlei eigene inhaltliche Signifikanz besitzen? Vermitteln sie überhaupt keine Einsichten, die über das jeweilige standpunktrelative Weltverständnis hinausgehen?²⁶

Meines Erachtens ist diese tendenzielle Bagatellisierung von universalen philosophischen Reflexionseinsichten weder historisch noch systematisch haltbar. Historisch kann man feststellen, daß geradezu ein neues Zeitalter der menschlichen Kultur- und Geistesgeschichte begann, als die Griechen, zuerst Herodot, die Sitten verschiedener Kulturen verglichen und die Relativität der religiösen und moralischen Überzeugungen ins reflexive, philosophische Bewußtsein hoben. Jetzt erst wurde nämlich bei den Sophisten die berühmte Frage möglich: ob die Normen der Moral bzw. des Rechts »konventionell-willkürlich gesetzt« oder »von Natur«, d. h. in der Folge zugleich: in einer für alle verbindlichen *Vernunft*, begründbar seien. Und diese Frage behielt vermittelt durch die Tradition des Naturrechts und der Menschenrechte ihre Virulenz bis auf den heutigen Tag.

Systematisch geht nun die jüngste Bagatellisierung der universalen Reflexionseinsichten der Philosophie durch die her-

hermeneutische Wende vor allem auf Heideggers bzw. Gadamers Analyse der sogenannten »Vorstruktur« des verstehenden In-der-Welt-Seins zurück. Ihr zufolge sind alle Wahrheitsansprüche von der »Faktizität« des jeweiligen Seinsverständnisses abhängig. Diese Analyse der »Vorstruktur« des verstehenden In-der-Welt-Seins ist m. E. nicht falsch, aber sie ist unvollständig. Sie thematisiert überhaupt nicht die »Vorstruktur« der *philosophischen Analyse* des verstehenden In-der-Welt-Seins, die doch mit *kontrafaktischem*, d. h. auf universale Gültigkeit bezogenem Wahrheitsanspruch auftreten muß.²⁷

So kommt es denn dahin, daß bei Heidegger die Wahrheit, auch die der eigenen philosophischen Aussagen, von der »Lichtung« des Seinsverstehens und d. h. letztlich: vom »Ereignis« des »Seinsgeschicks« abhängig sein soll; und bei Gadamer führt dies dahin, daß alles hermeneutische Verstehen, da es von der jeweiligen geschichtlichen »Vorstruktur« abhängig ist, sich im jeweils »anders Verstehen« erschöpfen soll; ein etwa die Vergangenheit reflexiv überholendes »besser Verstehen« kann es nicht geben, da es auch keine überzeitlichen, kontrafaktischen Maßstäbe der Wahrheit gibt. In der *hermeneutischen* Wende der Gegenwartsphilosophie siegt also gewissermaßen die *Zeit* über den *Logos* (der aber doch diesen Sieg noch *aussagen* muß).

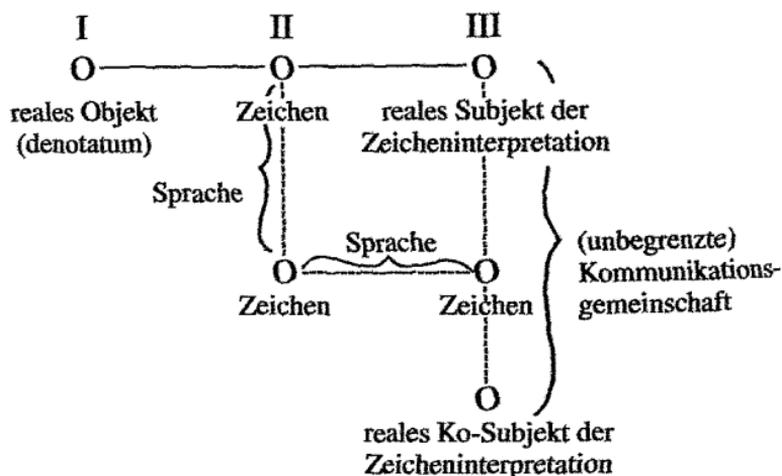
Bei Derrida hat sich diese Paradoxie noch einmal radikalisiert; denn er behauptet mit offenbar universalem Sinn- und Wahrheitsanspruch, daß der *Verschiebungs-* und *Disseminations-*Prozeß der Bedeutung sprachlicher Zeichen, kurz: die »differance« als Geschehen der Differenzbildung, es prinzipiell unmöglich macht, daß ein für Menschen teilbarer *Sinn* als Bedingung der Möglichkeit aller universal gültigen Wahrheit »präsent« gemacht werden kann.²⁸ Sogar Heideggers Frage nach dem »Sinn von Sein« soll insofern noch dem von Heidegger selbst schon zu Recht in Frage gestellten »Logozentrismus« verhaftet geblieben sein.

Angesichts dieser für einen pedantischen Philosophen (freilich offenbar nur für ihn) unerträglichen Situation will ich

am Schluß meiner 1. Vorlesung wenigstens andeuten, wie die Errungenschaften der *sprachanalytischen, pragmatischen* und *hermeneutischen* Wende der Gegenwartsphilosophie im Lichte des von mir postulierten neuen Paradigmas der Ersten Philosophie der *transzendentalen Semiotik* bzw. *Sprachpragmatik* zu Ende gedacht werden könnten. Als heuristischer Leitfaden dient mir dabei die Voraussetzung, daß das *Prinzip vom zu vermeidenden performativen Selbstwiderspruch* die sprachpragmatische Fassung der von Kant geforderten »Selbsteinstimmigkeit der Vernunft« die nicht hintergehbare *Sinnbedingung* philosophischen Argumentierens darstellt und deshalb unbedingt respektiert werden muß. (Dies bedeutet natürlich eine Absage an die uneingeschränkte Literarisierung der Philosophie, genauer vielleicht an die Parole: »anything goes«, wenn sie nur gewisse ästhetisch-feuilletonistische Qualitäten besitzt.)

Ich nehme meinen Ausgangspunkt noch einmal bei dem eingangs exponierten graphischen Schema der *triadischen* Zeichen-Relation (*Semiosis*) (s. Figur I). Doch ich ergänze das Schema jetzt so, daß es der *Transformation der Transzendentalphilosophie*, die das 3. Paradigma der Ersten Philosophie mit sich bringt, Rechnung trägt. Das sieht dann so aus (siehe Figur II auf S. 42):

Figur II



Die unterbrochenen Linien sollen hier andeuten, welche Ergänzungen bzw. Konkretisierungen eine *Transzendente Semiotik* (als Transzendentalphilosophie, die durch die sprachanalytische, sprachpragmatische und sprachhermeneutische Wende der Gegenwartsphilosophie hindurchgegangen ist) zusätzlich zu einer transzendentalen Erkenntnistheorie (im Sinne der methodisch-solipsistischen Subjekt-Philosophie) berücksichtigen muß. Es geht ja jetzt um die Bedingungen der Möglichkeit *intersubjektiv gültiger Argumentation und Weltinterpretation*. Die Ergänzungen betreffen natürlich vor allem die *Sprach-Vermittlung* der Erkenntnis und die entsprechende Erweiterung der *Subjekt-Stelle* der Erkenntnis qua Zeicheninterpretation im Sinne einer vorausgesetzten *Kommunikationsgemeinschaft*.

Doch es fällt auf, daß in dem so ergänzten Schema solche Bedingungen der Welt-Interpretation fehlen, die eine Relativierung auf *partikuläre* Sprachsysteme oder partikuläre Gemeinschaftstraditionen zum Ausdruck bringen. Läßt sich das in einem *transzendentalsemiotischen* Schema rechtfertigen, ohne daß man die Tatsache und die Relevanz der partikulären

Differenzierungen des Weltverständnisses verleugnen müßte?
Ich denke: ja.

Der Hauptrechtfertigungsgrund meiner Vernachlässigung der partikularen Differenzierungen ist der folgende: Als transzendental-philosophisches Schema im Sinne der Ersten Philosophie ist mein Diagramm nicht aus der Sicht eines perspektivisch-zentrierten Weltverständnisses entworfen, das nach Heidegger oder Gadamer die »Vorstruktur« des verstehenden In-der-Welt-Seins bildet, sondern aus der aperspektivischen Sicht der »Vorstruktur« der Philosophie, die allein die Problematik der partikularistischen Differenzierungen des sprachvermittelten Weltverstehens zu entdecken und im argumentativen Diskurs zu diskutieren vermag. Diese *Sicht der Philosophie* muß aber wie schon gesagt bei Strafe des performativen Selbstwiderspruchs ihren eigenen *universalen* Wahrheitsanspruch ernst nehmen; und sie muß darüber hinaus auch in der Lage sein, verständlich zu machen, wie es in der Geschichte, ja in der Kulturevolution der Menschheit, zu ihrem universalen Wahrheitsanspruch kommen konnte. Dies kann sie aber nur, wenn sie folgendes in Rechnung stellt:

Ungeachtet der geschichtlichen Ausdifferenzierung verschiedener sprachlicher »Weltansichten« (W. von Humboldt) und der entsprechenden *Unbestimmtheit aller Übersetzungen* (Quine) sind doch alle menschlichen Sprachen prinzipiell *semantisch offen* für eine progressive und unbegrenzte Verständigung zwischen den Sprachen und den Sprach-Gemeinschaften. Dementsprechend sind auch die *Wahrheitsansprüche* schon in der vorwissenschaftlichen Kommunikation in der Lebenswelt bei allen Völkern prinzipiell auf *universale Gültigkeit* für eine unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft bezogen. Und nur dieser Umstand hat die Entstehung und den globalen Erfolg der Wissenschaft bis heute möglich gemacht. Die *Philosophie* aber teilt auch heute noch mit allen *Einzelwissenschaften* trotz der *transzendentalen Differenz* den universalen Wahrheitsanspruch auf der Ebene des argumentativen Diskurses. Die *Rhetorik* hat zwar immer gewußt,

daß man in einem Diskurs vor einem konkreten Publikum nicht einfach von Prämissen ausgehen kann, die man selbst für *wahr* (also *universalgültig*) hält; daß man vielmehr, um zu *überzeugen*, von Prämissen *ausgehen* muß, die man bei dem adressierten Publikum als *akzeptiert* unterstellen kann.²⁹ Doch wenn ein Philosoph sozusagen in der Tradition der *Sophistik* daraus den Schluß zieht, daß der Wahrheitsanspruch sich auf die mögliche Erreichung von Akzeptanz durch ein konkretes Publikum reduzieren muß³⁰, dann ist das ein *post-linguistic-turn-Pragmatismus*, der das Ende der Philosophie und der Idee fortschrittsfähiger Wissenschaft bedeutet.

Soviel für heute zur Neubegründung der *theoretischen* Philosophie aus der Perspektive einer *transzendentalen Semiotik* bzw. *Sprachpragmatik*. In meinem zweiten Vortrag morgen hoffe ich zeigen zu können, daß die Überwindung der historistisch-relativistischen Blockierungen des 3. Paradigmas der Ersten Philosophie für die heute fällige Begründung der *praktischen* Philosophie, d. h. für die Begründung einer global gültigen Ethik der Gerechtigkeit und Mitverantwortung, noch dringender zu fordern ist als für die Neubegründung der *theoretischen* Philosophie.

Anmerkungen

- 1 Vgl. vorläufig K.-O. Apel: *Towards a Transcendental Semiotics. Selected Essays of K.-O. Apel*, vol. I, Atlantic Highlands/N.J.: Humanities Press, 1994 (dt. Ausgabe in Vorbereitung), sowie ders.: »Transcendental Semiotics and the Paradigms of First Philosophy«, in: *Silentium* 3, St. Petersburg: Eidos, 1996, 360–376.
- 2 Ich möchte damit nur andeuten, daß ich das qua »Sein-Können« des menschlichen »Daseins« bzw. – später – qua »Ereignis« der »Seinsgeschichte« auf die Zeit bezogenen »Sein« (oder »Seyn«) Heideggers nicht dem 1. Paradigma der Ersten Philosophie zurechne.
- 3 Vgl. N. Hartmann: *Neue Wege der Ontologie*, 5. Aufl. 1969.
- 4 I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl. 1787, 303 (Akademie-Textausgabe, Berlin: de Gruyter, 1968, Bd. III, 207).
- 5 Vgl. P. Strawson: *The Bounds of Sense*, London: Methuen, 1966.
- 6 Vgl. M. Niquet: *Transzendente Argumente. Kant, Strawson und die Aporetik der Detranszendentalisierung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.
- 7 Vgl. R. Rorty: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979.
- 8 Vgl. R. Rorty: *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991; und ders.: *Essays on Heidegger and Others*, ebda. 1991.
- 9 Vgl. H. L. Dreyfus: »Holism and Hermeneutics«, in: *Review of Metaphysics*, Sept. 1980, S. 3 ff.; R. J. Bernstein: *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis*, the University of Pennsylvania Press, 1983; J. J. Kockelmans: *Heidegger and Science*, Washington D. C., Univ. Press of America, Inc., 1989; K.-O. Apel: »Wittgenstein und Heidegger: Kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs«, in: B. McGuinness et alii (Hrsg.): »*Der Löwe spricht . . . und wir können ihn nicht verstehen*«.
- 10 Vgl. A. MacIntyre: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London: Duckworth, 1981, und ders.: *Whose Justice? Which Rationality?*, London: Duckworth, 1988.
- 11 Th. Kuhn: *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 2. Aufl., 1970.
- 12 Vgl. K.-O. Apel: *Der Denkweg von Charles Peirce*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1975.
- 13 Siehe C. Peirce: *Collected Papers*, Cambridge: Harvard Univ. Press, 1935, II, § 228, and III, § 360.
- 14 Vgl. E. Husserl: *Cartesianische Meditationen*, § 13 und V Meditation, in *Husserliana*, Bd. I, hrsg. von S. Strasser, Haag: M. Nijhoff, ²1963.
- 15 Vgl. z. B. O. Höffe: »Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik des Solipsismus-Vorwurfs«, in: G. Schönrich/Y. Kato (Hrsg.): *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996, 396–407.
- 16 Vgl. z. B. I. Kant: *Anthropologie*, 1. Teil, § 53, wo es heißt: Es ist »ein subjektiv-notwendiger Probiestein der Richtigkeit unserer Urteile über-

- haupt und also auch der Gesundheit unseres Verstandes: daß wir diesen auch an den Verstand anderer halten; nicht aber uns mit dem unsrigen isolieren und mit unserer Privatvorstellung doch gleichsam öffentlich urteilen«. Und: Das »größte und brauchbarste Mittel, unsere eigenen Gedanken zu berichtigen«, besteht darin, daß wir sie »öffentlich aufstellen, um zu sehen, ob sie auch mit anderer ihrem Verstande zusammenpassen; weil sonst etwas bloß subjektives (z. B. Gewohnheit oder Neigung) leichtlich für objektiv würde gehalten werden«.
- 17 Vgl. I. Kant: Nachlaß, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Reflexion 2128.
- 18 Vgl. K.-O. Apel: »Wittgenstein und Heidegger« (s. Anm. 9). Vgl. dort aber auch meine Kritik an dem – von Wittgenstein zumindest nahegelegten – Rekurs auf faktische, d. h. historisch kontingente »Lebensformen« als quasi-transzendente Regel-Gemeinschaften für das Verständnis richtigen Regelfolgens. Mit diesem, heute gängigen Relativismus wäre m. E. der »transzendente Solipsismus« nicht überwunden, sondern nur auf ein Kollektiv-Subjekt transferiert.
- 19 Vgl. K.-O. Apel: »Transcendental Semiotics as First Philosophy«, in ders.: *Towards a Transcendental Semiotics*, a.a.O. (s. Anm. 1), 112–131.
- 20 Siehe C. Peirce: *Collected Papers*, a.a.O., V, §§ 257, 310, 311. Vgl. K.-O. Apel: *Der Denkweg von Charles Peirce*; a.a.O. (s. Anm. 12), 51 ff., und ders.: »Von Kant zu Peirce: die semiotische Transformation der transzendentalen Logik« in ders.: *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973, Bd. II, 157–177.
- 21 P. Strawson: *The Bounds of Sense*, a.a.O. (s. Anm. 5), 38 ff. und »Teil vier« (235 ff.).
- 22 Vgl. D. Davidson: »On the very idea of a conceptual scheme«, in: *Proceedings and Adresses of the American Association 47 (1973/74)*, 520 (dt. Übers.: »Was ist eigentlich ein Begriffsschema?«, in: D. Davidson: *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990, 261–282. Dazu R. Rorty: »Transcendental arguments, Self-reference, and Pragmatism«, in: *TAS*, 77–103; dazu kritisch M. Niquet: *Transzendente Argumente*, a.a.O. (s. Anm. 6), 504 ff.
- 23 Vgl. J. F. Lyotard: *La condition post-moderne*, Paris: Minuit, 1979 (dt. Übers.: *Das postmoderne Wissen*, Bremen, 1982).
- 24 Vgl. J. Hintikka: »Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?«, in: W. Doney (Hrsg.): *Descartes. A Collection of Critical Essays*, Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1967, 108–139. Dazu K.-O. Apel: »Das kartesianische Paradigma der Ersten Philosophie: eine kritische Würdigung aus der Perspektive eines anderen (des nächsten?) Paradigmas«, in: W. F. Niebel (Hrsg.): *400 Jahre Descartes. Anfang und Ende eines Paradigmas der Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (erscheint demnächst).
- 25 Vgl. oben Anm. 9, 10 und 11.
- 26 Vgl. zu dieser Bagatellisierung der formal-universalen Reflexionseinsichten der Philosophie z. B. H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*,

Tübingen: Mohr, 1965, 327 u. 424. Dazu kritisch K.-O. Apel: »Regulative Ideen oder Wahrheitsgeschehen? Zu Gadamers Versuch, die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit gültigen Verstehens zu beantworten«, in: *Ars Interpretandi* 1 (1996), 207–224.

27 Vgl. K.-O. Apel: »Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie«, in ders.: *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.

28 Vgl. J. Derrida: *Grammatologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974, sowie ders.: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972.

29 Vgl. Ch. Perelman: *Das Reich der Rhetorik. Rhetorik und Argumentation*, München: Beck, 1980, 30 ff.

30 Vgl. R. Rorty kommt dieser Reduktion sehr nahe, wenn er sie auch – inkonsistenterweise – nicht durchhalten kann. Vgl. dazu J. Habermas: »Rortys pragmatische Wende«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 5 (1996), 715–742.

ERSTE PHILOSOPHIE HEUTE?

VON DER ZEITGEMÄßEN LETZTBEGRÜNDUNG
DER PHILOSOPHIE ZUR ANTWORT DER PHILOSOPHIE
AUF DIE HERAUSFORDERUNG DER »GLOBALISIERUNG«

Praktische Philosophie als Diskurs- und Verantwortungsethik

(Zweiter Vortrag)

I. Von der reflexiven Letztbegründung der theoretischen zur Letztbegründung der praktischen Vernunft im Rahmen des 3. Paradigmas der Ersten Philosophie

Gestern in meiner 1. Vorlesung zum Thema »*Erste Philosophie heute?*« habe ich zu zeigen versucht, daß und inwiefern in unserer Zeit nach der sprachanalytischen, sprachpragmatischen und sprachhermeneutischen Wende ein *neues, drittes Paradigma der Ersten Philosophie* berufen ist, die Stelle der Basisdisziplin der theoretischen Philosophie einzunehmen. Nach der *ontologischen Metaphysik* der Antike und des Mittelalters und der *transzendentalen Subjekt- bzw. Bewußtseinsphilosophie* der Neuzeit fällt diese Aufgabe heute m. E. einer *transzendentalen Semiotik* zu. Diese kann als dreistellige Transzendentalphilosophie der zeichenvermittelten Weltinterpretation, deren ideales Subjekt nicht ein autarkes Ich-Bewußtsein, sondern die unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft aller Zeicheninterpreten ist, die von Kant gestellte Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit intersubjektiv gültiger Erkenntnis in adäquater Form beantworten. Sie kann in diesem Zusammenhang sogar von einer *Letztbegründung* ausgehen. Die Letztbegründung liegt freilich nicht im Sinne

des *klassischen Rationalismus* der Barockzeit darin, daß man auf *Axiome* zurückgehen könnte, aus denen man alle *Theoreme* der Ersten Philosophie herleiten könnte: daß ein solcher Versuch der Letztbegründung in ein »*Trilemma*« *infiniter Regreß*, *petitio principii* oder *Dogmatisierung* als evident angesehener Prämissen führen muß¹, ist von vornherein geschenkt. Die *Letztbegründung* liegt vielmehr darin, daß man darauf reflektiert, daß man in der Philosophie hinter das *Argumentieren* nicht zurückgehen kann und daß man in einem *transzendentalen Diskurs* mit dem Skeptiker zeigen kann, daß zum Argumentieren »Präsuppositionen« gehören, die man nicht ohne *performativen Selbstwiderspruch* bestreiten und eben deshalb nicht ohne *petitio principii* formallogisch begründen kann.² (In freier Anknüpfung an Wittgensteins letzte Schrift »*Über Gewißheit*«³ kann man auch sagen: Das *philosophische Sprachspiel*, in dem man über Sprachspiele überhaupt reden kann und in dem man etwa im Sinne des Kritischen Rationalismus von Hans Albert behaupten kann, daß *alle* philosophischen Aussagen *fallibel*, also *virtuell bestreitbar* sind, eben dieses für den Fallibilisten nicht hintergehbare Sprachspiel setzt selber schon *paradigmatische Gewißheiten* voraus, d. h. Gewißheiten, ohne deren Präsupposition die Rede, Aussagen seien »fallibel«, nicht verständlich wäre.)

Welches sind nun die bei Strafe des *performativen Selbstwiderspruchs* nicht bestreitbaren *Präsuppositionen des Argumentierens* bzw. die *paradigmatischen Gewißheiten des philosophischen Sprachspiels*, das auch der Vertreter des uneingeschränkten *Fallibilismus* in Anspruch nehmen muß?

In meiner *1. Vorlesung*, die es mit der Begründung der *theoretischen Philosophie* zu tun hatte, habe ich teils explizit, teils implizit etwa die folgenden *Präsuppositionen* als *transzendental notwendig* ausgezeichnet:

Es kommt mir hier nicht auf Vollständigkeit an, wohl aber auf den Umstand, daß ich, im Unterschied zu Kant und Peter Strawson, keine *transzendental-semantischen* (d. h. propositional auf »kategoriale Schemata« bezogenen) Präsuppositio-

nen ausgezeichnet habe, sondern nur *transzendentalpragmatische* Präsuppositionen: d. h. solche der *Argumentationsakte*. Nur diese unterliegen ja dem Test des *performativen Selbstwiderspruchs*, der, um mit Kant zu reden, zeigen soll, was im Sinne der »Selbsteinstimmigkeit« der kommunikativen Vernunft unbestreitbar »*transzendental*« ist. Zu den Präsuppositionen der Argumentation in diesem Sinn gehören nun, soweit die Grundlagen der *theoretischen* Philosophie in Frage stehen, zumindest die folgenden: Wie schon nach Descartes das *Zweifeln* als je mein *Denken meine Existenz* voraussetzt, so gilt dies im 3. Paradigma der Ersten Philosophie für weitere Präsuppositionen des *Argumentierens*: Nicht nur *meine Existenz* muß vorausgesetzt werden, sondern die Existenz einer *realen Kommunikationsgemeinschaft* und die Existenz einer *Sprache*; auch die *Existenz der realen Welt* als des Worübers der Kommunikation; denn der »problematische Idealismus« des Descartes hebt sich selbst auf, wie sich am Beispiel des Traumarguments zeigen läßt: die Phrase »... ist bloß mein Traum« verliert ihren Sinn, wenn *alles* »bloß mein Traum« sein soll; denn das zugehörige Sprachspiel setzt als »*paradigmatische Gewißheit*« die von meinem Bewußtsein unabhängige Realität voraus.

Um aber genauer zu verstehen, was das *Zweifeln* des Skeptikers oder der *Fallibilitäts*-Vorbehalt des kritischen Rationalisten *bedeuten*, muß man vor allem als *gewiß* präsupponieren, daß zum Argumentieren *diskursbezogene Geltungsansprüche* gehören: so zunächst als Voraussetzung aller anderen Geltungsansprüche ein Anspruch auf intersubjektiv teilbaren *Sinn* der Rede. Dieser Anspruch bezieht sich m. E. nicht nur auf die *syntaktisch-semantische Wohlgeformtheit* der geäußerten Sätze, die freilich schon eine gewisse *Verständlichkeit* gewährleistet; der *Sinn*-Anspruch impliziert vielmehr, daß Sätze in einem Sprachspiel als Voraussetzung für weitere Geltungsansprüche *sinnvoll* und nicht *unsinnig* sind. So ist z. B. der kartesische Satz (der für das 2. Paradigma der Ersten Philosophie charakteristisch ist): »Vielleicht ist

die sogenannte ›Außenwelt‹ bloß mein Traum« durchaus *syntaktisch-semantic* wohlgeformt und insofern *verständlich*; doch als Träger eines möglichen Wahrheitsanspruchs ist der Satz *unsinnig*; wie ich bereits gezeigt habe. (Das gilt z. B. auch für den ebenfalls von Descartes erwogenen Satz »vielleicht werde ich immer von einem Lügengeist [›genius malignus‹] getäuscht« in diesem Falle beruhte ja auch *dieses* Argument auf einer Täuschung.)⁴

Mit dieser Kritik am möglichen Scheitern des *Sinnanspruchs* der Rede haben wir auch bereits den im Diskurs unvermeidlichen *Wahrheitsanspruch* eingeführt. Er ist nach Wittgenstein und Davidson mit dem *Sinnanspruch* etwa in folgender Weise verwoben: Zwar muß nicht jede sinnvolle Aussage eo ipso wahr sein; doch wenn man im Gedankenexperiment, wie es der radikale Skeptiker tut, alle möglichen *Wahrheits-Ansprüche* der Rede aufheben wollte, dann müßte man auch zugleich ihren *Sinn-Anspruch* aufheben, und d. h. die Funktion der sprachlichen Kommunikation überhaupt.⁵

Damit hängt es m. E. zusammen, daß man, wie es die deutsche Sprache nahelegt, »*Verständigung*« zwischen Menschen im emphatischen Sinn als *Konsensbildung über Geltungsansprüche*, z. B. über *Wahrheitsansprüche*, auffassen muß. Die sogenannte »hermeneutische Abstraktion« von der Beurteilung bzw. Bewertung von Geltungsansprüchen kann m. E. nur eine untergeordnete oder provisorische Funktion haben: etwa die der Vermeidung voreiliger Beurteilungen und der Vorbereitung noch nicht möglicher Beurteilung aller Geltungsansprüche einer Rede. Ein vollständiges *Verstehen* des Sinns von sprachlichen Äußerungen ist jedenfalls nicht möglich, solange man die *Geltungsansprüche* noch nicht zu beurteilen vermag. Insoweit ergibt sich, daß mit dem emphatischen *Verständigungsanspruch* des argumentativen Diskurses, in dem *Sinn-Anspruch* und *Wahrheits-Anspruch* verwoben sind, auch zugleich ein universaler, d. h. auf eine unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft bezogener *Konsens-Anspruch* verknüpft sein muß ganz unabhängig davon, wie man empiri-

risch-pragmatisch das *Dissens*-Risiko einschätzt bzw. wie man sich im Falle von Dissensen zu verhalten gedenkt. (Im Falle von inkommensurablen Paradigmen verschiedener Sprachspiele z. B. ergibt sich für den darauf reflektierenden Diskurs bereits ein möglicher Konsens über die Gründe eines hartnäckig fortbestehenden Dissenses auf der Ebene wissenschaftlicher Diskussion, es ergibt sich auf diese Weise also gerade nicht die Möglichkeit, eine ernsthafte Argumentation mit dem *Ziel der Dissensbildung* zu verbinden.⁶ Letzterer Vorschlag hebt sich performativ selbst auf.)

So viel über die unbestreitbar notwendigen Präsuppositionen sinnvoller Argumentation, soweit sie für die Begründung der *theoretischen* Philosophie relevant sind. Doch wir haben die im ernsthaften Argumentieren vorausgesetzten *Geltungsansprüche* noch nicht vollständig aufgezählt. Damit es ernsthafte *Wahrheitsansprüche* geben kann, sind auch *Wahrhaftigkeits-* oder *Aufrichtigkeitsansprüche* vorausgesetzt; und weiterhin sind mit allen Argumentationsakten, die sich im Diskurs mit einem *Geltungsanspruch*, also mit einem Anspruch auf Zustimmung oder Kritik, an Diskurspartner wenden, auch *moralisch relevante normative Richtigkeitsansprüche* verknüpft; denn das *diskursive Ansinnen an die Partner* verträgt sich *performativ* z. B. nicht damit, daß man die Diskurspartner nicht als *strikt gleichberechtigt* anerkennt oder daß man etwa seine Diskussionsbeiträge mit *Vorteilsangeboten* oder mit *Drohungen* verbindet. Außerdem unterstellt man mit jedem ernsthaften Diskursansinnen z. B. mit einer entsprechenden Frage auch schon, daß man selbst und die möglichen Diskurspartner prinzipiell *gleich mit-verantwortlich* sind für das Identifizieren und Lösen diskursfähiger Probleme.

Mit der Reflexion auf die zuletzt genannten, spezifisch kommunikationsbezogenen Geltungsansprüche wird nun m. E. der Übergang zur *transzendentalpragmatischen Letztbegründung der praktischen Philosophie*, zunächst und vor allem: der *Diskursethik*, möglich. Er wird möglich, das wird

schon hier deutlich, weil im 3. Paradigma der Ersten Philosophie die *primordiale* Vernunft nicht im Sinne des »transzendentalen Solipsismus« (Husserl) verstanden werden kann, sondern von vornherein auf *Selbstentfaltung durch kommunikative Verständigung* angewiesen ist. Damit komme ich zum eigentlichen Thema meiner heutigen Vorlesung.

II. Transzendentalpragmatische Letztbegründung der praktischen Philosophie

Um gleich einem Mißverständnis vorzubeugen: Die These, daß mit Berufung auf die *Wahrhaftigkeits-* und *Richtigkeitspräsuppositionen* der Argumentation die Letztbegründung der *praktischen* Philosophie eingeleitet werden kann, besagt nicht, daß die moralischen Grundnormen des Verhaltens nur für *praktische* Diskurse, also z. B. für Diskurse *über moralische Normen*, vorausgesetzt wären. In diesem Fall könnte man sie ja ignorieren, wenn man keine *praktischen* Diskurse zu führen wünscht, sondern etwa nur *wertungsfrei-theoretische* Diskurse. Doch das *transzendentalpragmatische* Kriterium des zu vermeidenden *performativen Selbstwiderspruchs* erweist, daß *jeder argumentative Diskurs*, als ein Diskurs zwischen Diskurspartnern, die sich als solche *anerkennen* müssen, auch schon die *moralischen Grundnormen* notwendigerweise voraussetzt. Diese *Grundnormen* sind freilich selbst *prozedurale* Normen für die Begründung aller *materialen* Normen der Moral in *praktischen* Diskursen. Ein *argumentativer Diskurs überhaupt* aber wird immer schon geführt, wenn man philosophiert, auch wenn jemand in empirischer Einsamkeit, aber mit intersubjektivem Geltungsanspruch, *denkt*. Dies kann in begründungsrelevanter Weise nicht dadurch außer Kraft gesetzt werden, daß jemand hier und jetzt die Teilnahme an einem Diskurs verweigert oder eventuell noch ein anderer Fall das *Handeln* im Sinne der Diskursethik in der aktuellen Situation verweigert. Denn im er-

steren Fall verzichtet man zugleich auf das Argumentieren überhaupt (also auf das Denken mit Gültigkeitsanspruch), insofern braucht dieser Fall auf der Ebene der philosophischen Letztbegründung der Ethik nicht berücksichtigt zu werden, denn hier hat man ja immer schon den Boden des Diskurses betreten. Im letzteren Fall aber geht es nicht um *Letzt-Begründung*, sondern um *Letzt-Entscheidung* im Sinne des *guten oder bösen Willens*; diese Entscheidung kann freilich dem freien Willen durch die reflexive Letztbegründung des Sollens nicht abgenommen werden, doch sie setzt als *verantwortliche* die Möglichkeit der Einsicht in das Sollen schon voraus. (Ich kann auf die hier einschlägigen, weit verbreiteten Konfusionen, die dem Streit zwischen *kognitivistischer* und *dezisionistischer* Ethik-Begründung m. E. zugrunde liegen, leider nicht genauer eingehen.⁷⁾

Die Pointe der *transzendentalpragmatischen Begründung der Diskursethik* liegt darin, daß die reflexive Einsicht in das nicht hintergehbare *Diskursapriori* der Vernunft es erstmals möglich macht, moralische Normen nicht in der Weise des naturalistischen Fehlschlusses aus empirischen Tatsachen abzuleiten, sondern im Sinne der Intention Kants aus der Forderung der »Selbsteinstimmigkeit der Vernunft«: Man kann bei Strafe des performativen Selbstwiderspruchs nicht leugnen, daß man im Argumentieren auch gewisse Grundnormen der Diskursmoral schon anerkannt hat. Inwiefern ist diese Einsicht jetzt *erstmalig* möglich?

Im Sinne der von mir eingeführten *drei Paradigmen der Ersten Philosophie* kann man zwischen drei entsprechenden Grundsituationen der *Ethik-Begründung* unterscheiden:

In der Periode der *ontologischen Metaphysik* war die Ethik-Begründung nur möglich im Sinne der Herleitung des *Sollens* aus dem *Sein*, genauer: aus der *teleologischen Bestimmung des Seins*. Noch heute wird diese Begründung oft als die einzig denkbare verteidigt, so etwa von A. MacIntyre⁸ oder von H. Jonas⁹; und in der Tat kann man sie nicht einfach *logisch* als »naturalistischen Fehlschluß« widerlegen; denn es

wird ja hier gerade nicht wie in der Neuzeit bei Hume, Kant oder G. E. Moore eine Definition des *Seins* im Sinne *wertneutraler Tatsachen* vorausgesetzt, sondern vielmehr die Gleichung »ens et bonum convertuntur«; aber gerade diese *ontologische* Letztvoraussetzung zeigt, daß es sich hier, wie das im 1. *Paradigma der Ersten Philosophie* nicht anders sein kann, um eine *dogmatisch-metaphysische* Letztbegründung handelt. Die entscheidende Prämisse dieser metaphysischen Begründung, daß das *Sein gut* ist, weil es Gott als Telos enthält (Aristoteles) oder weil es von Gott geschaffen ist (Thomas), diese Prämisse muß man ohne weitere Begründung insofern *dogmatisch* voraussetzen: Sie ist aber, historisch gesehen, keineswegs selbstverständlich. Die radikalen Gnostiker der Antike und des Mittelalters, z. B. die Katharer, waren ja der Meinung, daß das Sein der Welt schlecht bzw. böse ist, weil es nicht von Gott, sondern vom Teufel geschaffen ist.¹⁰

Doch nun zum 2. *Paradigma der Ersten Philosophie*: Die *Bewußtseins-* bzw. *Subjektphilosophie* der Neuzeit hat sich mit der von ihr zu fordernden *Vernunftbegründung der Ethik* sehr schwer getan. Der Grund für diese paradigmatische Schwierigkeit liegt einmal darin, dies hat MacIntyre richtig gesehen, daß jetzt das *Sein* streng genommen sogar das Handeln der Menschen seine maßgebende *teleologische* Bestimmung verloren hat: Die objektive Welt der neuzeitlichen Wissenschaft besteht ja jetzt aus *wertneutralen Tatsachen* und *Kausalgesetzen*. Der m. E. noch wichtigere Grund der Schwierigkeit liegt aber darin, daß seit Descartes und bis einschließlich Husserl das (transzendente) Denksubjekt im Sinne des *methodischen Solipsismus* aufgefaßt war. Eine Vernunftbegründung der Ethik war insofern nicht möglich, weil die *transzendente Basis der Vernunftphilosophie* der Neuzeit nur auf die *Subjekt-Objekt-Relation eines Denksubjekts* bezogen war, nicht aber auf die dazu komplementäre *Subjekt-Kosubjekt-Relation* der *Interaktion* und *Kommunikation* einer Pluralität von Vernunftsubjekten, die erst im 3. *Paradigma der*

Ersten Philosophie berücksichtigt wird. Insofern fehlte, streng genommen, in der Transzendentalphilosophie der Neuzeit sogar der besondere Anlaß für eine transzendente Vernunftbegründung der Ethik im Unterschied zu einer Vernunftbegründung der Möglichkeit und Gültigkeit der Naturwissenschaft. Wenn dies aber zutrifft: Wie konnte dann Kant, der Hauptklassiker des 2. Paradigmas, überhaupt eine Ethik begründen?

Kant war wie viele große Philosophen oft klüger als seine paradigmatische Systemkonzeption: Er führte in seiner *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* eine völlig neue Voraussetzung ein, die es ihm möglich machte, das Thema der *Ethik* überhaupt in einer Vernunftphilosophie zu behandeln: Die neue Voraussetzung war freilich nicht »transzendental« im Sinne der »*Kritik der reinen Vernunft*«, also im Sinne des »Ich denke« (der »Synthesis der Apperzeption«); sie war eher »transzendent« im Sinne der vorkantischen Metaphysik; aber sie war *ethisch relevant*; denn sie bezog sich auf das *Verhältnis der Anerkennung zwischen den Menschen als Vernunftwesen*. Was ich meine, ist natürlich die Voraussetzung des »Reichs der Zwecke«, d. h., um mit Kant zu reden, einer »Welt vernünftiger Wesen« (»mundus intelligibilis«), die durch Gesetze verbunden sind, welche sie selbst als Personen und Mitglieder dieses Reichs sich selbst gegeben haben, derart daß die Würde jedes Mitglieds darin liegt, »seine Maximen jederzeit aus dem Gesichtspunkt seiner selbst, zugleich aber auch jedes anderen vernünftigen als gesetzgebenden Wesens . . . nehmen zu müssen.«¹¹

Diese Unterstellung machte es Kant möglich, die unbedingte Gültigkeit des kategorischen Imperatives als eines Universalisierungsprinzips für Handlungsmaximen auf den autonomen Willen aller Personen als Vernunftsubjekte zu beziehen. Genau genommen war dies aber nur eine *metaphysische Erklärung* des Sittengesetzes und auch nach Kant selbst¹² noch keine *transzendente Begründung* seiner Gültigkeit als eines »synthetischen praktischen Satzes a priori«.

Eine solche transzendente Begründung aber scheiterte bei Kant daran, daß für ihn die Willensfreiheit nicht *erkennbar*, sondern nur praktisch *denknotwendig* war, diese Denknotwendigkeit aber ihrerseits schon die Gültigkeit des Sittengesetzes voraussetzte: das »Du kannst; denn du sollst«. Kant geriet also bei dem Versuch einer transzendentalen Letztbegründung der Gültigkeit des Sittengesetzes in einen *logischen Zirkel* und mußte schließlich die transzendente Begründung durch den bloßen Hinweis auf das moralische Gesetz »als ein Factum der reinen Vernunft, dessen wir uns apriori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist« ersetzen.¹³

(Außerdem macht Kants metaphysische Unterstellung *zweier Welten*, deren Bürger der Mensch gleichzeitig sein soll, nämlich der intelligiblen Welt der Freiheit und der vom Kausalgesetz determinierten Erfahrungswelt, nicht wirklich verständlich; wie der Mensch sich selbst das Sittengesetz auferlegen kann; denn als »intelligibles« Mitglied des »Reichs der Zwecke« verfügt er zwar über die gesetzgebende Freiheit, bedarf aber insoweit keiner *Sollensvorschriften*; als »empirisches Ich« aber, dessen Willensmotive nach Kant kausal determiniert sind, ist er auch kein geeigneter Kandidat für Sollensvorschriften, da hierzu die Freiheit vorausgesetzt ist.¹⁴)

Gleichwohl ist in Kants Konzeption des »Reichs der Zwecke« bzw. der einander als Selbstzweckwesen anerkennenden Vernunftwesen eine ideale Norm der Beziehung zwischen den Menschen *metaphysisch antizipiert*; und diese Norm läßt sich sehr wohl auch in *strikt transzendentaler Reflexion* als von uns immer schon anerkannter Maßstab der Moral nachweisen. Voraussetzung dafür ist nur, daß man nicht wie die Neuzeit vom vermeintlich *autarken Subjekt* des »ich denke« ausgeht, sondern von der im Denken qua *Argumentieren* implizierten *transzendentalen Beziehung der Inter-Subjektivität*. In dieser als nichthintergebar einsehbaren Situation nämlich hat man in der Tat mit der Voraussetzung der Zugehörigkeit zu einer *realen Kommunikationsgemeinschaft* zugleich auch notwendigerweise die Voraussetzung einer im

Argumentieren kontrafaktisch antizipierten *idealen Kommunikationsgemeinschaft* als Maßstab des *Wahrhaftigkeits- und Richtigkeitsanspruchs* aller Argumentations-Akte als kommunikative Akte anerkannt. Und Kants »Reich der Zwecke« war m. E. nichts anderes als eine noch transzendent-metaphysische Präfiguration der *transzendentalen* Argumentationsvoraussetzung einer *idealen Kommunikationsgemeinschaft*.

Die Rede von der transzendental-notwendigen Voraussetzung einer idealen Kommunikationsgemeinschaft besagt nun nicht, daß man empirisch die Verhältnisse einer idealen Kommunikationsgemeinschaft als realisiert unterstellen müßte; empirisch genügt natürlich die Unterstellung einer *hinreichenden Realisierung*. (Wenn man etwa bemerkt, daß alle Diskursteilnehmer nur *strategische Ziele* verfolgen oder aus dogmatischer Voreingenommenheit nicht bereit sind, ihre Meinungen aufs Spiel zu setzen, wird man das Projekt eines argumentativen Diskurses schließlich aufgeben müssen.) Solange man aber ernsthaft argumentiert, *muß* man zugleich mit dem diskursimmanenten *Konsenspostulat* auch ideale Kommunikationsverhältnisse kontrafaktisch antizipieren. Dieses eigentümliche *Grundphänomen der Diskurssituation* ist m. E. am deutlichsten bemerkbar, wenn ein *Skeptiker* oder *empiristischer Pragmatist*, der nur psychologisch-empirische Motivationen bzw. Unterstellungen für sein Argumentieren gelten lassen möchte, für eben diese Position philosophisch argumentiert. Kurz: Die kontrafaktische Antizipation der Verhältnisse einer idealen Kommunikationsgemeinschaft ist mit *transzendentalpragmatischer Notwendigkeit* in der Situation des ernsthaften Argumentierens impliziert, und eben darin liegt die *postmetaphysische* Substitution des Kantischen »Reichs der Zwecke« im 3. Paradigma der Ersten Philosophie, eine Substitution, die m. E. eine post-metaphysische Letztbegründung der Diskursethik ermöglicht.

Um dies im folgenden genauer zu zeigen, muß ich freilich zugleich deutlich machen, daß bzw. in welcher Hinsicht der *transzendentalpragmatische* Begründungsansatz der Diskurs-

ethik eine tief- und weitreichende *Transformation* der Ethik Kants mit sich bringt. Die Transformation beinhaltet, in grober Voranzeige, *drei Aspekte*:

1. Die transzendentalpragmatisch begründete Diskursethik ist *nicht geschichtsabstraktiv* im Sinne des reinen Typs *deontologischer* Ethik; vielmehr vermittelt sie in der doppelpoligen Voraussetzung des Aprioris der realen und der idealen Kommunikationsgemeinschaft schon im Ansatz zwischen Kant und Hegel.

2. Als *deontologische* Ethik transformiert die Diskursethik den *kategorischen Imperativ* Kants in der Weise, daß sie die Begründung materialer Normen im Sinne eines *konsensbezogenen Universalisierungsprinzips* an die *Betroffenen* selbst (bzw. ihre Vertreter) delegiert.

3. Aufgrund ihres auch geschichtsbezogenen Ansatzes ist die Diskursethik zugleich *zukunftsbezogene Verantwortungsethik* und unterscheidet sich insofern prinzipiell vom Ansatz der Kantischen *Gesinnungsethik*.

Versuchen wir diese drei Punkte der Reihe nach zu verdeutlichen:

Zu 1: Wenn man von den kleinen geschichtsphilosophischen Schriften Kants einmal absieht, dann ist Kants Ethik des *kategorischen Imperativs* der Prototyp einer *deontologischen Prinzipienethik*, und das besagt u. a., daß sie von ihrer eigenen Situiertheit im Kontext der einmalig-irreversiblen Geschichte abstrahiert. Anders ausgedrückt: Als Ethik, die metaphysisch an den *idealen* Verhältnissen einer Gemeinschaft von Vernunftwesen im »*Reich der Zwecke*« orientiert ist, reflektiert Kants Ethik nicht ausdrücklich auf die Notwendigkeit einer *Anknüpfung* aller menschlichen Handlungen an die geschichtlich vorgegebene Situation und ihre sozialen Verhältnisse.

Das hat die Kantische Ethik einer *zweifach* dimensionierten Kritik ausgesetzt: einmal der Kritik einer *historisch retrospektiven* Ethik der »substantiellen Sittlichkeit« im Sinne Hegels: Diese Kritik kann zumindest darauf hinweisen, daß es in der Wirklichkeit des »objektiven Geistes« immer schon so etwas wie moralisch und rechtlich effektive Institutionen und sogar eine »Maximenkultur« gibt¹⁵, die Kants formales Prinzip der Universalisierung von Handlungsmaximen nicht überspringen kann; andererseits setzt sich die rein deontologische Ethik Kants aber auch der Kritik einer *zukunftsbezogenen Verantwortungsethik* aus: Diese Kritik kann auf die folgende Aporie hinweisen: Sobald eine geschichtsabstraktive Sollensethik wie unvermeidlich auf eine geschichtlich vorgegebene Situation *angewendet* wird, muß sie entweder einen *Nullpunkt der Geschichte* oder aber die *Möglichkeit eines vernünftigen Neuanfangs der Geschichte* voraussetzen. Beides aber ist prinzipiell unmöglich; es läuft in der Praxis darauf hinaus, daß die jeweils *besondere, einzigartige Zukunftsverantwortung*¹⁶ nicht wahrgenommen werden kann.

Dieser zweifach dimensionierten Kritik ist nun m. E. die transzendentalpragmatisch begründete *Diskursethik* nicht ausgesetzt, und dies aus folgendem Grunde: Ihre primordiale, nicht hintergehbare Begründungssituation ist nicht allein durch das quasi-kantische Erbe der kontrafaktisch antizipierten *idealen* Kommunikationsgemeinschaft bestimmt, sondern auch zugleich durch das Apriori der geschichtlich gewordenen *realen* Kommunikationsgemeinschaft, der man jeweils angehört. Dieser zweite Aspekt des nichthintergehbaren *Situationsaprioris* entspricht m. E. den Einsichten der *hermeneutischen* Wende der Philosophie dieses Jahrhunderts, die ich in meiner ersten Vorlesung behandelt habe; d. h. er entspricht dem von Heidegger und Gadamer als »Vorstruktur« des In-der-Welt-Seins herausgearbeiteten *Aprioris der Faktizität*, des *Weltvorverständnisses* und der *Geschichtlichkeit*, und er entspricht auch der von den *ethisch-politischen Kommunitaristen* unserer Zeit betonten Zugehörigkeit zu einer be-

stimmten Gemeinschaftstradition »starker Werte« (C. Taylor)¹⁷.

Doch im *transzendentalpragmatischen* Begründungsansatz der Diskursethik ist weder das Apriori der *idealen* Kommunikationsgemeinschaft noch das der realen Kommunikationsgemeinschaft isoliert bzw. verabsolutiert, sondern beide bilden ein eigenartiges, in sich *dialektisches Gesamtapriori*, das sich der Reflexion auf die nichthintergehbare Situation des Argumentierens erschließt.

So kann man einerseits im Sinne von Hegels Kantkritik und im Sinne der Kritik des heutigen *Kommunitarismus* am formal-prozeduralistischen Liberalismus folgendes einsehen: Kants *kategorischer Imperativ* der Universalisierung von Handlungsmaximen muß an eine geschichtlich vorgegebene, von Institutionen gestützte »Maximenkultur« anknüpfen können, um überhaupt inhaltlichen Sinn zu gewinnen: So ist z. B. im Falle von Kants Verbot der Veruntreuung eines Depositums¹⁸, die Institution des Privateigentums vorausgesetzt, eine Selbstverständlichkeit der europäischen Kultur, auf die Kant überhaupt nicht reflektiert. Hier gilt es für uns heute, die von Hegel entdeckte Wirklichkeit des »objektiven Geistes«, die im 20. Jahrhundert zum Thema der *hermeneutischen* Geschichtswissenschaften und der *verstehenden* Soziologie wurde, auch als Implementationsbedingung der moralischen *Normen* zu berücksichtigen: Dieser Wirklichkeitsbereich war als solcher für Kant zwischen der *Natur* im Sinne der wertneutralen Naturwissenschaft und dem *normativen Sollen* im Sinne der *Moral* und des *Rechts* noch gar nicht als Thema der Wissenschaft sichtbar geworden.

An dieser Stelle der berechtigten Kritik an den unzureichenden Voraussetzungen der Ethik Kants ist jedoch Vorsicht geboten. Für die Kant-Transformation der Diskursethik folgt aus der Berücksichtigung des Aprioris der Zugehörigkeit zur jeweils geschichtlich-realen Kommunikationsgemeinschaft und ihrer »substantiellen Sittlichkeit« keineswegs, daß die Kantische Entdeckung des *Universalisierungsprinzips* der

Moral ihre deontisch maßgebende Funktion verlieren müßte etwa, im Sinne Hegels, durch »Aufhebung« der »Ohnmacht des Sollens« in den geschichtlich notwendigen Fortschrittsprozeß der »substantiellen Sittlichkeit« oder, im Sinne des heutigen *Historismus-Relativismus*, durch Auflösung aller *universalgültigen Normen der Gerechtigkeit* in die verschiedenen *Kulturtraditionen der Werte des guten Lebens*.¹⁹ Für die Diskursethik bleibt vielmehr bei aller Anknüpfung an die konkreten Kulturtraditionen die *kontrafaktische Antizipation der universal gültigen Normen einer idealen Kommunikationsgemeinschaft* der oberste Maßstab der Moral; und zwar deshalb, weil der hier antizipierte Maßstab der *Gleichberechtigung und gleichen Mitverantwortung aller Menschen* die normative Bedingung der Möglichkeit der *Verständigung* und somit der *Koexistenz* und *Kooperation* der verschiedenen real existierenden Wertgemeinschaften darstellt.

Mit diesem normativen Maßstab tritt die *universalistische postkonventionelle* und *posttraditionale* Moralbegründung der Philosophie allerdings in eine empirisch unaufhebbare Spannung zu den überlieferten Formen der »substantiellen Sittlichkeit« und d. h. auch zu den religiös-metaphysischen Repräsentationen dieser Traditionen »starker Werte«. Die transzendentalpragmatische Begründung der universalgültigen Moral der Gerechtigkeit und der Mitverantwortung kann und muß zwar dem *Pluralismus* und der *Verschiedenheit der kulturrelativen Werttraditionen* weiten Spielraum im Sinne affirmativer, hermeneutisch engagierter Toleranz²⁰ einräumen. Sie kann nämlich die kreativen *Sinn- und Werterschließungsperspektiven* der verschiedenen Kulturtraditionen nicht selbst entdecken, sondern setzt sie voraus; und sie kann und muß die Antwort auf die Frage nach dem *guten Leben* im Sinne der persönlichen und kollektiven Entwürfe der Selbstverwirklichung weitgehend den Individuen bzw. ihren Kulturen überlassen. *Doch als Gerechtigkeitsethik mit universalem Gültigkeitsanspruch* muß die Diskursethik dem Wertpluralismus der individuellen Lebensentwürfe und der

Kulturtraditionen auch *einschränkende Bedingungen* auferlegen.

Darin liegt kein Widerspruch, wie immer wieder suggeriert wird, sondern die Aufgabe der immer erneuten Vermittlung einer Spannung im Sinne eines *Komplementaritätsprinzips*. Die hier zu vermittelnden Anliegen, nämlich individuelle bzw. kollektive Selbstverwirklichung einerseits, *universal gültige Gerechtigkeit* und *Mitverantwortung* andererseits, sind zwar *polar entgegengesetzt* und können leicht miteinander in Konflikt geraten; doch sie setzen einander im Rahmen einer Diskursethik auch notwendigerweise voraus. Denn eine *deontologische Ethik* der Sollensnormen, welche den verschiedenen Menschen und ihren verschiedenen Kulturen von vornherein die gleichen Lebenswerte vorschreiben wollte, könnte ihnen gerade nicht im Sinne der a priori anerkannten Grundnorm einer idealen Diskursgemeinschaft *Gleichberechtigung bei der diskursiven Interessenvertretung* einräumen. Umgekehrt gilt: Individuen oder partikulare Gemeinschaften, welche ihre »starken Werte« ohne Rücksicht auf das gleiche »Menschenrecht« aller anderen Individuen oder Gruppen oder ohne Mitverantwortung für das Wohl der gesamten Menschheit angesichts von globalen Krisen wählen und durchsetzen wollten: Solche rücksichtslosen *Selbstverwirklicher* müßten von vornherein auf die *Vertretung ihrer Interessen in Moral-Diskursen* verzichten. Insofern könnten sie nicht einmal den *diskursiven Anspruch* auf die Befolgung einer »Ethik des guten Lebens« erheben.

Die bislang von mir behandelte Problematik der diskursiven Vermittlung zwischen den beiden Polen der Diskursethik, dem universalistischen Apriori der *idealen* Kommunikationsgemeinschaft und dem Faktizitätsapriori der Zugehörigkeit zu einer *realen* Kommunikationsgemeinschaft findet ihr aktuelles Austragungsfeld in der Gegenwart vor allem in zwei internationalen Diskussionen: der Diskussion um die *Menschenrechte* und der damit intern verschränkten Diskussion um das Problem einer *multikulturellen Gesellschaft*. Ich kann auf die-

se Probleme im gegenwärtigen Zusammenhang leider nicht näher eingehen, habe jedoch an anderer Stelle versucht zu zeigen, daß beide Probleme im Sinne des angedeuteten *Komplementaritätsprinzips* von *Universalismus* und *Pluralismus* bzw. *Partikularismus* zu lösen sind.²¹ Dabei kann die konkrete Lösung der Konflikte freilich nicht von einem Philosophen aus dem *Komplementaritätsprinzip* deduziert werden: Die Philosophie kann im Sinne der *Diskursethik* nur die *regulativen Prinzipien* für die *diskursiven Prozeduren* einer möglichen Lösung angeben. Diese selbst aber muß von den Betroffenen bzw. ihren Vertretern in realen Diskursen unter Dissensrisiko und Fallibilitätsvorbehalt immer erneut gesucht werden.

Damit komme ich zum *zweiten Aspekt* der postulierten *Transformation* der Kantischen Ethik im Sinne des transzendentalpragmatischen Paradigmas:

Zu 2: Auch schon insoweit, als die Diskursethik im Sinne ihres Aprioris der Idealen Kommunikationsgemeinschaft sozusagen das Erbe des Kantischen »Reichs der Zwecke« antritt, nimmt sie doch eine *spezifische Transformation* dieses metaphysischen Erbes vor: eine Transformation der noch platonistischen »Vernunftidee« des »Reichs der Zwecke« im Sinne einer »regulativen Idee« für *das Verfahren praktischer Diskurse*.

Insofern folgt die Diskursethik hier im Bereich der *praktischen* Philosophie einer Argumentationsstrategie, die Kant selbst in der »transzendentalen Dialektik« für den Bereich der theoretischen Philosophie befolgt: Die »regulativen Ideen« Kants sind ja *Vernunftideen im postmetaphysischen Sinn* insofern, als Kant hier alle platonischen Hypostasierungen vermeiden und durch *prozeduralistische* Anweisungen für eine mögliche Vervollständigung der Erfahrungserkenntnis ersetzen will.²² Entsprechendes soll nun in der *Diskursethik* für die Prozeduren der Lösung moralischer Probleme durch *prakti-*

sche Diskurse mit dem Ziel der *Konsensfähigkeit* der Lösungen für alle Betroffenen erreicht werden. Freilich ist die Funktion der Konsensbildung durch die Betroffenen in den *praktischen* Diskursen insofern verschieden von der in *theoretischen* Diskursen, als die Menschen, soweit sie ihre Konsense über Normen in die Praxis umsetzen, nicht nur Meinungen über die Realität bilden, sondern diese selbst als geschichtliche Welt (im Sinne Vicos²³) *mitschaffen*. Gleichwohl kommt die Parallele des *Prozeduralismus der praktischen Diskurse* mit dem schon von Kant anvisierten Prozeduralismus der langfristigen Lösung von Problemen der wissenschaftlichen Forschung darin zum Ausdruck, daß die Diskursethik für die moralischen Problemlösungen nicht nur eine möglichst vollständige Ermittlung der Interessen aller Betroffenen (nicht nur der jetzt an Konflikten Beteiligten, sondern sogar der Angehörigen kommender Generationen), sondern auch die möglichst vollständige Beiziehung des jeweils verfügbaren Wissens der Experten über die wahrscheinlichen Folgen von akzeptierten Problemlösungen fordert. (Auch die Unterstellung der *Revidierbarkeit* von moralischen Problemlösungen entspricht weitgehend dem *Fallibilismus/Meliorismus-Prinzip* der Wissenschaft, das ja von C. Peirce zusammen mit der Begründung von regulativen Prinzipien für den Erkenntnisfortschritt »in the long run« eingeführt wurde²⁴).

In der Vermittlung der moralisch relevanten Problemlösungen durch *reale Diskurse* und ihre faktischen, wenngleich revidierbaren Konsensbildungen liegt m. E. das Neue der Diskursethik im *exoterisch-pragmatischen* Sinn; dagegen kann man in der *diskursreflexiven Letztbegründung der prozeduralen Grundnormen*, die natürlich nicht revidierbar ist, das Neue im *esoterisch-transzendental-pragmatischen* Sinn erblicken. Mit der Forderung der realen Diskursvermittlung der konkreten Problemlösungen der Moral sind zweifellos immense Anwendungsprobleme verbunden, denkt man allein an die Vielfalt der heute global zu vermittelnden Interessen und

an die Schwierigkeiten der Konsensbildung der Experten über die Fakten und die voraussichtlichen Auswirkungen der Befolgung von Normen. Doch ebenso offensichtlich ist die Tatsache, daß schon heute zahllose Gespräche auf allen Ebenen von wissenschaftlichen Tagungen bis zu politisch-ökonomischen Konferenzen *stattfinden*, in denen der *pragmatische Prozeduralismus* der Diskursethik, der offiziellen Präention nach, akzeptiert ist und praktiziert wird. Natürlich wissen sowohl die Beteiligten als auch die kritischen Vertreter der miträsonierenden Weltöffentlichkeit, daß hier keine *idealen praktischen Diskurse* stattfinden, sondern zumindest auch mehr oder weniger offen oder verdeckt *strategische Interessenvermittlungen*. Aber das ändert gar nichts daran, und die offiziellen Präentionen zeigen es, daß man heute wissen kann und weitgehend auch weiß, daß die *idealen Prozeduren der praktischen Diskurse* im angedeuteten Sinn die optimale Antwort der Ethik auf die komplexen moralischen Probleme der Gegenwart darstellen.

An dieser Stelle muß ich freilich noch ein prinzipielles Problem der Diskursethik, sogar ihrer transzendentalpragmatischen Letztbegründung als *Verantwortungsethik*, aufwerfen: ein Problem, das viele Vertreter der professionellen Ethik am liebsten verdrängen würden: Es führt mich im folgenden zum 3. Aspekt der eingangs postulierten Transformation der Kantischen Ethik: zur Transformation einer *geschichtsabstraktiven Gesinnungsethik* in eine *geschichtsbezogene Verantwortungsethik*:

Zu 3: Stellen wir einmal die Frage: Woran liegt es eigentlich, daß auf den tausend Konferenzen unserer Tage die Prozeduren praktischer Diskurse stets in mehr oder weniger strategisch verzerrter Form befolgt werden? Liegt es daran, daß die meisten Teilnehmer qua Kontrahenten eben *böse* sind, derart, daß sie quasi als »Zyniker« die Grundnormen und regulativen Prinzipien der Diskursethik von innen heraus verneinen?

Tatsächlich ist diese Anklage z. B. von einem Vertreter der lateinamerikanischen Befreiungstheologie bzw. Philosophie in recht eindrucksvoller Form im Namen der Armen der dritten Welt gegen die Vertreter der politisch-ökonomischen Interessen der reichen Länder der ersten Welt gerichtet worden.²⁵ Doch mir scheint, daß eine solche Unterstellung sowohl aus politisch-strategischen als auch aus moralischen Gründen eher abwegig ist. In Wahrheit scheint mir hier ein *strukturelles Problem aller Moral* vorzuliegen: ein Problem insbesondere der *politischen Verantwortungsethik*, das so grundlegend ist, daß es die Voraussetzungen aller formal-deontologischen Prinzipienethik im Sinne Kants in Frage stellt. Ich kann hier nur eine Art Auflistung der Problemaspekte versuchen:

Beginnen wir noch einmal bei der Letztbegründung der Diskursethik. Diese beinhaltet nicht nur auf der Linie einer Transformation des Kantischen Universalisierungsprinzips ein *prozedurales Prinzip für die Konsensbildung in idealen praktischen Diskursen*; sie enthält auch ein *Prinzip der Mitverantwortung* aller Menschen als potentieller Teilnehmer am primordialen Diskurs der praktischen Philosophie für die Aufdeckung moralisch relevanter Probleme und ihre Lösung durch praktische Diskurse.²⁶ Das besagt aber: Die Menschen sind auch mitverantwortlich für das, was zu tun ist, wenn *ideale praktische Diskurse* als Problemlösungsprozeduren für die Lösung von Interessenkonflikten verantwortlicherweise nicht anwendbar sind, weil man nicht damit rechnen kann (darf), daß die jeweils anderen mitmachen wollen bzw. können.²⁷

Wohlgemerkt: Es verhält sich nicht etwa so, daß die Möglichkeit, daß Menschen den Diskurs verweigern oder ihn strategisch in ihrem Interesse instrumentalisieren, ein Einwand gegen die Möglichkeit einer *diskursreflexiven Letztbegründung* der Moral sein könnte.²⁸ Dies ist deshalb unmöglich, weil derjenige, der dieses Argument vorträgt, es prinzipiell nicht auf sich selber anwenden kann: Er zumindest muß ja in einem idealen argumentativen Diskurs den Vertreter der Dis-

kursethik widerlegen wollen. Kurz: Auf der allein relevanten Ebene der philosophisch gestellten und geteilten Frage nach der Möglichkeit der *rationalen Begründung* der Ethik ist der Diskurs, zusammen mit seinen notwendigen Präsuppositionen, *nichthintergebar*. Deshalb gibt es auch im Rahmen unseres Problemaufrisses immer schon oder immer noch die *primordiale* Diskursgemeinschaft als Träger der *primordialen Mitverantwortung* für die *Anwendung* der Diskursethik.

Gleichwohl ist die Möglichkeit der *Diskursverweigerung* durch die jeweils anderen (oder auch die Möglichkeit ihrer Diskursunfähigkeit) ein sehr ernstes Problem auf der Ebene der *Anwendung der Diskursethik*: ein Problem, das sogar eine Erweiterung ihrer transzendentalpragmatischen Begründung erzwingt, die über die Forderung der idealen praktischen Diskurse hinausgehen muß. Es zeigt sich nämlich bei dem Versuch der verantwortlichen Anwendung der prozeduralen Grundnormen praktischer Diskurse, daß unsere menschliche Mitwelt jeweils prinzipiell in *zwei Klassen* zerfällt, die empirisch freilich nicht streng zu trennen sind: Einmal gibt es diejenigen, *mit denen* man praktische Diskurse z. B. über Interessenkonflikte führen kann, zum anderen gibt es diejenigen, *mit denen* man verantwortlicher Weise keine Diskurse führen kann, *über die* und ihre Behandlung aber sehr wohl praktische Diskurse geführt werden können und müssen, z. B. auf der Ebene internationaler Organisationen über verhandlungswillige Kriegs- oder Bürgerkriegsparteien, über Terroristen, Angehörige krimineller Gangs und dergleichen.

Schon hier liegt es nahe, prinzipiell, wie ich es getan habe, zwischen einem auf die Prozedur idealer praktischer Diskurse bezogenen *Begründungsteil A* der Diskursethik und einem auf Vermittlung diskursiver und strategischer Rationalität abhebenden *Begründungsteil B* der Diskursethik zu unterscheiden.²⁹ Die Problematik des *Teils B* ist aber noch weit komplexer, als dies aus meiner bisherigen Einführung deutlich werden konnte. Sie stellt nicht nur ein Problem interpersonaler Handlungs rationalität.

Es ist ganz unrealistisch und auch, auf der Ebene einer Verantwortungsethik, ungerecht, davon auszugehen, daß die Interaktion zwischen Menschen primär eine solche der *Begegnung von Angesicht zu Angesicht zwischen einzigartigen Personen in einzigartigen Situationen* ist bzw. sein kann. Dieser Ausgangspunkt der Ethik ist zwar ein ausgezeichneter, der deshalb auch nicht zufälligerweise in der Tradition der jüdisch-christlichen, religiösen Ethik im Vordergrund steht, bis hin zur Ethik der »Exteriorität des Anderen« von E. Levinas.³⁰ Doch im Alltag begegnen sich die Menschen zunächst und zumeist als Funktionsträger im Rahmen einer auch moralisch vorgeregelten Interaktion, die auf zugeteilter und zurechenbarer Verantwortung im Rahmen von Institutionen bzw. sozialen Systemen beruht: Das gilt schon auf der untersten und ältesten Ebene der menschlichen Beziehungen für Väter, Mütter, Kinder, Brüder und Schwestern, als Rollenträger, und es gilt vor allem an der jüngeren Ebene der staatlich organisierten Gesellschaft für Politiker, Beamte, Richter, Lehrer, Unternehmer, Angestellte und Arbeiter, Polizisten und auch immer noch Soldaten. Sie alle handeln zunächst einmal gerechtfertigterweise aufgrund ihrer *konventionellen* Pflichten, die freilich mit den unmittelbar zwischenmenschlichen Begegnungspflichten in Konflikt geraten können.

Nun könnte an dieser Stelle ein Mißverständnis entstehen: Ich möchte als Vertreter einer *postkonventionellen Diskursethik* natürlich nicht einer konservativen *Institutionsethik* im Sinne Arnold Gehlens³¹ oder einer Ethikabstinenz im Sinne der wertneutralen Beschreibung von Systemfunktionen im Sinne Luhmanns³² das Wort reden. Ich gehe vielmehr davon aus, daß die Menschen als Mitglieder der *primordialen Diskursgemeinschaft*, die nichthintergebar ist, zwar auch, aber nicht nur Funktionsträger von Institutionen bzw. sozialen Systemen sind. Das besagt: Sie haben heute auch *oberhalb* dieser Ebene eine *postkonventionelle Pflicht der moralischen Verantwortung*: der Verantwortung nicht zwar im Sinne der institutionell zugeteilten und zurechenbaren individuellen

Verantwortung, wohl aber im Sinne der diskursbezogenen *Mitverantwortung* auch noch für die Gestaltung und Umgestaltung der Institutionen. Denn der primordiale, transzendental nicht hintergehbare Diskurs ist auf postkonventioneller Ebene die *letzte Metainstitution* aller Institutionen.³³

Allein: Will man in der Gegenwart die Gefahr eines unverantwortlichen Utopismus vermeiden, eines Utopismus etwa im Sinne der Forderung einer totalen Aufhebung aller, mit den Institutionen auch stets verbundenen, *Entfremdung* direkter zwischenmenschlicher Beziehungen, dann muß man die Institutionen sowohl als *Implementationsbedingungen der Moral* prinzipiell bejahen als auch der Kritik einer global verantwortlichen Diskursgemeinschaft unterwerfen. Insofern stellt die verantwortliche Einschätzung der Institutionen eine zentrale Aufgabe des *Teils B* der Diskursethik dar.³⁴

Ich müßte nun diese These eigentlich am Beispiel der für die Implementation der Moral wichtigsten Institutionen am Beispiel des *Rechts*, der *Politik* und der *Wirtschaft* verdeutlichen.³⁵ Doch damit müßte ich die mir verfügbare Zeit weit überschreiten. Ich hoffe aber, daß ich in meiner »Einleitung« zur morgigen Podiumsdiskussion zum Thema »Die Tatsache der Globalisierung und die Aufgabe der Philosophie« das Thema des Verhältnisses der Diskursethik zu den Institutionen noch einmal aufgreifen kann.

Anmerkungen

- 1 Vgl. H. Albert: *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, Mohr, 1968, I. Kapitel. Dazu K.-O. Apel: »Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des ›kritischen Rationalismus‹«, in: B. Kanitscheider (Hrsg.): *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck: AMOE, 1976, 55–82; wiederabgedruckt in K.-O. Apel: *Auseinandersetzungen*, a.a.O. (s. Anm. 27).
- 2 Vgl. K.-O. Apel, ebda., sowie ders.: »Fallibilismus, Konsentstheorie der Wahrheit und Letztbegründung«, in: *Forum für Philosophie Bad Homburg* (Hrsg.): *Philosophie und Begründung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1937; wiederabgedr. in *Auseinandersetzungen*, a.a.O.
- 3 L. Wittgenstein: *Über Gewißheit (On Certainty)*, Oxford: B. Blackwell, 1969.
- 4 In diesem Fall gelangt freilich auch Descartes selbst zur Widerlegung des erwogenen Zweifels: nicht freilich, sofern dieser sich wie das Traumargument auf die Existenz einer bewußtseinsunabhängigen »Außenwelt« bezieht, sondern nur insofern, als er das Wissen um die Existenz des vorgeblicherweise Getäuschten um seine Existenz nicht aufheben kann. Hier zeigt sich der Unterschied zwischen der Subjekt-Gewißheit des 2. Paradigmas der Ersten Philosophie und der auf das transzendente Sprachspiel bezogenen Präsuppositions-Gewißheit des 3. Paradigmas. Vgl. auch K.-O. Apel: »Das kartesianische Paradigma der Ersten Philosophie . . .« (s. Anm. 24).
- 5 In diesem Sinne schreibt D. Davidson in »The Method of Truth in Metaphysics«, (in *Midwest Studies in Philosophy II* [1977], 224–254, ib. 244): » . . . in sharing a language, in whatever sense this is required for communication, we share a picture of the world that must, in its large features, be true«.
- 6 Vgl. oben S.16, Anm. 23.
- 7 Vgl. hierzu K.-O. Apel: *Auseinandersetzungen*, a.a.O. (s. Anm. 27), Einleitung und dritter und vierter Essay.
- 8 Vgl. A. MacIntyre, a.a.O. (s. Anm. 10).
- 9 Vgl. H. Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt a. M.: Insel, 1979.
- 10 Vgl. dazu jetzt M. Brumlik: *Die Gnostiker*, Frankfurt a. M.: Eichborn, 1992.
- 11 Vgl. I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Textausgabe. Bd. IV, Berlin: de Gruyter, 1968, 433 ff., ebda. 438.
- 12 Ebda. 444 f.
- 13 Vgl. I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, a.a.O., Bd.V, 46 f.
- 14 Vgl. hierzu A. Dorschel: *Die idealistische Kritik des Willens. Versuch über die Theorie der praktischen Subjektivität bei Kant und Hegel*, Hamburg: Meiner, 1992.
- 15 Vgl. hierzu R. Bubner: »Rationalität, Lebensform und Geschichte«, in: H. Schnädelbach (Hrsg.): *Rationalität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984, 198–217.

- 16 Vgl. H. Jonas, a.a.O. (s. Anm. 39).
- 17 Vgl. A. Honneth (Hrsg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1993. Dazu auch K.-O. Apel: »Das Anliegen des anglo-amerikanischen ›Kommunitarismus‹ in der Sicht der Diskursethik«, in: M. Brumlik/H. Brunkhorst (Hrsg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1993, 149–172.
- 18 Vgl. I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, a.a.O. (s. Anm. 43), 27. Dazu G. W. F. Hegel: »Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften«, in: G. W. F. Hegel: *Werke*, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974, Bd. 2, 434 ff. Dazu K.-O. Apel: »Ist die philosophische Letztbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar?«, in: K.-O. Apel/D. Böhler/K. Rebel (Hrsg.): *Funkkolleg: Praktische Philosophie/Ethik, Studentexte*, Weinheim/Basel: Beltz, 1984, 613 ff.
- 19 Vgl. hierzu K.-O. Apel: »Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht«, in ders.: *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988, 69–102, und ders.: »Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit ›aufgehoben‹ werden?«, ebda., 103–153.
- 20 Vgl. K.-O. Apel: »Plurality of the Good? The Problem of Affirmative Tolerance in a Multicultural Society from an Ethical Point of View«, in *Ratio Juris* 10/2 (1997), 199–212.
- 21 Vgl. K.-O. Apel: »Das Problem der interkulturellen Gerechtigkeit in einer multikulturellen Gesellschaft«, in: R. Fornet-Betancourt (Hrsg.): *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, Aachen: Augustinus-Buchhandlung, 1997 (im Druck).
- 22 Vgl. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl. 1787, Akademie-Textausgabe, a.a.O., Bd. III, 245 ff., 381 f., 426 ff.
- 23 Vgl. K.-O. Apel: »Giambattista Vicos Antikartesianismus und sein Programm einer neuen Wissenschaft«, in: W. F. Niebel (Hrsg.): *400 Jahre Descartes . . .*, a.a.O., (s. Anm. 24).
- 24 Vgl. C. S. Peirce: »Fallibilism, Continuity, and Evolution«, in: *Collected Papers I*, §§ 141, 175. Vgl. K.-O. Apel: »Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung«, a.a.O. (s. Anm. 32).
- 25 Vgl. H. Dussel: »Vom Skeptiker zum Zyniker (vom Gegner der ›Diskursethik‹ zu dem der Befreiungsethik«, Vortrag auf der Tagung über »Lateinamerikanische Befreiungsethik und deutsche Diskursethik« im April 1992 in Mainz. Dazu K.-O. Apel: »Die Diskursethik vor der Herausforderung der Dritten Welt«, in: R. Fornet-Betancourt (Hrsg.): *Diskursethik oder Befreiungsethik*, Aachen: Augustinus-Buchhandlung, 1992, 16–54.
- 26 Vgl. hierzu K.-O. Apel: »Der primordiale Begriff der Mit-Verantwortung«, in: M. Kettner (Hrsg.): *Angewandte Ethik als Politikum (in Vorbereitung)*.

- 27 Vgl. K.-O. Apel: Diskurs und Verantwortung, a.a.O., Sachregister: »Ergänzungsprinzip (der Diskursethik)« sowie M. Niquet: »Verantwortung und Moralstrategie«, in: K.-O. Apel/M. Kettner (Hrsg.): Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996, 42–57.
- 28 Dieses Argument ist z. B. von A. Leist (»Diesseits der Transzendentalpragmatik«, in: Zeitschrift f. philosophische Forschung, 43/2, 1989, 301–317) und von W. Reese-Schäfer in: Grenzgötter der Moral, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997, 73 ff., gegen die transzendentalpragmatische Begründung der Diskursethik vorgebracht worden.
- 29 Siehe Anm. 57.
- 30 Vgl. E. Lévinas: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/München: Alber, 1887.
- 31 Vgl. A. Gehlen: Urmensch und Spätkultur, Bonn: Athenäum, 1956, und ders.: Moral und Hypermoral, Frankfurt a. M.: Athenäum, 1979.
- 32 Vgl. N. Luhmann: Soziale Systeme, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984.
- 33 Vgl. K.-O. Apel: »Zur Begründung einer planetaren Makroethik primordialer Mit-Verantwortung«, in: M. Kettner (Hg.): Angewandte Ethik als Politikum (erscheint demnächst).
- 34 Vgl. K.-O. Apel: »Kann das Anliegen der »Befreiungsethik« als ein Anliegen des »Teils B der Diskursethik« aufgefaßt werden? (Zur akzeptierbaren und zur nichtakzeptierbaren »Implementation« der moralischen Normen unter den Bedingungen sozialer Institutionen bzw. Systeme)«, in: R. Fornet-Betancourt (Hrsg.): Armut, Ethik, Befreiung, Aachen: Augustinus-Buchhandlung, 1996, 13–44; sowie ders.: »Institutionsethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik? Das Problem der institutionellen Implementation moralischer Normen im Falle des Systems der Marktwirtschaft«, in: J. K. Harpes/W. Kuhlmann (Hrsg.): 25 Jahre Diskursethik. Ein Symposium, Münster, LIT-Verlag, 1997 (im Druck).
- 35 Vgl. meine unter Anm. 63 und 64 angeführten Arbeiten sowie K.-O. Apel: »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 (Hg.): Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992, 29–61.

DIE TATSACHE DER »GLOBALISIERUNG« UND DIE AUFGABE DER PHILOSOPHIE

Teilnehmer:

Prof. Dr. Karl-Otto Apel

Prof. Dr. Vittorio Hösle

Prof. Dr. Roland Simon-Schaefer

Simon-Schaefer: Meine Damen und Herren, herzlich willkommen zu unserem heutigen letzten Abend. Zunächst einmal muß ich Herrn Hösle ganz herzlich begrüßen, der zur Rechten von mir sitzt. Sie wissen es ja und haben es wahrscheinlich auch durch die entsprechende Vorbereitung des Fränkischen Tags mitbekommen: Vittorio Hösle ist eine ganze Zeitlang immer als Wunderkind bezeichnet worden. Wir haben uns vorhin darüber geeinigt, daß man jetzt das endlich hinter sich lassen sollte. Herr Hösle hat sehr früh sich das Wissen angeeignet, das normalerweise Philosophen erst in höherem Alter erreichen, und er ist nun mit Mitte 30 in der Lage, in der sonst eben sehr viel ältere große Philosophen sind. Das hat natürlich die philosophische Gemeinschaft immer geärgert, und deshalb haben sie dann gesagt: Das muß ein Wunderkind sein. Herr Hösle hat ein sehr großes Werk bereits geschrieben, und da er sehr fleißig ist, können wir von ihm noch eine ganze Menge erwarten.

Er ist heute gekommen, er kann leider nur sehr kurz da bleiben, deshalb müssen wir so gegen 21 Uhr auch schließen, weil er noch heute abends wieder nach Würzburg muß. Das nur in aller Kürze zu Ihnen, Herr Hösle. Ich danke Ihnen, daß Sie gekommen sind, und ich hoffe, Sie werden in der richtigen Weise dem von ihnen verehrten Herrn Apel zur Seite ste-

hen, vielleicht auch ihn ein wenig kritisieren. Wir wollen ja durchaus auch kontrovers diskutieren.

Und damit darf ich Sie, lieber Herr Apel, bitten, das Statement, das Sie sich vorgenommen haben, nun zu beginnen. Ich hoffe, daraus ergibt sich dann auch gleich eine Diskussion.

Apel: Meine Damen und Herren, ich darf bei dieser Gelegenheit etwas nachholen, was ich bis jetzt noch nicht getan habe, nämlich mich herzlich zu bedanken für die Einladung hierhin und die Mühe derjenigen, die das hier veranstaltet haben, also die Universität, die Stadt und die Zeitung Fränkischer Tag. Ich habe in diesen Tagen die Gelegenheit gehabt, die Gastfreundschaft aller drei Institutionen zu genießen, und möchte mich dafür herzlich bedanken.

Ich komme nun also von mir aus, aus meiner Sicht, zu dem letzten Teil dieser Vorlesungsreihe, die den Titel tragen sollte, nach meinem Vorschlag: »Die Tatsache der Globalisierung und die Aufgabe der Philosophie«. Ich habe das Thema bzw. den Titel dieser Podiumsdiskussion aus der Perspektive meines Generalthemas vorgeschlagen. Das Thema, so hoffe ich, sollte es mir ermöglichen, zwischen dem scheinbar so esoterisch akademischen Gesamthema meiner Vorlesungen und der aktuellen Situation der Gegenwart eine Beziehung herzustellen. Eine Beziehung etwa im Sinne der Funktion, die eine universale Ethik als Antwort auf die Herausforderung der sog. Globalisierung m. E. zu übernehmen hat.

Ich habe am Schluß meiner gestrigen Vorlesung schon angedeutet, daß und weshalb die ins Auge gefaßte Funktion einer universalen Ethik von der transzendentalpragmatisch begründeten Diskursethik übernommen werden kann. Die Diskursethik ist einmal in ihrem Begründungsteil A eine geschichtsabstraktive Begründung idealer Diskursprozeduren zur universal konsensfähigen Lösung moralischer Probleme überhaupt. Sie ist aber darüber hinaus in ihrem Begründungsteil B auch eine geschichtsbezogene Verantwortungsethik, die sich als solche vor allem mit der unvermeidlichen Implemen-

tation der Moral unter den Bedingungen der Institutionen oder der sozialen Systeme zu befassen hat.

Worin liegt nun die Beziehung zwischen dieser These und der aktuellen Problematik der sog. Globalisierung? Hier ist m. E. zunächst zu klären, was wir unter Globalisierung überhaupt verstehen sollen. Orientiert man sich an der öffentlichen Diskussion unserer Tage in den Medien, so gewinnt man den Eindruck, daß damit vor allem eine neue Entwicklung in der Wirtschaft gemeint ist, eine Entwicklung etwa im Sinne der systematischen Verflechtung des Finanzkapitals und der Kommunikationstechnologie, die eine progressive Internationalisierung aller ökonomischen Transaktionen zur Folge hat und sich der Kontrolle durch die traditionelle Wirtschafts- und Sozialpolitik der Nationalstaaten weitgehend entzieht und progressiv entzieht.¹

Schon wenn man von dieser Charakteristik ausgeht und sie zunächst mal akzeptiert, ergeben sich neuartige Probleme einer geschichts- und institutionsbezogenen Verantwortungs-ethik. Ein zentrales Problem einer solchen Ethik besteht hier z. B. darin, inwieweit es möglich und verantwortbar ist, die Binnenmoral der Vertretung nationaler Interessen, z. B. in der Standortdebatte, zu überschreiten und sich einer weltweiten Diskussion, welche die Interessen aller Betroffenen zur Geltung bringt, wie es die Diskursethik ja fordert, vorbehaltlos zu stellen, ja eine solche Diskussion anzustreben. Geschieht dies, wie es die prozeduralen Grundnormen des Teils A der Diskursethik fordern, so würde ich vom Gelingen einer Globalisierung zweiter Ordnung reden, einer Globalisierung, die von der Philosophie her dirigiert ist und die m. E. in der Tat von der Globalisierung erster Ordnung, die eine irreversible Tatsache ist, herausgefordert wird. Natürlich stellt sich aber bei dem gutwilligen Versuch der diskursethischen Globalisierung aller Problemlösungen sofort das Problem des Teils B der Diskursethik, die Frage nämlich, ob bzw. inwieweit man damit rechnen kann bzw. verantwortlicher Weise damit rechnen darf, daß die jeweils anderen mitmachen.

Es geht aber schon im Falle der wirtschaftspolitisch orientierten Globalisierungsdebatte einer Verantwortungsethik nicht nur um die Frage der vorbehaltlosen Bereitschaft aller Beteiligten, die Interessen aller Betroffenen zu berücksichtigen. Das ist ja allerdings eine der Grundnormen der Diskursethik. Aber ebenso wichtig für die Anwendung einer Verantwortungsethik ist die angemessene Einschätzung der ökonomischen Tatsachen bzw. der Folgen, welche eine bestimmte Wirtschaftspolitik für die Betroffenen voraussichtlich haben wird. Und hier ist man auf die Experten angewiesen.

Hier gehen nun die Meinungen der Experten, wir lesen ja, was die Experten schreiben, ich bin kein Experte für die Wirtschaftspolitik, bei der Einschätzung der wirtschaftlich relevanten Globalisierung in irritierender Weise auseinander. Auf der einen Seite stehen die extremen Vertreter des Neoliberalismus. Sie erwarten von der globalen Freisetzung des Marktmechanismus von allen externen Regulationen auch die langfristige Lösung aller sozialen Versorgungs- und Verteilungsprobleme, eine Lösung etwa auf der Linie des ständigen konkurrenzbedingten Wachstums der Versorgungsangebote und der Tauschgerechtigkeit, die durch den freien Markt selbst garantiert sein soll, wie es nach Hayek z. B. heißt. Auf der anderen Seite stehen heute, soweit ich sehen kann, vor allem die Vertreter der Armen, insbesondere in der dritten Welt, genauer: die Anwälte derer, die zwar *bedürftig* sind, aber keine tausch- bzw. kaufkräftigen *Bedarfsträger* darstellen und die deshalb von der Versorgung durch den Weltmarkt weitgehend ausgeschlossen sind oder progressiv immer mehr ausgeschlossen werden.

Wenn man den einschlägigen Statistiken Glauben schenken darf, dann hat in diesem Sinne die Polarisierung zwischen Arm und Reich in den letzten Jahren in den meisten Ländern der Erde, sogar erstmals in reichen Industrieländern, eher zugenommen. Sogar Erfolge in der Reduzierung der Arbeitslosigkeit, wie z. B. in den USA, scheinen selbst noch

durch die progressive Polarisierung zwischen Arm und Reich erkaufte zu sein, und sie scheinen bislang kaum in der Lage zu sein, die entgegengesetzten Langzeiteffekte der technologischen Rationalisierung zu kompensieren.

Mir scheint, daß eine universalistische Verantwortungsethik hier zumindest so viel fordern muß – ich muß mich ja hier beschränken auf das, was ich von der Ethik her fordern kann; im übrigen kann ich nur Meinungen dahinstellen, die ich leider nicht wirklich kontrollieren und beurteilen kann. Die Veränderung der Bedingungen der Weltwirtschaft, die zur Zeit als Globalisierung bezeichnet wird, müßte m. E. in der selben Weise der Beobachtung und der Kontrolle durch einen kritischen Diskurs der Weltöffentlichkeit ausgesetzt werden, wie das im Konzept der sozialen Marktwirtschaft vorher in einigen westlichen Demokratien approximativ gelungen ist bzw. gelungen war, muß man heute schon fast sagen. Damit wäre dann auf der Ebene der Wirtschaft die sozusagen naturwüchsige *Globalisierung erster Ordnung* durch eine ethisch verantwortbare *Globalisierung zweiter Ordnung* ergänzt bzw. eingeholt. Das ist natürlich sehr formal ausgedrückt. Die tausend konkreten Probleme sind eben zu diskutieren.

Hier könnte natürlich sofort der grundsätzliche Einwand kommen, eine solche politisch-demokratische Kontrolle bzw. Einholung der wirtschaftlichen Globalisierung sei unmöglich, weil wir ja noch keine weltbürgerliche Rechtsordnung haben, wie sie von Kant schon im 18. Jahrhundert gefordert wurde. Somit bleibe die wirtschaftliche Globalisierung letztlich genauso dem sozialdarwinistisch verstandenen »struggle for life« ausgeliefert wie die Auseinandersetzungen der Staaten im noch immer weitgehend rechtsfreien Raum der Machtpolitik. Nun, dieser Einwand ist m. E. teilweise berechtigt, meine Antwort darauf wäre aber die: Soweit der Einwand berechtigt ist, insoweit zeigt er nur, daß das Phänomen der Globalisierung erster Ordnung und die verantwortungsethische Forderung einer Globalisierung zweiter Ordnung sich keineswegs nur auf die heute so genannte wirtschaftliche

Globalisierung beziehen. In einem weiteren Sinne wurde die Globalisierung in der Neuzeit m. E. von Europa aus im Zeichen der Entdeckung und des Kolonialismus eingeleitet, aber auch im Zeichen der permanenten Expansion der Wissenschaft und der Technik vorwärtsgetragen. Und dieser Prozeß umfaßt heute alle Bereiche der Zivilisation, das ist die Tatsache der irreversiblen Globalisierung.

Das Problem der Globalisierung umfaßt m. E. auch die externen Effekte der menschlichen Wissenschaft und Technik, die heute auf die Menschheit im ganzen zurückwirken und zur Folge haben, daß wir, nämlich alle Bewohner unseres Planeten, sich erstmals in einem Boot befinden. Ich denke hier vor allem an die *ökologische Krise*, die uns, wenn wir denn überhaupt moralisch sein wollen, gewissermaßen von außen zur Solidarität zwingt. Nicht, daß sie uns überhaupt zur Solidarität zwingt, das ist eine Illusion; wenn wir aber moralisch sein wollen, dann ja; wenn wir nicht z. B. auf Kosten des Aussterbens von zwei Dritteln überleben sollen, dann zwingt uns in der Tat z. B. die ökologische Krise von außen zur Solidarität.

Es wäre übrigens m. E. schief und irreführend, wenn man die prima-facie antiglobalistischen Phänomene unserer Zeit, z. B. die mehr oder weniger fundamentalistischen Abwehrreaktionen gegen die Expansion der westlichen Zivilisation oder auch die freiwillige oder unfreiwillige Ausschließung von Bevölkerungsteilen der dritten Welt vom wirtschaftlichen Marktprozeß, als Beispiele für die *Grenzen der Globalisierung* ansehen wollte, wie es manchmal geschieht. Es geht hier m. E. vielmehr um *Folgeprobleme der Globalisierung erster Ordnung*, die uns ebenfalls vor verantwortungsethische Probleme einer Globalisierung zweiter Ordnung stellen.

Im Falle der Ausschließung von Bevölkerungsteilen der dritten Welt z. B. ist es an uns, für eine globale Wirtschaftspolitik zu sorgen, die eine Reintegration der Ausgeschlossenen ermöglicht. Im Falle der Abwehrreaktionen der nicht-westlichen Kulturen gegen die Dominanz des Westens besteht

unsere Aufgabe darin, den drohenden *clash of cultures* (Huntington) dadurch zu vermeiden, daß das Problem der *Etablierung einer multikulturellen Gesellschaft* gelöst wird. Was besagt das aber? Nun, auf der planetaren Ebene, aber auch auf der Ebene der ethnisch und religiös pluralistischen Gesellschaften in Großstaaten wie etwa USA, Kanada, Indien ist die Unausweichlichkeit einer nicht-assimilatorischen Lösung des Multikulturalismusproblems evident. Aber m. E. ist eine solche Lösung in allen demokratischen Rechts- und Verfassungsstaaten ethisch geboten.

Worin aber würde eine nicht-assimilatorische Lösung in der Sicht der Diskursethik liegen? Sie wissen alle, daß man in Deutschland von dem, was ich jetzt hier vorschlage, weit entfernt ist, ja eher Angst hat: Assimilation oder raus mit den Fremden, das ist eher die Einstellung, die jetzt zu kommen droht. Ich habe die Pointe einer Lösung bereits in meiner zweiten Vorlesung angedeutet. Sie liegt darin, daß man den Pluralismus und Partikularismus der Selbstverwirklichungsrechte der verschiedenen Kulturen einerseits und den Universalismus der moralischen und tendenziell der Rechtsnormen andererseits als *komplementär* begreift. Der Verfassungsstaat schuldet einerseits den *verschiedenen* Kulturtraditionen und ihren starken Werten (Charles Taylor) affirmative Toleranz, nicht nur uninteressierte, wie das Recht, sondern affirmative Toleranz, verstehenwollende Toleranz, dies allerdings im Rahmen einer *universalen* Ethik der interkulturellen und interindividuellen Gerechtigkeit und der gleichen Mitverantwortung aller für das Gesamtwohl. Nur in diesem Rahmeme natürlich, nicht außerhalb eines solchen Rahmens einer Gerechtigkeit, die für alle gelten muß, und einer Mitverantwortung, die alle übernehmen müssen, schulden wir den einzelnen Kulturen affirmative Toleranz.

Aus der Sicht der Diskursethik muß man hier noch ergänzen, daß die konkreten Lösungen der jeweils aufkommenden Probleme des Zusammenlebens der Gruppen natürlich nicht von der Philosophie aus dem Komplementaritätsprinzip dedu-

ziert werden können, sie müssen vielmehr, auch soweit sie in rechtliche Regelungen eingehen sollen, immer erneut in *praktischen Diskursen* ermittelt werden, das ist hier natürlich, wie immer, die Vorschrift, die von der Diskursethik ausgehen kann.

Die Globalisierung insgesamt ist m. E. ein charakteristischer Beleg für die geschichtliche und anthropologische Tatsache, daß der Mensch in seiner Kulturevolution immer sich selbst voraus war und noch ist. Er steht immer erneut vor der Aufgabe, sich selbst in dem, was er schon angerichtet hat, reflexiv einzuholen und alsdann eine vorausschauende, verantwortungsethische Antwort auf die neue Lage, die er sich klargemacht hat, zu finden. Soviel also als Einleitung meinerseits zur heutigen Podiumsdiskussion.

Höslle: Es fällt einem schwer, nach diesem Votum von Herrn Apel etwas zu sagen, weil ich im wesentlichen einverstanden bin mit dem, was Sie ausgeführt haben, Herr Apel. Ich will versuchen, in einer Sprache, die vielleicht der des Alltags näher ist, einige Gedanken zu entwickeln, die sich weitgehend mit dem berühren, was Sie entwickelt haben. Vielleicht gelingt es uns dann doch noch, etwas Dissens zu finden, um es etwas spannender und interessanter hier auf dem Podium zu machen.

Zunächst einmal ist es klar, daß seit Kant, im Grunde als Forderung schon seit den moralischen Vorstellungen der Hochreligionen, insbesondere des Christentums, allein eine universalistische Ethik akzeptabel ist, d. h. eine Ethik, die im Prinzip davon ausgeht, daß alle Menschen gleiche Rechte haben. Das ist schwer zu leugnen. Es ist außerdem ebenso klar, daß die realen politischen Entscheidungszentren, die wir haben, nicht universalstaatlich strukturiert sind. Denn die entscheidenden politischen Einheiten sind Staaten; Staaten sind Selbstbehauptungssysteme, die gegen andere Selbstbehauptungssysteme operieren und die die Interessen der in diesen Staaten Lebenden zunächst einmal verteidigen müssen oder

auch auf aggressive Weise durchzusetzen versuchen gegen andere Selbstbehauptungssysteme mit einer analogen Struktur.

Und darin liegt ein ganz grundsätzliches Problem jeder moralischen Politik unter den Bedingungen der Moderne. Wir alle akzeptieren mehr oder weniger als eine moralische Vernunftnorm, daß wir eine universale Verantwortung haben, wir stellen aber fest, daß wir nicht über die Institutionen mit Entscheidungsgewalt verfügen, die eine solche Politik auch durchsetzen könnten. Auch die internationalen Institutionen sind als solche ja keine Lösung. Wir alle wissen, daß die internationalen Institutionen bisher relativ mangelhaft funktionieren und daß manche der hochangesehenen Sonderorganisationen der UN wesentlich der Versorgung von Eliten korrupter Entwicklungsländer dienen. Das ist allgemein bekannt, und es ist eine naive Auffassung anzunehmen, daß die bloße Schaffung derartiger Institutionen eine Lösung der Probleme darstelle.

Und nun stehen wir tatsächlich vor einem moralischen Dilemma, etwa angesichts der sich in den letzten Jahren abzeichnenden Wirtschaftsprozesse. Wie sollen wir das unter dem Gesichtspunkt einer vernünftigen Ethik bewerten? Denn auf der einen Seite ist es klar, daß der Globalisierungsprozeß einer universalistischen Ethik zunächst einmal entgegenkommt, denn der Globalisierungsprozeß ist, wenn man will, eine Radikalisierung der Austauschmöglichkeiten zwischen den Nationen, er ist eine Radikalisierung des Ideals des Freihandels. Eine Radikalisierung, die möglich gemacht wurde durch neue Informations- und Kommunikationstechniken, die es etwa erlauben, Kapital außerordentlich schnell hin und her zu verschieben. Also, ich bin kein Ökonom, ebensowenig wie Herr Apel, aber die Beträge, die täglich hin- und hergeschoben werden, dieser Kapitaltransfer beträgt einige, glaube ich, Billionen Dollar täglich. Und das wäre nicht möglich ohne bestimmte kommunikative Infrastrukturen.

Bei der Bewertung dieses Phänomens muß man an die klassische Diskussion zunächst einmal des Freihandels erinnern. Das Problem des Freihandels ist spätestens seit dem 18. Jahrhundert in der abendländischen politischen Philosophie diskutiert worden, und es ist von Montesquieu und Kant immer wieder die Ansicht geäußert worden, daß der Freihandel deswegen etwas Gutes sei, weil er die Beziehungen zwischen den Staaten vermehre und damit den Krieg als mehr oder weniger nicht mehr im Interesse des einzelnen Staates befindlich erscheinen lasse. Es ist ja auch sicher so, daß die wirtschaftliche Verflechtung der westeuropäischen Staaten in den europäischen Gemeinschaften und der Europäischen Union dazu geführt hat, daß ein Krieg etwa zwischen Deutschland und Frankreich heute im Grunde auch technisch fast nicht mehr möglich ist. Ja, das ist keine Selbstverständlichkeit. Die jungen Leute lachen, aber die Generation von Herrn Apel weiß, daß es leider nicht nur zum Lachen war mit den Beziehungen zwischen Deutschland und Frankreich bis vor nicht allzu langer Zeit. Und die Hoffnung eben der Vertreter des Freihandels seit dem 18./19. Jahrhundert ist immer gewesen: Durch die Vervielfältigung von Handelsbeziehungen überwinden wir die nationalstaatlichen Schranken und machen einen Krieg zwischen den Staaten mehr und mehr unwahrscheinlich.

Der andere Aspekt, der zugunsten des Freihandels seit dem 18. Jahrhundert, im Grunde seit Adam Smith und Ricardo, angeführt wird, ist, daß der Freihandel ökonomisch im Interesse der Tauschenden ist, sonst würden sie ja nicht tauschen. Und Ricardos Einsicht über Smith hinaus ist es gewesen, daß selbst wenn wir zwei Länder A und B haben, wobei A die Güter C und D billiger produziert als B, es trotzdem ökonomisch sinnvoller ist, komparative Kostenvorteile auszunützen und also das relativ billigere Gut aus B zu importieren. Diese Theorie ist zunächst einmal einleuchtend, und es ist auch nicht zu bestreiten, daß die Karten der Weltwirtschaft in den letzten 10, 20 Jahren außerordentlich ge-

mischt wurden. Ich denke, daß die Gewinner und Verlierer in diesem Prozeß sich sehr unterschiedlich verteilen.

Es ist nicht so, daß man einfach sagen kann, daß die Globalisierung die Ärmsten der Welt benachteiligt. Denn z. B. die ostasiatischen und zunehmend auch die südostasiatischen Staaten sind Gewinner des Globalisierungsprozesses, weil Großunternehmen, auch Unternehmen, die mehrheitlich der öffentlichen Hand gehören, einen Teil etwa der Dienstleistungen auf dem Computersektor nach Indien verlagert haben. Nun, ein Arbeitsplatz in Indien ist beträchtlich billiger als hier. Und auch wenn das zunächst einmal bedeutet, daß jemand hier arbeitslos wird, heißt das natürlich, daß man mit demselben Betrag in Indien wesentlich mehr Leute anstellen kann. Und auch wenn nicht das ganze Geld, das das Unternehmen spart, indem es Arbeitsplätze ins Ausland verlagert, in die Taschen von Bedürftigen fließt, sondern der große Profit von dem entsprechenden Unternehmen gemacht wird, ist es zunächst einmal so, daß das Anstellen eines dem Hunger oder großem Elend Ausgelieferten unter moralischen Gesichtspunkten nicht als schlecht zu bewerten ist.

Ich bin daher selber der Ansicht, daß die liberalistische Freihandelstheorie, wenn bestimmte Annahmen über das Wirtschaftsverhalten der Menschen vollkommen stimmen würden, unter universalistischen Prinzipien zu begrüßen wäre, denn sie würde dazu führen, daß in der Tat eben eine Allokation von Kapital dort stattfände, wo etwa die Arbeitskraft besonders billig ist, und das heißt eben auch: Langfristig würde das zu einer gewissen Ausgleichung der großen Differenzen zwischen Arm und Reich in der Welt führen. Es wäre dann so, daß einige Länder mit ihren Einkommen herunterfahren und einige mit ihren höherfahren müßten. Und an sich ist das gar nicht schlecht, wenn man eine universalistische Gerechtigkeitstheorie gutheißt.

Dennoch hat die Theorie gewisse Pferdefüße. Es ist zunächst einmal so, darauf hat Herr Apel hingewiesen in seinem Vortrag, daß bei weitem nicht alle Länder von der Glo-

balisierung profitieren. Es gibt bestimmte Teile der Welt, das ist im wesentlichen Schwarz-Afrika, die emarginiert werden in dem weltwirtschaftlichen Prozeß. Sie kennen den furchtbaren Kalauer: Es ist entsetzlich, im Wirtschaftsprozeß ausgebeutet zu werden, es gibt nur eine Sache, die noch schlimmer ist: nicht ausgebeutet zu werden (das heißt, nicht an dem internationalen Tauschgeschäft teilzuhaben). Denn wenn wir bestimmte Annahmen machen, ist es so, daß ein Tauschverhältnis zunächst einmal freiwillig ist und daß daher derjenige, der einen niedrigen Lohn annimmt, zunächst einmal einen Vorteil hat, sonst würde er den entsprechenden Vertrag nicht eingehen.

Es gibt nun einige Kulturen, die offenbar immense Schwierigkeiten haben, Produkte oder Dienstleistungen hervorzubringen, die im Weltmaßstab nachgefragt werden. Und daher meine ich, ist es naiv anzunehmen, daß der Globalisierungsprozeß als solcher zu einer gleichmäßigeren Verteilung von Einkommen führen würde. Das ist nicht notwendig gegeben, das setzt eben bestimmte Annahmen über die wirtschaftliche Rationalität des einzelnen voraus; und die Fähigkeit der verschiedenen Kulturen, den Modernisierungsprozeß zu bewältigen, also auch die Einführung einer nach den Kriterien der Moderne ablaufenden Ökonomie und damit auch eines entsprechenden Rechtsstaates usw., ist sehr unterschiedlich. Und da stellt sich in der Tat das moralische Problem: Was tun wir mit denjenigen, die nicht an diesem Modernisierungsprozeß teilhaben und die teilweise in dem Globalisierungsprozeß sogar noch weitere Nachteile hinnehmen müssen?

Andererseits – und damit kommen wir auch zu einem Problem, das Herr Apel gestreift hat – hat der Globalisierungsprozeß auch im Inneren der reichen Staaten bestimmte Konsequenzen. Denn auch wenn man langfristig die Hoffnung haben könnte, daß es zu einer Ausgleicheung der großen Einkommensunterschiede zwischen den reichen und den armen Ländern auf diesem Planeten kommen könnte, ist es natürlich so, daß zunächst einmal in den reichen Ländern durch die

Globalisierung, bis bestimmte Anpassungsprozesse durchgesetzt sind, und wir leben hier nicht in einer Gesellschaft mit einer Innovationsfreudigkeit, die irgendwie im Weltmaßstab besonders bestechend ist, die Zahl der Arbeitslosen weiter steigen wird. Darauf muß man sich innerlich einstellen. Die Arbeitslosigkeit in Deutschland hat viele Ursachen; es ist völlig einseitig, die Globalisierung als die Hauptursache darzustellen, aber sie ist ein Faktor, der nicht zu unterschätzen ist. Gemeint ist die Verlagerung von Arbeitsplätzen und Kapital ins Ausland, weil dort mit dem investierten Kapital mehr erwirtschaftet werden kann bzw. weil die Arbeitsplätze billiger sind.

Und da ist die Frage, wie kann und wie soll ein Staat darauf reagieren? Ich selber tendiere zu der Auffassung, daß eines der großen moralischen Probleme unserer Gesellschaft dies ist, daß wir einen relativ gut funktionierenden Sozialstaat im Inneren der reichen Industriestaaten haben, bei einer vollkommenen Gleichgültigkeit gegenüber der internationalen Dimension der sozialen Frage. Seien wir ehrlich: Es gibt nur zwei Möglichkeiten, den Ärmsten dieser Erde zu etwas mehr Wohlstand zu verhelfen: Entweder schenkt man ihnen etwas, oder man bezieht sie in Tauschprozesse mit ein. Und da, sagen wir mal, die Schenkungsbereitschaft der Menschen, auch derer, die in Überfluß leben, nicht übermäßig groß ist, das beweisen empirische Daten, denke ich, daß in der Tat die Einbeziehung der relativ ärmeren Länder auf die Dauer der sinnvollere Weg ist, um gerade in diesen ärmeren Ländern mittelfristig eine gewisse Hebung des Wohlstandes einzuführen, mit den Einschränkungen, die ich gemacht habe. Aber zunächst einmal bedeutet das bei uns paradoxerweise eine größere Polarisierung in Arm und Reich.

Die Globalisierung ist eine grundsätzliche Innovation im Wirtschaftsprozeß. Wenn man sich mit Wirtschaftstheorie beschäftigt, weiß man, eine der ganz großen Leistungen der neoklassischen Wirtschaftstheorie war zunächst die Entwicklung des Gleichgewichtsmodells bei *Wahras*. Er versucht her-

auszufinden, wie es zu einem Gleichgewicht zwischen Angebot und Nachfrage kommen kann, er hat dafür eine komplexe mathematische Theorie entwickelt. Aber wie wir alle wissen, gibt es dieses vollkommene Gleichgewicht von Angebot und Nachfrage nicht. Warum nicht? Nun, da ist einer derjenigen, die einen großen Beitrag in der Geschichte der Wirtschaftswissenschaften geleistet haben, Schumpeter. Schumpeter ist primär daran interessiert zu erklären, wieso es immer wieder wirtschaftlich zu Ungleichgewichten kommt. Und seine Antwort ist: Es gibt die sogenannten dynamischen Unternehmer, die es schaffen, neue Bedürfnisse zu erkennen, neue Produkte anzubieten oder die Produktion neu zu organisieren. Und diejenigen, die das zunächst schaffen, machen eben Pioniergewinne. Jedenfalls in einer Wirtschaft, die rechtlich so strukturiert ist wie die unsere, und es gibt Gründe, die Wirtschaft so zu strukturieren, weil sonst der Antrieb wegfiel, die immer anstrengende Innovation in Gang zu bringen. Und nun müssen wir ganz nüchtern feststellen: In der Globalisierung sind diejenigen Unternehmen, die etwa in der Lage sind, sich auf internationalen Finanzmärkten schnell zu bewegen, die etwa über Angestellte verfügen, die mehrere Sprachen sprechen, natürlich begünstigt. Und diejenigen, die das nicht können, ziehen den kürzeren.

Daher geht dieser weltgeschichtliche Prozeß der Angleichung, der eben ursprünglich das Ideal des Freihandels war, einher mit zumindest temporären Polarisierungen von Arm und Reich bei uns. Und da ist die Frage, was wiegt schwerer? Und ich hoffe, Sie schreiben mir nicht ein kaltes Herz zu, wenn ich zunächst einmal sage: Unter moralischen Gesichtspunkten ist das Los eines hungernden Menschen in der Dritten Welt, und davon gibt es viele (in Indien sind noch 60 Prozent der Kinder unter zehn Jahren unterernährt, 10 Prozent der Kinder sterben vor dem Erreichen des 10. Lebensjahres), nun einmal moralisch ein größeres Problem als das sicher harte Schicksal eines Arbeitslosen in einem westlichen Industriestaat. Der ist normalerweise nicht vom Hungertod bedroht.

Daß das Problem der Armut einen psychologischen Aspekt hat, neben dem rein physiologischen, ist unbestritten, aber auf Grundlage einer objektiven, rationalen Ethik wird man wohl sagen müssen, daß die absolute Armut ein anderes moralisches Problem ist als die relative Armut.

Und daher meine ich etwas provokatorisch, daß man die Anpassungsprozesse, vor denen wir heute stehen und die in vielem auch unser politisches System überfordern, auch weil es nicht ganz einfach ist, in unserer Gesellschaft u. a. wegen eines etwas einseitigen Schulsystems gewisse wirtschaftliche Zusammenhänge einer größeren Zahl der Bevölkerung plausibel zu machen, gerade von einer universalistischen Ethik her mehr oder weniger begrüßen muß.

Allerdings, und damit will ich gleich zum Ende kommen, gibt es ein immenses Problem, das von Herrn Apel ja auch angedeutet wurde und das mit dem bisher Diskutierten zusammenhängt, und das ist das ökologische Problem. Natürlich ist der Tausch zwischen Gütern verbunden mit immensen Transportkosten. Und diese Transportkosten werden zum guten Teil externalisiert. Wir alle wissen, daß die ökologischen Folgen des Importes von Kiwis aus Neuseeland recht beträchtlich sind. Die Kosten sehen Sie aber nicht im Preis der Kiwis (ich glaube, 29 Pf. im Augenblick beim Supermarkt), Sie sehen sie aber an den Folgen etwa der Klimaerwärmung, die etwa durch CO₂-Emissionen mitverursacht wird, die durch Flugzeuge, die derartige Dinge transportieren, und überhaupt durch den Transport, bedingt werden. Und daher kann man sagen: Nein, wir wollen aus ökologischen Gründen eine weitergehende Regionalisierung des Handels, um die immensen ökologischen Nebenfolgen des Transportes etwas in den Griff zu bekommen.

Ich kenne z. B. viele ökologisch engagierte Personen, die gerade von einem universalistischen Gesichtspunkt aus, der die Rechte kommender Generationen ernst nimmt, sagen: Wir müssen die Tauschprozesse beschränken. Ich kenne sogar einige Ökologen, die selbst gegen die Europäische Union

sind, weil sie der Meinung sind, daß die Europäische Union und der weiterschreitende Prozeß der wirtschaftlichen und politischen Integration die Tauschprozesse stark erhöht.

Dazu ist nun zu sagen: Natürlich ist es eine Aufgabe einer universalistischen Ethik, die Externalisierung von Kosten, etwa von ökologischen Kosten, zu verhindern. Es ist gar kein Zweifel, daß das ein elementares moralisches Gebot ist. Nur scheint es mir eben einseitig, so zu tun, als ob dieses Problem primär im internationalen Handel existiert. Es existiert selbstverständlich auch im Handel etwa innerhalb Deutschlands. Auch der Transport von Bayern nach Hamburg hat ökologische Folgekosten. Und es ist nicht gerecht und häufig wird dieses Argument auch nicht mit gutem Gewissen verwendet, wenn man die schwierigen Anpassungen etwa der nationalen Wirtschafts- und Sozialpolitik primär im Auge hat, aber das ökologische Argument mehr oder weniger vorschiebt, um die weitere Zunahme internationaler Tauschprozesse zu verhindern.

Simon-Schaefer: Herzlichen Dank, Herr Höhle. Jetzt fällt es mir natürlich schwer, auch noch etwas zu sagen. Deshalb fange ich nochmal ganz von vorne an. Als alter Links-Keynesianer habe ich mir immer die Entwicklung der Ökonomie folgendermaßen klargemacht: Wir haben insgesamt drei große Paradigmen ökonomischer Theorie seit Adam Smith gehabt. Das erste war Adam Smith selbst, die Theorie eines sich selbst steuernden freien Marktes. Das ist eine wunderschöne Utopie, an die wir ja auch deshalb so gerne glauben, auch wenn die historischen Erfahrungen uns bisher gezeigt haben, daß das nicht so ist. Wir können auch sagen, unter welchen Bedingungen eine solche Harmonie sich herstellt, unter den Bedingungen ganz stabiler Bedürfnisse und unter den Bedingungen ganz geringer technologischer Innovationen. Da könnte dieses Adam-Smith-Modell funktionieren. Weil dieses Modell nicht funktioniert hat aufgrund der Tatsache, daß im Zuge der sich entwickelnden Industrialisierung einfach viel

zu schnell technische Innovationen in diesen Markt hineingegeben worden sind, weil der Markt das gar nicht hat absorbieren können und weil der liberale Staat auf diese Sache überhaupt nicht vorbereitet war, deshalb konnte das zweite große Paradigma der Ökonomie entstehen, und das war die totale Kritik. Das »Kapital« von Marx hat den Untertitel »Kritik der politischen Ökonomie«. Dieses zweite Paradigma ökonomischer Theorie ging davon aus: Man muß die ganzen Fehler dieser Marktökonomie vermeiden. Man muß nämlich zunächst einmal wissen, was man haben will, und es dann produzieren, und nicht erst produzieren, dann es in einen ökonomischen Kreislauf geben und dann anschließend feststellen: ach, es ließ sich letztendlich dann doch nicht verkaufen. Das war die fundamentale Kritik von Marx, und Marx meinte, eine Gesellschaft, in der man diese Trennung von Produktion und Konsumtion aufgehoben hat, müßte besser funktionieren können. Diejenigen, die behauptet haben, sie wären unter Berufung auf Marx dann gleich in dieses bessere System gesprungen, haben sich allerdings nie an Marx orientiert. Deshalb kann man Marx natürlich nicht für den real untergegangenen Sozialismus verantwortlich machen.

Das dritte große Paradigma der Ökonomie war Keynes. Keynes war derjenige, der sagte: Marx hat es schon ganz richtig gesehen, aber ich sage es besser. Natürlich, Adam Smith hat auch nicht ganz recht. Der Markt oszilliert immer um dieses Gleichgewicht herum, und wenn wir eine zweite Institution schaffen, die genau entgegengesetzt oszillieren kann, dann haben wir die Ökonomie im Griff. Das war die Geburtsstunde einer mixed economy. Im Zeichen dieser mixed economy ist es uns ja dann nach dem Zweiten Weltkrieg sehr lange sehr gut gegangen, aber irgendwann funktionierte dieses System nicht mehr.

Und jetzt bin ich beim Stichwort »Globalisierung«. Was wir jetzt als Globalisierung erleben, ist, daß das ökonomische System aufgrund des Untergangs des Sozialismus und damit des Hineinnehmens riesiger Bevölkerungsgruppen in unsere

Marktökonomie, nicht mehr funktionieren kann. Wir haben, und das heißt dann Globalisierungsfalle, auf einmal einen Zustand erreicht, den wir glaubten, hinter uns gelassen zu haben. Wir sind jetzt wieder in einer ungesteuerten Weltökonomie. Herr Höhle hat ja darauf hingewiesen, daß einige, die bisher in der Globalisierungsfalle saßen, und das waren die Länder der dritten Welt, jetzt Oberwasser bekommen, und daß das im Prinzip ganz gut ist.

Ich fürchte nur, in dem Moment, wo es uns dann entsprechend schlechter gehen wird, werden, wenn wir das nicht in der richtigen Weise in den Griff bekommen werden, sich bei uns auch die politischen Institutionen ändern. Ich gehe davon aus, wenn wir das nicht steuern können, dann können all die Unzuträglichkeiten der Vergangenheit, die wir hinter uns gebracht haben, auch in der Zukunft wieder auftauchen. Das Problem, das ich sehe, ist: Dieses korrigierende System existiert im Moment nicht, wir haben, das haben wir alle hier auf dem Podium bisher auch schon gesagt, diese zweite Globalisierung, von der Sie sprachen, Herr Apel, nicht. Das wäre eine Weltwirtschaftspolitik, und das wäre eine Institution, die dann wieder im klassisch-keynesianischen Sinne gegensteuern kann. Das müßten wir also haben. Und vielleicht interpretiere ich Sie richtig, wenn ich sage: Die Globalisierung zweiter Ordnung, das ist genau dieses komplementäre System.

Ein anderes Problem ist das, daß wir jetzt natürlich global in eine Situation gekommen sind, die möchte ich jetzt mal als Mandeville-Effekt beschreiben. Irgendwann kam ein ganz kluger Mensch auf die Idee, in der bestehenden Struktur all das, was eigentlich überflüssig sei, auszumerzen. Ich komme aus Niedersachsen. Niedersachsen lebt von Volkswagen, u. a. lebt eine ganze Stadt von Volkswagen, die Stadt Wolfsburg. Es gab einen wunderbaren Witz der Volkswagenleute: Wenn ein Archäologe in 2000 Jahren Wolfsburg ausgräbt, und er muß eine Hypothese darüber aufstellen: Was ist das eigentlich gewesen? Dann wird er sagen: eine Papierfabrik mit einem sehr großen Wagenpark. Wolfsburg ging es sehr gut, solange

bei VW im Grunde genommen wie im Sozialismus auch auf jeder Stelle zwei Leute saßen. Das funktionierte sehr gut. Bis man dahinterkam, daß auf jeder Stelle zwei Leute saßen. Dann hat man die rausgeschmissen, und auf einmal hatte man Arbeitslosigkeit. VW geht es jetzt wieder sehr gut, nur Wolfsburg geht es nicht so gut.

Und das, was wir gemacht haben, das war auf einmal in dem Sinne, wie Mandeville das in der Bienenfabel so schön zynisch geschildert hat, wir wurden sehr moralisch und haben gesagt: Welche Verschwendung. Da sitzen Leute überflüssigerweise auf Stellen. Wir sollten sie davon befreien. Das haben wir gemacht. Und damit haben wir uns natürlich in eine strukturelle Arbeitslosigkeit auch hineingetrieben, die uns jetzt dazu zwingt, dadurch, daß der Staat nun auch mal endlich sparen muß, permanent neue Löcher entstehen zu lassen. Und dann taucht dieses Problem von life boat ethics auf: Wer ist der Überflüssigste im Boot, den schmeißen wir raus. Und dann schmeißen wir einen raus, und schon ist das Boot wieder ein bißchen kleiner geworden. Sie erleben es doch, daß der Bundesfinanzminister, indem er sehr klug und vernünftig handelt, sich permanent neue Löcher in seine Hose spart. Und das ist etwas, da frage ich mich: Muß das so sein?

Was ich im Moment feststelle, ist ein Defizit an ökonomischer Theorie. Wir versuchen, das, was passiert, irgendwie zu beschreiben und uns damit zu trösten, daß wir sagen: Na ja, irgend einem wird es ja dann vielleicht doch nützen, und sollte es auch mal den anderen nützen. Aber ich glaube, das, was wir wirklich notwendig haben, ist, über die Forderung eines Weltethos hinaus, das ganz konkrete Darüber-Nachdenken: Wie kriegen wir das Ganze organisatorisch in den Griff? Dieses Sich-einmal-im-Jahr-treffen, das tut es ja nicht. So, das war jetzt zunächst mal mein Beitrag.

Apel: Ja, wenn ich dazu mal Stellung nehmen darf. Ich muß folgendes vorausschicken: Was mir jetzt bei diesen drei Beiträgen, meinen eingeschlossen, wieder mal klargeworden

ist: Über Wirtschaftsphilosophie rede ich am liebsten nur schriftlich. Da habe ich mit ungeheurer viel Skrupeln zu ringen, und die Formulierung will mir viel Mühe machen. Ich kann darüber nicht so reden wie über manches andere in der Philosophie. Wir haben hier schon wieder so vieles vorausgesetzt, von dem ich gerne wüßte, ob es auch stimmt.

Also, um nur ein Beispiel zu nennen. Es ist ja alles so *komplex*, um das Wort unserer Zeit zu verwenden. Um auf Herrn Höhle zurückzukommen: Betrachten wir einmal das *Outsourcing*, das Verlagern der Arbeit außerhalb Deutschlands in die Billiglohnländer: Erst mal versucht man es vielleicht in der Tschechei, und dann geht man nach Mexiko und so weiter, und das geht alles blitzartig heute mit Hilfe der zugehörigen Computertechnologie. Neulich las ich z. B. das Buch von den zwei Spiegel-Redakteuren »Die Globalisierungsfalle«. Das ist ja ein phantastisches Buch, allein schon durch die vielen case-studies, diese vielen Beispiele; und interessanterweise hat es ja eine positive Kritik gefunden auch bei Gegnern, bei ausgesprochenen Positionsgegnern. Aber ich habe die ganze Zeit über diese Beispiele für das Outsourcing und die für uns bedrohlichen Folgen mit dem geheimen Gedanken gelesen: Ist das nicht genau das, was der Weltgeist jetzt anstellt, um den Ausgleich zwischen den reichen Industrieländern und der dritten Welt zustande zu bringen?

Aber ich habe mit den lateinamerikanischen Vertretern der »Dependenz«-Theorie darüber diskutiert, und die haben mir gesagt: Das bringt nichts für die vom Markt ausgeschlossenen Armen. Brasilien ist ein Beispiel: Da gibt es, das war aber vor sechs Jahren schon so, die größten deutschen Industrieanlagen, die es überhaupt auf der Welt gibt: um São Paulo herum. Jetzt hat Daimler sich auch noch engagiert in Brasilien. Aber das hat die fortschreitende Polarisierung zwischen Arm und Reich in Brasilien nicht beeinflußt. Ich habe nicht abgelassen von meinem Gedanken, das müßte doch auf die Dauer irgendwie einen Ausgleich bringen, diese Auslagerung von Arbeitsplätzen in die Entwicklungsländer. Aber ich kann jetzt

hier im Moment nur sagen, es sind doch starke Argumente gegen die Erwartung eines Ausgleichs durch die Globalisierung vorgebracht worden, z. B. das der technologisch bedingten Reduzierung des Bedarfs an Arbeitskräften überhaupt.

Aber es ist ja tatsächlich wahr, Herr Hösle hat das auch gesagt: Wir kennen das Beispiel der sog. Tigerstaaten in Ostasien; die passen nicht in das Bild, das unsere Befreiungsphilosophen immer malen: daß die Armen immer noch ärmer und die Reichen immer noch reicher werden. Für China läßt sich das wohl noch nicht entscheiden, da gibt es verschiedene Beurteilungen. Aber im übrigen glaube ich tatsächlich, daß es überwältigende statistische Belege dafür gibt, daß in den meisten Teilen der dritten Welt die Armen ärmer werden und immer noch mehr ausgeschlossen werden aus dem sich internationalisierenden Markt der Weltwirtschaft im Zuge der Globalisierung. Und andererseits gibt es Belege dafür, daß einige wenige Reiche, die Multis usw., immer noch reicher werden.

Vor der Globalisierung war für mich als Lösungsmodell immer noch am plausibelsten unser deutsches Beispiel der sozialen Marktwirtschaft, das hier ja auch schon berührt wurde. Dieses Modell kann man z. B. bei einem Mann finden wie Karl Hohmann, mit dessen Wirtschaftsethik ich mich ein bißchen auseinandergesetzt habe. Hohmann hat wirklich, das kann man ihm nicht nehmen, das Prinzip der »invisible hand« von Adam Smith bis aufs äußerste ausgereizt, aber er muß doch zugeben: Die Spielregeln der Marktwirtschaft müssen immer wieder geändert werden, und es muß eine Ebene oberhalb des Marktes geben, in der die Spielregeln dauernd kritisch beobachtet werden und in der es sozial ausgleichende Bewegungen geben kann. Es müssen dann alle Bürger – das kann man diskursethisch interpretieren: das tut er nicht, aber das würde ich tun – auf der Ebene der Politik, auf der Ebene der Demokratie dafür sorgen, daß nicht wirklich Teile der Bevölkerung von der Versorgung völlig ausgeschlossen werden, weil sie eben keine *Bedarfsträger* sind, wohl aber *bedürftig*

sind, wenn sie mich diesen Unterschied noch einmal wiederholen lassen: zwischen Bedarf und Bedürfnissen. Es gibt ja immer diejenigen, die aus der Versorgung durch den Markt rausfallen, aus welchen Gründen auch immer.

Also, ich meine, es müßte eigentlich das Ziel sein jetzt, das ist die Idee der *Globalisierung zweiter Ordnung*, die Ethik muß das fordern, daß man das Ganze der Weltwirtschaft kritisch beobachtet, daß man da Instanzen schafft und einen Diskurs in Gang bringt auf der Ebene der Weltöffentlichkeit, der das leisten kann, was in einer Demokratie alten Stils eben geleistet wurde durch ausgleichende Regeländerungen usw. im Sinne der sozialen Marktwirtschaft. Das könnte phantastisch erscheinen, aber so phantastisch ist es gar nicht. Es gibt ja heute auch durchaus schon internationale Institutionen, die in diesem Sinne, mindestens ihrer Präention nach, agieren, die z. B. Währungsbewegungen kontrollieren und die dann auch von Afrika sprechen und von Einbeziehung usw., es gibt ja immerhin die Weltbank, es gibt den Weltwährungsfonds. (Es ist z. B. eine Tatsache, daß der ehemalige Pentagon-Chef, McNamara, zunächst ein Falke und Rechter, in dem Moment, wo er Präsident der Weltbank wurde, ein Erweckungserlebnis gehabt hat, nachdem er die Literatur der Befreiungstheologie usw. studiert hatte, und dann eine Rede gehalten hat in Nairobi, die schockierend war für seine bisherigen Freunde und Anhänger, weil er sagte: Wir müssen tatsächlich die Politik der Weltbank ändern.)

Also, es ist nicht absolut phantastisch sich vorzustellen, daß man, und wir Philosophen haben ja nun mal diese Aufgabe, in diese Richtung immer wieder vorzustößen und zu ermahnen und zu fordern, übrigens gleichläufig mit der Anstrengung einer weltbürgerlichen Rechtsordnung, auch solche Institutionen anstrebt, die hier so etwas wie kritische Beobachtung und evtl. Änderung der Verhältnisse, der Regeln, auch im Weltmaßstab, einleiten können. Irgendwann müssen wir zu einer solchen Struktur kommen. Ich bin mir völlig im klaren darüber, wie weit wir davon entfernt sind. Die Korea-

ner natürlich und die in Singapur usw., die helfen sich schon selber. Aber viele andere scheinen sich nicht helfen zu können. Wenn ich nur an Brasilien denke: Dort gibt es wirklich sehr reiche Leute, aber einen fürchterlichen Unterschied zwischen Reich und Arm: die Armen im Nordosten, die 40 bis 50 Millionen ehemalige Sklaven, die Campesinos da, die sind bisher immer noch ärmer geworden. Das habe ich ein bißchen erlebt, auch die Verhältnisse in Mexiko. Und es ist bemerkenswert, daß sowohl in Brasilien wie in Mexiko die Armen identisch sind mit den Unterdrückten der europäischen Kolonisation. Solche Verhältnisse gibt es in Ostasien nicht! Ich will vielleicht das eine noch einmal nachfragen, was ich vielleicht nicht so richtig verstanden habe, Herr Hösle. Würden Sie wirklich glauben: Wenn alle Hindernisse der Marktwirtschaft im Weltmaßstab beseitigt werden, dann müßte es doch richtig sein, die These von der *invisible hand*, dann müßte langfristig gesehen allein schon der Markt dafür sorgen, daß auch seine negativen Folgen eben durch denselben Markt wieder ausgeglichen werden? Der Markt Sorge für sich selber. Neoliberalisten hätten wirklich recht dann. Das bezweifle ich aus vielen Gründen, die ich jetzt im Moment so schnell nicht darstellen kann: daß das funktionieren kann. Es werden immer welche sein, die rausfliegen (Zwischenbemerkung von Hösle: Natürlich!), nicht weil sie daran schuld sind, sondern die ausgeschlossen werden. Was soll mit diesen in der globalisierten Weltwirtschaft geschehen?

Simon-Schaefer: Herr Apel, Sie haben völlig recht, und Keynes hätte Ihnen da auch zugestimmt. Wenn man derartig eine Long-run-Theorie annimmt, in der sich dann alles zum Guten wendet, dann muß man mit Keynes sagen: »In the long run we are all dead!« Das ist der berühmte Spruch.

Hösle: Zunächst einmal, da ich ja auch von Herrn Apel angesprochen wurde, möchte ich mit Nachdruck daran festhalten: Markt funktioniert nur, wenn es einige Institutionen gibt, die

nicht marktförmigen Prinzipien unterworfen sind! Das ist ganz klar, daß der Markt in dem Augenblick aufgehoben wird, in dem Sie z. B. ein Urteil bei Rechtsstreitigkeiten kaufen können, der Meistbietende sozusagen das Urteil zu seinen Gunsten gesprochen erhält. Es ist vollkommen klar, daß jedes rationale Wirtschaften vernichtet würde, wenn z. B. die Notenbank ihre Geldpolitik im wesentlichen danach ausrichten würde, daß irgendein Spekulateur, der Devisengeschäfte machen möchte, Entscheidungen in seinem Interesse kaufen könnte. Der Markt funktioniert nur, wenn es eine Rechtsordnung gibt, die selber nicht nach marktmäßigen Prinzipien arbeitet, und es ist in der Tat so, daß in Gesellschaften, wie etwa z. B. jetzt in Rußland, in denen Marktprinzipien eingeführt werden, in denen aber jene Tugenden fehlen, die eine Bürokratie tragen können, die nicht korrupt ist und die das öffentliche Interesse unabhängig von den Meistbietenden verfolgt, der Kapitalismus sich nicht entfalten kann. Die erste Bedingung eines gerechten Kapitalismus und einer gerechten kapitalistischen Marktwirtschaft ist die Stabilität bestimmter Ordnungsstrukturen, die selber, wie gesagt, nicht den Marktprinzipien unterworfen sind.

Und es ist ferner auch klar, daß der Markt, wie Herr Apel sehr zu Recht gesagt hat, der sinnvollste Allokationsmechanismus ist für die Befriedigung der Bedürfnisse nur derjenigen, die über Kaufkraft verfügen. Und da es eine moralische Pflicht ist, absolute Armut zu bekämpfen, ist es in der Tat so, daß ich für sozialen Ausgleich bin. Evidenterweise zunächst für diejenigen, die überhaupt keine Schuld an ihrer gegenwärtigen Lage haben, und davon gibt es sehr viele. Ein klassisches Beispiel wären Behinderte, die ja gar nicht arbeiten können. Es ist gar kein Zweifel, daß es ein moralisches Prinzip ist, diesen Menschen zu helfen, die sich nicht auf dem Markt durchsetzen können.

Es ist auch klar, daß die Fähigkeit, sich auf dem Markt durchzusetzen, zu tun hat mit einer bestimmten Ausbildung, die man erhalten hat. Und daher ist es sinnvoll, daß Bildungs-

rechte garantiert werden, daß Leistungsrechte im engeren Sinne der einzelnen Personen anerkannt werden, die ihnen erlauben, etwa eine Schule zu besuchen. In Indien etwa gibt es nicht einmal eine Schulpflicht. Es ist vollkommen richtig, daß diejenigen, die nicht dem Ausbildungsprozeß unterworfen werden, alleine aus dem Elend meist nicht herauskommen.

Und das führt uns zu einigen sehr interessanten Fragen der politischen Philosophie. Es ist ja leider so, meine Damen und Herren, es tut mir furchtbar leid, das sagen zu müssen, aber die Statistiken deuten darauf hin, eines der lateinamerikanischen Länder mit der relativ größten sozialen Gerechtigkeit ist Chile. In Chile gibt es nicht vergleichbar brutale Formen von absoluter Armut wie in Brasilien. Man muß auch anerkennen, daß die vier kleinen Tiger ihre wirtschaftlichen Erfolge in einer Zeit gehabt haben, in denen relativ autoritäre Systeme mit wirtschaftspolitischem Know-how diese Wirtschaften für eine Zeit gelenkt haben. Das ist ein sehr schweres moralisches Problem. Ist es besser, z. B. in einem Lande wie Indien, einer Demokratie, oder im Süd-Korea von General Park zu leben? Gar kein Zweifel, daß die Bevölkerung in Indien demokratische Grundrechte fast während der ganzen Zeit seit der Unabhängigkeit de jure gehabt hat, ebenso kein Zweifel, daß 15 Prozent der indischen Bevölkerung de facto über fast keine Rechte verfügen, sicher über keine Leistungsrechte, aber auch ihre Abwehrrechte werden nicht in irgendeiner relevanten Weise geachtet und von der Polizei geschützt. Und da ist es sehr schwierig zu sagen, was das größere Übel ist.

Aber worauf es mir ankommt: Ich habe nicht die These vertreten, daß die Globalisierung als solche automatisch zu einer Minderung der Armut in den armen Ländern führt, denn das ist ja nur dann der Fall, wenn das Kapital, das in diese Länder fließt, auch nach unten durchsickert. Und das ist nicht garantiert, im Gegenteil. Wenn z. B. die Eliten von Dritte-Welt-Ländern ihr Geld dann im Westen ausgeben, weil sie ihre Ferien in Schweizer Hotels verbringen wollen, dann wird

die Durchsickerung nach unten weniger stattfinden, als wenn sie es im eigenen Lande investieren.

(Zwischenbemerkung Apel: Afrika. Geld in die Schweiz: Problem Afrika.)

Zum Beispiel. Also, es ist klar, daß die Kapitalflucht aus diesen Ländern ein immenses Problem und eine der Ursachen für Unterentwicklung ist.

Was den ganzen Diskurs über die Globalisierung angeht, zu dem wir als Philosophen zu unserer eigenen Überraschung eingeladen wurden, so ist es mir genauso gegangen wie Herrn Apel. Als ich die Einladung erhalten habe, habe ich gestutzt und mich gefragt: Warum laden die nicht Ökonomen dazu ein? Wir sind hier nicht Ökonomen. Wir können nicht die sehr, sehr komplexen Kausalzusammenhänge, die es im wirtschaftlichen Verhalten gibt, analysieren, wir können das nur in Büchern lesen, die uns mehr oder weniger überzeugen. Immerhin gibt es noch so etwas wie den gesunden Menschenverstand.

Was wir tun können, ist, die moralischen Prinzipien zu nennen, die uns erlauben zu sagen, welcher Weltzustand besser ist als ein anderer. Und meine These ist, daß ein Weltzustand, in dem es mittelfristig so ist, daß der Reichtum bei uns zurückgeht, sofern bei uns niemand unter das Niveau absoluter Armut fällt, dann als kleineres Übel hinzunehmen ist, wenn eine – wenn auch beschränkte – Zahl von Menschen aus der absoluten Armut, in der sie vegetieren, herausgehoben wird. Das war meine These.

Diese These ist allerdings politisch sehr schwer durchzusetzen. Denn, seien wir ehrlich, das politische System, das wir haben, funktioniert ja nicht nach universalistischen Gerechtigkeitsideen. Zum Beispiel: Es gibt eine ganze Gruppe von Menschen, die m. E. Rechte haben, auch wenn sie noch keine realen Menschen sind, die aber keine Kaufkraft auf den Märkten haben, das sind kommende Generationen. Daß wir auf Kosten kommender Generationen leben, hat sich inzwischen herumgesprochen. Es ist gar kein Zweifel, daß z. B. die Prei-

se für knappe Ressourcen höher wären, wenn kommende Generationen schon auf dem Markt da wären, weil sie den Preis nach oben treiben würden. Und daher meine ich in der Tat, daß es eine Pflicht des Staates ist, durch Eingriffe in den Preisbildungsmechanismus für knappe Ressourcen dafür zu sorgen, daß eben mit diesen Ressourcen nicht verschwenderisch umgegangen wird. Das ist inzwischen auch allgemein *theoretisch* anerkannt. Aber es ist immens schwierig, das durchzusetzen, weil kommende Generationen bei den Wahlen nicht gefragt werden, die haben kein Stimmrecht. Weder auf dem Markt noch in dem politischen System der Demokratie kommen die Rechte kommender Generationen zur Geltung.

Dasselbe gilt natürlich auch für die Menschen in fernen Ländern. Wirtschaftspolitische Entscheidungen bei uns, die negative Konsequenzen für sie haben, werden nicht irgendwie in dem Wahlverfahren von ihnen bestraft, weil sie kein Stimmrecht haben.

Und die Position, die ich hier auch ein bißchen, damit etwas lebendigere Diskussion auf dem Podium zustande kommt, eingenommen habe, ist zunächst einmal diese, daß viele der klassischen sozialpolitischen Vorstellungen, die die letzten 40 Jahre funktioniert haben, heute veraltet sind. Ich selber, ich betone noch einmal, ich bin kein Ökonom, aber ich spreche gelegentlich mit ökonomischen Kollegen, und ich lese etwas auf dem Gebiet, bin sehr skeptisch, ob der Keynesianismus wirklich noch funktioniert bzw. ob die entscheidenden Bestandteile des Keynesianismus sich nicht überlebt haben aufgrund einer elementaren Struktur des menschlichen Geistes, die in einer Situation, wo Menschen sich gegeneinander messen, an Bedeutung gewinnt, nämlich der Fähigkeit, die Züge der anderen Seite vorwegzunehmen. Die Spieltheorie basiert auf dieser menschlichen Fähigkeit.

Es gibt ja bedeutende Nationalökonomien, die der Ansicht sind, daß Keynes – neben bedeutenden Leistungen, die er erbracht hat – wesentlich auf die Geldillusion gesetzt hat. Das heißt, er nimmt eine bestimmte Inflation in Kauf, um die

Nachfrage zu steigern. Wenn es aber soweit kommt, daß die Menschen begreifen, daß eine bestimmte Inflation kommen wird, werden sie entsprechend höhere Löhne verlangen. Und am Ende haben wir nur eine Inflation ohne den beschäftigungspolitischen Effekt, das heißt, wir haben so etwas wie eine Stagflation. Das Phänomen der Stagflation ist aufgetreten, das kann man nicht bestreiten. Ich betone noch einmal, ich maße mir kein Urteil an über die Ursachen dieses Phänomens. Aber daß die keynesianischen Wirkungsmittel an Wirkungskraft verloren haben, ist offenkundig.

Und so sehr ich mit einer eher sozialdemokratischen Position darin einverstanden bin, daß Arbeitslosigkeit, jedenfalls wenn sie ein bestimmtes Ausmaß erreicht (Teilzeitbeschäftigung ist m. E. kein Übel), ein größeres Übel ist als eine kontrollierte Inflation, muß man natürlich sagen, daß die Zunahme von Inflation, ohne daß man damit beschäftigungspolitisch dauerhaft irgend etwas erreicht, keine gute Sache ist. Und auch wenn ich als Philosoph nicht sagen kann, welche wirtschaftspolitischen Maßnahmen sinnvoll sind, um bestimmte Ziele zu erreichen, befürchte ich doch, daß bestimmte Politiker, die an eine bestimmte Politik gewöhnt sind und damit auch auf dem Wahlstimmenmarkt sich Zustimmung gekauft haben (denn der Versuch, die Kategorien der Nationalökonomie auf den demokratischen Prozeß anzuwenden, ist nicht völlig unsinnig: Es gibt so etwas wie einen Wahlstimmenmarkt; man will allerdings nicht, wie man den Profit maximieren will, die Stimmenzahl maximieren, denn in einer Demokratie reichen 50 Prozent, bzw., wenn Sie die Verfassung ändern wollen, 66,66 Prozent aus), daß also bestimmte Politiker gewisse Formen des Sozialstaates weiter aufrechtzuerhalten versuchen, auch wenn sie langfristig sogar im Inneren schädlich sind.

Daher denke ich, daß es gerade im Sinne einer universalistischen Ethik nicht ausgemacht ist, daß ein prinzipieller Protest etwa gegen die Sparpolitik der Bundesregierung heute sinnvoll ist. So wehre ich mich gegen die Auffassung, daß et-

wa eine Sparpolitik, die gerade auch dann sinnvoll ist, wenn man die Rechte kommender Generationen in Betracht zieht, als solche notwendig unmoralisch ist. Ebenso wenig wie eine Politik, die stärker auf die Internationalisierung der Wirtschaft setzt, notwendig unmoralisch ist. Sie muß allerdings flankiert werden, und da sind wir uns durchaus einig, von sozialpolitischen Maßnahmen einerseits im Inneren der sich entwickelnden Länder, denn ohne diese kommt es nicht zu einer Überwindung der Armut der Ärmsten. Sie muß andererseits von Transferleistungen der reicheren Länder in die ärmeren Länder begleitet sein. Nur: Diese Transferleistungen müssen ja irgendwoher kommen, Sie müssen irgend jemandem nehmen, wenn Sie den anderen geben wollen, jedenfalls sofern das über das Wirtschaftswachstum hinausgeht.

Und dann stellen sich in der Tat harte Verteilungskämpfe ein, und realistischerweise wird man sagen müssen, daß die meisten Menschen, auch wenn sie sich gerne zu universalistischer Gerechtigkeit bekennen, wenn sie selber etwas abgeben müssen, um anderswo Probleme zu lösen, damit Schwierigkeiten haben.

Simon-Schaefer: Herr Hösle, der Keynesianismus ist daran zugrunde gegangen, daß man die Spielregeln falsch ausgelegt hat. Wenn man »deficit spending« macht, dann kann es nur funktionieren, wenn man dann, wenn das Geld wieder rein kommt, auch die Schulden zurückzahlt. Wenn man das natürlich nicht tut, sondern immer wieder auch noch neue Kredite zusätzlich aufnimmt, dann gibt es irgendwann das ganz große Schuldenzurückzahlen zur Unzeit. Und das erleben wir jetzt. Insofern ist das, was wir jetzt machen, natürlich durchaus auch eine Bestätigung der keynesischen Theorie. Und es zeigt, daß das Instrumentarium, das man hatte, einfach schlecht angewandt worden ist. Deshalb ist also nicht der Keynesianismus gescheitert. Wir haben im Moment, weltwirtschaftlich gesehen, nicht das System, das eine entsprechende Politik durchführen könnte. Denn wir haben Globali-

sierung der ersten Ordnung, und das ist ein sich selbst steuernder Markt, der vielleicht nach Murphy's Law funktioniert: Left to themselves things go from bad to worse. Es ist so.

Und im Prinzip müssen wir sagen, wir können statistisch natürlich auch die Entwicklung, die wir so seit 200 Jahren genommen haben, auch als gerade Linie vielleicht interpretieren, wenn wir sagen: Die Leute, die im 19. Jahrhundert an Unterkonsumption gelitten haben, okay, die mußten dafür zahlen, daß im 20. Jahrhundert wir dann auch eine Überkonsumption hatten. Wenn wir das jetzt mal statistisch bereinigen, wird der Zickzack-Fortschritt eigentlich auch wieder eine gerade Linie, die nach oben geht, wenn man das nur in the long run richtig macht, okay. Aber bestimmte Generationen haben halt Pech gehabt, einfach nicht arbeiten zu dürfen und nach dem Motto leben zu müssen: Sieh zu, daß du draußen klarkommst! Das ist natürlich unser Problem.

Hösle: Darf ich gleich dazu etwas sagen? Ich selber gehöre zu denjenigen, die sehr, sehr skeptisch sind bezüglich der manchmal vertretenen Auffassung, daß es sozusagen ein Grundrecht auf Arbeit geben könne. Es hängt davon ab, was man darunter meint. Wenn man sagt, daß es um ein Grundrecht auf die Befriedigung elementarer Bedürfnisse geht, so bin ich einverstanden. Nur: Das heißt noch nicht ein Recht auf Arbeit in einem strengen Sinne. Denn das große Problem ist, daß Arbeit in einem volkswirtschaftlichen Sinne immer nur dann gegeben ist, wenn Sie die Bedürfnisse anderer befriedigen. Wenn Sie anfangen, Tolstojs »Krieg und Frieden« ins Altgriechische zu übersetzen in Hexameter z. B., da sind Sie beschäftigt. Ich weiß nicht, wie viele heute dazu in der Lage wären, aber ich kann Ihnen sagen, das kann ein Lebenswerk werden. Die Nachfrage nach einem solchen Werk ist aber leider gering. Und auch wenn Sie 20 Stunden am Tag daran arbeiten, werden Sie nicht damit reich werden, das kann ich Ihnen jetzt schon sagen. Die eigentliche Frage ist also, was wir

tun, wenn wir Arbeitszweige haben, die keine realen Bedürfnisse mehr befriedigen.

Wir können doch nicht z. B. angesichts der Gefahren, die mit dem individualisierten Motorverkehr verbunden sind, von denen wir alle wissen, ich denke an Klimakatastrophen schlimmer Art, allen Ernstes daran festhalten, daß wir an dem Individualauto unbedingt als an dem entscheidenden Mobilitätsfaktor unserer Gesellschaft festhalten müssen, nur weil das Arbeitsplätze schafft. Es ist zwar richtig, daß jeder sechste oder siebte Arbeitsplatz in Deutschland an das Auto gekoppelt ist. Aber wenn die Nachteile, die mit einer Institution verbunden sind, so groß sind, wie sie es beim Auto zu sein scheinen, auch hier referiere ich nur, was ich in Büchern von Autoren, die zur Klimakatastrophe schreiben, gelesen habe, dann scheint es mir das kleinere Übel zu sein, einen temporären Anstieg der Arbeitslosigkeit in Kauf zu nehmen.

Allerdings ist es klar, daß der Staat sich darum bemühen muß, Leuten Arbeit zu verschaffen, aber nicht, indem er eine Arbeit durch Subventionen aufrechterhält, die nicht mehr nachgefragt wird und die in einigen Fällen sogar ökologische Schäden hat, sondern indem er eine Umbildung finanziert. Das scheint mir die eigentliche Aufgabe zu sein. Wir leben nun einmal in einer dynamischen Gesellschaft, in der sich die Bedürfnisstruktur der Menschen schnell, ja viel zu schnell ändert. Also ich selber habe relativ konservative Bedürfnisse; manchmal sage ich, der beste Satz von Wittgenstein – da würde ich jetzt mit Herrn Apel nicht übereinstimmen, der Wittgenstein mehr schätzt als ich – war: Mir ist es völlig egal, was ich esse, Hauptsache, es ist jeden Tag dasselbe!

Apel: Was? Wieso stimmen Sie mit mir nicht überein?

Hösle: In der Auffassung, daß das der beste Satz von Wittgenstein sei. Denn Sie schätzen ja Wittgenstein hoch ein.

Apel: Nicht in jeder Hinsicht.

Höslé: Nein, nicht in jeder, aber Sie schätzen ihn mehr als ich. Manchmal sage ich polemisch: Der beste Satz von Wittgenstein war dieser.

Apel: Nein, soweit würde ich nicht gehen.

Höslé: Wenn alle Menschen eine solche Bedürfnisstruktur hätten, gäbe es kaum Arbeitslosigkeit, weil wir ein stärkeres Gleichgewicht von Angebot und Nachfrage hätten. Die Leute hätten stabile Bedürfnisse, und es gäbe kaum einen Grund, neue Berufszweige zu entwickeln, aber das wird dann nötig, wenn wir, ich wiederhole, unsere Bedürfnisstruktur rasch verändern. Nun gibt es viele unsinnige Veränderungen der Bedürfnisse, manchmal aber auch unabdingbare, etwa wenn man die Bedürfnisse wieder beschränkt – auch das ist ja eine Veränderung. So werden wir in vielem unsere Bedürfnisstruktur ändern müssen in den nächsten Jahrzehnten, nicht aus Laune, nicht wie in der Mode, wo man Kleider wechselt, weil das gerade »in« ist, sondern aufgrund der Tatsache, daß unser Lebensstil nicht universalisierbar ist.

Das heißt, wenn alle Menschen denselben Lebensstandard hätten wie wir, wenn alle so viel Müll produzieren würden, wenn alle so viel CO₂-Emissionen hätten, einen solchen Ressourcenverbrauch bei Aluminium usw. wie der durchschnittliche Deutsche, wie der durchschnittliche Westeuropäer, dann würde die Erde innerhalb von wenigen Jahrzehnten kollabieren. Da nun der entscheidende Grundgedanke von Kant der ist, daß ein Verhalten, das nicht universalisierbar ist, nicht moralisch ist, heißt das, daß wir unser Verhalten, unsere Bedürfnisstruktur in den nächsten Jahrzehnten relativ stark alterieren müssen. Das geht nicht ohne starke Veränderungen in der Arbeitsstruktur, das ist eine unmittelbare Folge. Und daher kann eine sinnvolle Arbeitsmarktpolitik einer vernünftigen Regierung nur darin bestehen, die Umbildungen früh zu ermöglichen, um ein Gleichgewicht einer *sinnvollen* Nachfrage und des Angebots herzustellen oder wenigstens die Herstel-

lung zu erleichtern, statt durch Subventionen bestimmte liebgewordene Berufszweige, die einfach nicht mehr zeitgemäß sind, künstlich am Leben zu halten.

Daß wir in Deutschland im Augenblick in einer wirtschaftlich nicht ganz einfachen Situation sind, wobei wir noch lange nicht die Talsohle erreicht haben, ist offenbar. Das wird in einer Gesellschaft, die so stark durch das Besitzstandsdenken geprägt ist wie die bundesrepublikanische, in der Tat noch einige politische Probleme schaffen, auch wenn ich ein gewisses Vertrauen habe, daß, auch wenn die Arbeitslosenzahl noch weiter steigen sollte, nicht noch einmal ein Adolf Hitler politische Chancen bekommt. Diese Angst habe ich nicht, wir sind alle reifer geworden, und es ist trotz allem so, daß die Situation der Arbeitslosigkeit, die ich nicht vereinfachen möchte, nicht mehr verbunden ist mit den großen Entbehrungen physischer Art, mit denen sie Anfang des Jahrhunderts verbunden war.

Worauf es mir ankommt, ist: Die Weigerung, notwendige Anpassungen im Arbeitsmarkt vorzunehmen, scheint zwar zunächst moralischer zu sein, weil man ein Bedürfnis von Menschen befriedigt, die eben ihre Arbeit fortsetzen wollen. Ich verstehe das auch, ich würde auch traurig sein, wenn ich mit 45 die Philosophie an den Nagel hängen und plötzlich Klempner werden müßte. Das würde mir auch schwerfallen, ich könnte Ihnen auch nicht empfehlen, mich anzustellen. Ich habe kein handwerkliches Geschick.

Aber ich bin der festen Überzeugung, daß in einer Gesellschaft mit einer dynamischen Bedürfnisstruktur man langfristig moralischer im Sinne einer vernünftigen Wirtschaftspolitik handelt, wenn man Umschulungen bezahlt, wenn man etwa auch Teilzeitarbeit erleichtert, als wenn man durch Subventionen nicht auf dem Weltmarkt konkurrenzfähige Wirtschaftszweige aufrechterhält. Ich war vor einigen Monaten in Bremerhaven, das ist die Stadt mit der größten Arbeitslosigkeit in Deutschland, und warum? Es ist nun einmal so, daß die Koreaner Schiffe, die nicht schlechter sind als die deutschen,

wesentlich billiger produzieren als die Deutschen. Da dem so ist, folgt daraus, daß es nicht sinnvoll ist, die deutsche Werftenindustrie in dem gleichen Maße weiter zu fördern, wie man dies in den letzten Jahrzehnten getan hat.

Die Deutschen müssen versuchen, in dem Weltmarkt andere Nischen herauszufinden. Sie kommen nun in eine Situation hinein, in der die meisten anderen Völker in den letzten Jahrzehnten gelebt haben. Es ist ja so, daß einer der Gründe für den außerordentlichen und weltgeschichtlich ganz einzigartigen Wohlstand, den die deutsche Gesellschaft in den letzten Jahrzehnten aufgebaut hat, sehr günstige weltwirtschaftliche Rahmenbedingungen waren. Diese verändern sich zuungunsten Deutschlands, aber zugunsten anderer Länder, und damit muß man leben. Und es hat keinen Sinn, hier an moralische Klagen zu knüpfen, besonders wenn man feststellt, daß ein Land wie Deutschland, das eine extrem exportorientierte Wirtschaft hat, überhaupt nicht die Möglichkeit zu einer protektionistischen Reaktion hat. Wir können unsere Wirtschaft gegenüber auswärtigen Einflüssen gar nicht abschließen. Das wäre auch rein volkswirtschaftlich, also nicht nur weltwirtschaftlich, sondern auch rein volkswirtschaftlich, keine Lösung.

Damit müssen wir leben, und das heißt, daß wir tatsächlich in den nächsten Jahrzehnten uns daran gewöhnen müssen, bestimmte Konsumgewohnheiten, die wir als selbstverständlich zu unserem Lebensstandard gehörig angesehen haben, einzuschränken. Ich lebe seit Jahren ohne Auto, und ich kann Ihnen sagen, ich lebe wunderbar.

Apel: Herr Simon-Schäfer, ich möchte jetzt eigentlich eine Frage an Sie als Moderator richten. Ich würde an sich sehr gerne noch dieses Thema weiter fortsetzen, z. B. das Problem der strukturellen Arbeitslosigkeit nochmal ansprechen. Aber mir kommt der Gedanke: Was machen wir hier eigentlich? Wir haben uns jetzt total konzentriert auf nur einen Aspekt des – wie ich es definiert habe – Globalisierungsproblems.

Aber es gibt da ja m. E. noch ganz andere Aspekte, z. B. müssen wir das Problem der *multikulturellen Gesellschaft* lösen, und zwar, wie ich provokatorisch postuliert habe, in einer nicht-assimilatorischen Weise. Wir müssen das Problem der *Menschenrechte* lösen. Das alles gehört auch nach meiner Definition mit zu den Aufgaben, deren Lösung eine *Globalisierung zweiter Ordnung* konstituieren würde. Es ist natürlich die Frage, ob wir darauf überhaupt eingehen sollen.

Simon-Schaefer: Doch, das sollten wir auf jeden Fall machen.

Apel: Denn davon verstehe ich vielleicht ein bißchen mehr, von diesen zwei zuletzt genannten Problemen als von der Wirtschaft, vielleicht.

Simon-Schaefer: Warten wir mal ab. Zunächst mal, Herr Hösle, was halten Sie von der Lösung der Utopia?

Hösle: Von Thomas Morus?

Simon-Schaefer: Ja, von Thomas Morus. Die Utopier haben das Problem der Arbeitslosigkeit ja gelöst, insofern die Leute sagen, wenn sie irgendwelche Erfindungen machen, die Arbeit überflüssig machen, dann wird das gleichmäßig auf alle Mitglieder der Wirtschaft verteilt, und alle freuen sich und sagen: Hurra, jetzt müssen wir alle weniger arbeiten! Und haben immer noch dasselbe an Reichtum.

Hösle: Diese Lösung wird m. E. nicht ohne weiteres funktionieren, weil die Arbeitsfähigkeit, die Leistungsfähigkeit der Menschen, sehr unterschiedlich ist, und eben eine Vorstellung, nach der sozusagen alle Menschen gleich viel erhalten, unabhängig von ihrer Leistungsfähigkeit, sehr bald eine Wirtschaft zum Zusammenbruch bringt. Das ist meine grundsätzliche Skepsis. Aber es ist natürlich richtig, daß Gewinne etwa technologischer Natur möglichst gleichmäßig verteilt werden

sollten, wobei gleichmäßig eben nicht heißen kann, daß der Gewinn an alle geht, sondern der Gewinn muß sich irgendwie nach dem Leistungsprinzip orientieren.

Was wir gerade besprechen, ist das grundlegende Problem jeder Philosophie des Eigentums. Wir haben idealtypisch zwei Eigentumstheorien. Die eine ist etwa die Nozicksche, die auf Locke zurückgeht; sie vertritt das klassische Leistungsprinzip. Wirtschaftliche Verfügungsrechte sollen korreliert sein mit wirtschaftlicher Leistungskraft. Und dagegen haben wir etwa die Theorie von John Rawls, der sagt: Nein, wir müssen eine weitgehende Gleichheit herstellen; nur dann sollten wir Ungleichheiten zulassen, wenn die Herstellung größerer Gleichheit dazu führen würde, daß innerhalb bestimmter Zeit letztlich für alle weniger da wäre.

Also wir können uns zwei Weltzustände vorstellen: In einem haben alle 100 Gütereinheiten, und wir können uns eine Welt vorstellen, in der einige 1000 haben, einige 500, aber keiner weniger als 130, das ist garantiert. Diese zweite Welt ist nach Rawls besser als die erste, weil die Ungleichheiten kompensiert werden dadurch, daß alle letztlich mehr haben als in jener Welt mit absoluter Gleichheit. Das scheint mir ein einleuchtendes Argument. Jedenfalls muß eine vernünftige Rechtsphilosophie einen Kompromiß zwischen dem Gleichheitsprinzip und dem Leistungsprinzip ausarbeiten. Allerdings: Wenn Sie sich für das Gleichheitsprinzip entscheiden, müssen Sie natürlich bei den Bedürftigsten anfangen und zu ihren Gunsten Umverteilungen vornehmen. Und die Bedürftigsten der Welt leben nicht in Deutschland, leben nicht in den reichen Industrieländern.

Und auch in Deutschland ist es so, daß die Umverteilungen, die bei uns vorgenommen werden, zu einem großen Teil zugunsten des unteren Mittelstandes gehen, nicht zugunsten derjenigen, die ganz unten in der wirtschaftlichen Pyramide sind. Und das kann man leicht erklären. Der untere Mittelstand kann sich politisch besser organisieren als etwa die Obdachlosen. Das kann er dann in wirtschaftliche Erfolge um-

setzen über die Sozialgesetzgebung. Und meine Auffassung ist, daß dies nicht als »gerecht« bezeichnet werden sollte; bestimmte Formen des sozialpolitischen Diskurses sind einfach heuchlerisch. Ich habe durchaus ein soziales Herz, aber wenn wir wirklich von Gerechtigkeit sprechen wollen, dann müssen diese Umverteilungen bei denen anfangen, die tatsächlich die Ärmsten in unserer Gesellschaft und in der Welt sind.

So bin ich der festen Überzeugung, daß ein großer Teil der Umverteilungen, die wir in den letzten Jahrzehnten vorgenommen haben, nicht die eigentlich Bedürftigen betrifft, nicht die Rechte kommender Generationen in vernünftiger Weise schützt, nicht wirklich den Ärmsten in anderen Ländern oder auch bei uns primär zugute kommt, sondern in Wahrheit eine subtile Form der Korruption darstellt, weil de facto Wahlstimmenfang getrieben wird, indem man der eigenen Klientel Vergünstigungen zukommen läßt. Und da nenne ich jetzt ein Beispiel, das mich als Hochschullehrer betrifft: Ich halte es für skandalös, daß man in Deutschland keine Studiengebühren bezahlen muß. Ich weiß, daß viele anderer Meinung sind. Aber auch hier ist es offenkundig, daß ein System mit Studiengebühren zwar verbunden sein muß mit sozialem Ausgleich zugunsten der Schwächeren, aber daß es letztlich nicht einzu- sehen ist, warum der Bäckermeister durch seine Steuern das Studium des zukünftigen Chefarztes finanzieren sollte. Und die Folge der Beseitigung derartiger wirtschaftlicher Anreiz- mechanismen auf Studenten- wie Professorebene ist, daß die deutsche Universität jedes Jahr schlechter wird.

Simon-Schaefer: Ganz kurze Anmerkung, Herr Hösle. Die Rawlsche Theorie setzt natürlich eine funktionierende Wachstumsgesellschaft nach keynesianischem Muster voraus.

Hösle: Natürlich.

Simon-Schaefer: Aber wir müssen ja noch ein anderes Thema diskutieren, das haben wir uns vorgenommen. Ich möchte nur

auf eines noch hinweisen: Sie, Herr Apel, haben gesagt: Ich bin kein Ökonom. Sie, Herr Höhle, Sie haben gesagt: Ich habe keine Ahnung von Ökonomie. Und ich war ja frech und habe gesagt, ich sei Keynesianer, und habe damit so sagen wollen: Ich habe Ahnung von Ökonomie. Wir haben dann heftig über Ökonomie geredet. War das jetzt ein performativer Selbstwiderspruch? Oder sollten wir vielleicht sagen: Ja, verflucht nochmal, wir Philosophen müssen jetzt vielleicht den Hohmännern zeigen, wo es langgeht. Müssen wir uns nicht als Philosophen ganz ernsthaft mit Ökonomie auseinandersetzen?

Apel: Das versuche ich ja seit sechs Jahren.

Simon-Schaefer: Und ist das nicht wirklich eine Aufgabe für die Zukunft? So, und damit gehen wir jetzt zum Kampf der Kulturen über. Herr Apel, Sie hatten ja angeregt, wir sollten doch noch etwas über den Kampf der Kulturen bzw. über die multikulturelle Gesellschaft sagen.

Apel: Ja, ich hatte geglaubt, das Huntington-Thema würde hier auch sehr im Vordergrund stehen.

Simon-Schaefer: Dann machen wir das.

Apel: Ja. Ich habe Huntington übrigens nicht gelesen, bis jetzt, ich habe nur aus zweiter Hand über seine provozierenden Thesen gehört.

Simon-Schaefer: Das reicht ja vielleicht auch.

Apel: Ja, ich habe schon gesagt, ich würde es für unabdingbar notwendig halten, daß dieses Problem heute zunächst mal im Weltmaßstab gelöst wird. Das ist auch den meisten einleuchtend. Es ist ja selbstverständlich, daß wir z. B. nicht die Buddhisten zu Christen usw. bekehren können, daß wir all diesen

Großreligionen, den großen Kulturen dieser Erde natürlich ihren eigenen Weg zugestehen müssen, im Sinne affirmativer Toleranz, und daß wir trotzdem zusammenleben müssen und eine gewisse universale Moral dabei verbindlich machen müssen im Sinne der interkulturellen Gerechtigkeit und der Mitverantwortung aller angesichts von Menschheitsproblemen wie globalen Krisen, und insofern der Kooperation.

Dies ist für mich der Ausgangspunkt für eine Konzeption der nicht assimilatorischen, sondern *komplementaristischen* Lösung des Multikulturalismusproblems, d. h. der gleichzeitigen Respektierung des Pluralismus verschiedener soziokultureller Formen des guten Lebens und der universalen Verbindlichkeit interkultureller Gerechtigkeit und Mitverantwortung. Wenn wir jetzt von der planetaren Ebene sozusagen ins Regionale runtergehen, dann kämen zunächst einmal die großen Staaten, in denen die multikulturelle Gesellschaft weitgehend schon realisiert ist, weil das auch gar nicht anders ging. Ich habe erwähnt USA, Kanada, Indien. Die sind natürlich unter sich noch sehr verschieden. Übrigens, um das gleich zu sagen: Man kann behaupten, daß auch europäische Länder, wie z. B. Spanien, heute schon eine multikulturelle Gesellschaft bilden: Spanien hat vier Ethnien, vier Sprachen, alle haben aber ein gemeinsames Recht und eine gemeinsame Verfassung. Ein älteres Musterbeispiel ist natürlich die Schweiz.

Doch bleiben wir zunächst bei den außereuropäischen Großstaaten: z. B. Indien, die müssen natürlich das Problem des Zusammenlebens der 100 Millionen Muslime und 800 Millionen Hindus (oder vielleicht 700 Millionen Hindus, es sind ja auch Sikhs dabei) im Sinne der komplementaristischen Lösung einer multikulturellen Gesellschaft nicht-assimilatorisch lösen, sonst haben sie den Bürgerkrieg. Der bricht sowie alle paar Monate schon so ein bißchen aus.

In den USA ist es in der Verfassung schon von Anfang an vorgesehen, daß z. B. ethnische Herkunft oder Religion für die Staatsbürgerschaft keine Rolle spielen soll. Allerdings in der jüngsten Entscheidung, ob die Hispanics das Recht haben

sollen, ihre Kinder in spanische Schulen zu schicken, hat man dem Multikulturalismus eine Grenze gesetzt: Englisch soll noch für alle verbindlich sein.

In Kanada ist das anders. Da ist der Gegensatz der zwei Hauptkulturen, so war es bisher, bevor die zwei bis drei Millionen Chinesen nach Vancouver einströmten, aber ich gehe mal von diesem alten Zustand aus. Da waren also die französisch orientierten und die Mehrheit der englisch orientierten Kanadier. Das war das Hauptproblem durch Jahrzehnte. Und da war natürlich die Sprachfrage so wichtig, daß man unmöglich an der Einheit der Sprache festhalten konnte. Da hat man eine andere Lösung gefunden als in den USA. Und die Lösung ist sogar sehr einseitig in vieler Hinsicht, zugunsten Quebecs. Aber ich will darauf jetzt nicht im einzelnen eingehen, ich will nur sagen: Auf dieser Ebene, auf dieser mittleren Ebene, ist es aber auch ganz unbestreitbar, daß eine komplementaristische Lösung gefunden werden muß.

Wenn man jetzt aber noch weiter runtersteigt und zu den Nationalstaaten alten Typs mit alten Traditionen und ihren alten Gewohnheiten kommt, wie z. B. Deutschland, dann bemerken wir eine bemerkenswerte Allergie gegen das Wort *Multikulturalismus*. Ängstlichkeit, Furcht herrscht da vor. Unsere maßgebenden Politiker, Herr Schäuble z. B., haben mehrfach angedeutet, daß wir keine multikulturelle Gesellschaft haben wollen. Bei uns ist auch die assimilatorische Lösung keineswegs verpönt, im Gegenteil: Wenn schon Integration, dann sollen sich die Türken völlig assimilieren. Was soll das heißen? Sollen sie den Islam völlig aufgeben? Andernfalls ist staatsbürgerliche Integration offenbar nicht erwünscht. Das ist natürlich umstritten, es gibt auch andere Stimmen, aber bei uns ist jedenfalls da eine beträchtliche Allergie. Aus anderen Gründen gilt das auch in Frankreich, obwohl dort keine Tradition des ethnisch orientierten Nationalismus vorherrscht.

Um meine These zusammenzufassen: Ich würde die nicht-assimilatorische, komplementaristische Lösung des Multikul-

turalismusproblems an der obersten Ebene, der planetaren Ebene, orientieren und würde dann runtergehen bis auf die Nationalstaaten und würde behaupten, wir werden nicht darum herumkommen, eine multikulturelle Gesellschaft auch in Demokratien wie Deutschland usw. für etablierbar zu halten.

Hösle: Ich bin im Prinzip einverstanden. Es ist in der Tat so, auch auf der Grundlage einer universalistischen Ethik muß man anerkennen, daß die Menschen nicht nur alle Menschen sind und zudem Individuen, sondern daß zwischen der Eigenschaft, ein bestimmtes Individuum zu sein, und der Eigenschaft, Angehöriger der Spezies Homo sapiens zu sein, es noch die Eigenschaft gibt, daß man einer bestimmten Kultur angehört. Und es wäre eine Horrorvision, eine Welt zu haben, in der alle Menschen sozusagen eine Art Weltkultur hätten, die de facto der kleinste gemeinsame Nenner der bestehenden Kulturen wäre. Das würde zu einer Verkümmerng der Menschheit führen, die beängstigend wäre, und d. h.: Wir müssen eine Vielfalt von Kulturen haben. Gleichzeitig verpflichten uns universalistische Prinzipien dazu, miteinander so zusammenzuleben, daß grundlegende Prinzipien des Rechtsstaates geachtet werden. Zudem haben wir eine multikulturelle Weltgesellschaft schon als Realität, u. a. durch die weltwirtschaftliche Verflechtung, den Austausch zwischen den Nationen.

Die eigentlich interessante Frage ist nun: Wieviel Verschiedenheit verträgt ein gemeinsamer Staat? Es ist sicher so, daß ein gemeinsamer Staat mehr Ähnlichkeiten braucht als eine Weltgesellschaft, die eben nicht durch ein staatliches Band verbunden ist. Die entscheidende Frage, ich wiederhole, bleibt: Was sind genau die Momente, auf die nicht verzichtet werden kann? Zunächst ist es gar nicht einfach zu definieren, was »Kultur« heißt, weil man natürlich sagen kann: Es gibt eine westeuropäische Kultur, das haben Sie auch angedeutet, die sozusagen alle westeuropäischen Kulturen übergreift, und es gibt auch eine deutsche Kultur, es gibt auch eine bayerische

Kultur, es gibt auch eine fränkische Kultur, es gibt auch eine Bamberger Kultur, und leider habe ich den Ortsteil vergessen, durch den ich heute in Bamberg gefahren bin, aber vermutlich gibt es auch dort eine eigene Kultur. Das heißt, man kann natürlich den Kulturbegriff immer weiter einschränken. Es ist überhaupt nicht selbstverständlich, wo man den entscheidenden Schnitt macht.

Wenn wir anschauen, wie kollektive Identitäten in der Geschichte gebildet wurden, stellen wir fest, daß das entscheidende Kriterium, das sozusagen seit dem späten 18./19. Jahrhundert die politischen Systeme geprägt hat, nämlich das Kriterium der Nationalität, in früheren Gesellschaften kaum eine Rolle spielte. Das ist eine späte Entwicklung, daß man sich primär über seine nationale Identität definiert. Da ich selber aus einer multikulturellen Familie komme – meine Mutter ist Italienerin und ich bin in Italien geboren –, habe ich immer noch Schwierigkeiten damit, mich national zu definieren; und selbst meine deutschen Großeltern waren in ihrer Identität primär Katholiken und nur sekundär Deutsche, d. h. es war überhaupt kein Problem, daß mein Vater eine Ausländerin geheiratet hat, wahrscheinlich wäre es nicht einmal ein Problem gewesen, wenn sie einer anderen Rasse angehört hätte, sofern sie natürlich katholisch war, während die Protestantinnen vom Nachbardorf nicht in Frage gekommen wären. Das heißt, es war auch noch in ihrem Wertesystem die konfessionelle Identität der nationalen übergeordnet. Doch denken heute in Deutschland nur noch sehr wenige Menschen so.

So ist es selbstverständlich heute möglich, einen multikonfessionellen Staat zu haben, was im 17. Jahrhundert überhaupt nicht selbstverständlich war: Deswegen gab es ja den Dreißigjährigen Krieg. Analog meine ich, daß auch Staaten denkbar sind, die aus mehreren Ethnien bestehen. Die Schweiz ist ein außerordentlich stabiler Staat, in dem vier Sprachen gesprochen werden, und auch mit durchaus beträchtlichen Unterschieden im Verhalten zwischen Welsch-Schweizern und Deutsch-Schweizern, von Tessinern und

Rätoromanen zu schweigen. Aber man muß gegen einen zu leichtfertigen Enthusiasmus mehrere Dinge festhalten.

Zunächst einmal ist es so, das beweist die Geschichte und eine einfache Überlegung, daß Demokratien schwerer als multikulturelle Staaten zu gestalten sind denn klassische Monokratien. Es ist kein Zufall, daß die großen multikulturellen Reiche meistens Monarchien waren und daß mit den Demokratisierungsbestrebungen etwa im Osmanischen Reich, etwa in Österreich-Ungarn, in Rußland zunächst einmal zentrifugale Kräfte aufgetreten sind. Wir haben das auch erlebt in den letzten Jahren. Die Demokratisierung der Sowjetunion, des ehemaligen Jugoslawiens, auch der Tschechoslowakei hat zum Auseinanderfallen früherer Staaten geführt. In der Demokratie wird man wohl den nationalen Aspekt stärker hervorheben müssen. Warum? Die Antwort ist einfach: In einer Demokratie müssen alle entscheiden, während in einer Monokratie der weise König, wenn er denn weise ist, und seine Ratgeber entscheiden. Und wenn mehr Leute an den Entscheidungsprozessen beteiligt werden, braucht man mehr Gemeinsamkeiten, als wenn man nur von Entscheidungen betroffen wird. Also muß man nüchtern feststellen: Die Demokratie, die wir alle haben wollen, ist mit einer multikulturellen Gesellschaft nicht so leicht verträglich wie vordemokratische Systeme. Ich bin sowohl für die Demokratie als auch für die Multikulturalität, aber man muß realistischerweise dieses Problem in Rechnung stellen.

Der zweite Aspekt, der eine Rolle spielt, hat mit dem ersten zu tun. So gibt es Staaten, in denen weitgehende Umverteilungsprozesse stattfinden, also sagen wir Sozialstaaten, und Staaten, in denen das in geringerem Maße der Fall ist. Seien wir ehrlich, auch hier. In Staaten, in denen die Umverteilungen relativ weit ausgestaltet sind, ist eine Homogenität in der Arbeitsmoral nicht ganz unwichtig, weil sonst ein bestimmter Teil sich von den anderen ausgebeutet fühlen wird. Das ist in Italien ein großes Problem, daß etwa der Norden müde ist, jährliche Ausgleichszahlungen nach dem Süden zu

leisten, von denen er – ob zu Recht oder zu Unrecht – der Ansicht ist (wenigstens meinen das bestimmte Leute im Norden), daß sie de facto mehr die Mafia und die Camorra stärken, als den wirklich Elenden zugute kommen.

Und die Tatsache, daß die Vereinigten Staaten von Amerika eine in hohem Maße multikulturelle Gesellschaft sind, in einem höheren Maße als die Bundesrepublik, hat u. a. damit zu tun, daß sie eben nicht ein vergleichbar starker Wohlfahrtsstaat sind. Daher ist das Ressentiment gegenüber Immigranten wesentlich geringer, weil sie nicht in gleichem Maße den Steuerzahler belasten. Ich betone noch einmal: Ich sage nicht, daß das sehr schön ist, aber so, wie die menschliche Natur nun einmal ist, wird man das als Faktor anerkennen müssen.

Nochmals: Was sind die Momente, die unabdingbar zu einem Staate dazugehören? Klar ist, das haben wir schon gesehen, daß etwa eine gemeinsame Religion nicht dazugehört. Nicht nur ist eine gemeinsame Konfession keine Voraussetzung einer gemeinsamen Staatlichkeit, auch eine gemeinsame Religion ist das nicht. Ich denke, wir werden uns darauf einzustellen haben, daß in den nächsten Jahren etwa die Zahl der muslimischen Staatsbürger in diesem Lande zunehmen wird. Das ist ganz normal. Jetzt schon ist es in Köln, dem alten, heiligen Köln, so, daß jeder zehnte Einwohner Moslem ist. Ich halte auch das für kein Problem. Man kann relativ leicht lernen, mit dieser neuen Situation umzugehen.

Was die Sprache angeht, so ist es in der Tat so, daß, um in einer modernen Gesellschaft den Verkehr aufrechtzuerhalten, es unabdingbar ist, daß es eine Lingua franca gibt, eine Sprache, die mehr oder weniger alle sprechen, aber es ist denkbar, daß man daneben noch einzelne Sprachen weiterführt. Die Menschen sind von Natur aus mehrsprachig. Ich selber habe längere Zeit in Indien gelebt, und viele Rikscha-Fahrer sprechen nicht fehlerfrei, aber doch gut, mindestens drei Sprachen. Das kann man lernen, wenn man früh dazu erzogen wurde. Im Mittelalter z. B. haben viele Europäer in mehreren Sprachen sich verständigen können. Mehrsprachigkeit ist,

wenn sie auch in der Schule gefördert wird, dem Menschen zumutbar. Insofern meine ich, daß z. B. die Vielsprachigkeit Europas kein Argument gegen eine weitergehende politische Union der europäischen Staaten ist.

Ein Punkt allerdings ist entscheidend, und da denke ich, kommen wir wirklich in die brisante Sphäre hinein. Ein Rechtsstaat kann nur funktionieren, wenn die grundlegenden Prinzipien des Rechtsstaats von allen anerkannt werden. Und es ist nicht gesagt, daß alle Kulturen der Welt heute schon in der Lage sind, die elementaren Prinzipien der modernen Rechtsstaaten zu internalisieren und zu achten. Und wenn das nicht der Fall ist, wird es ernste Probleme geben beim Zusammenleben. Und da zeigt sich auch m. E. die Weisheit der USA oder auch Kanadas, daß sie als sehr offene Einwanderungsländer, die sie aufgrund ihrer Geschichte immer gewesen sind, eine bewußte Integrationspolitik leisten. Während eines der großen Probleme in der deutschen Politik ist: Wir sind de facto ein Einwanderungsland geworden, wir müssen es auch werden, u. a. um unsere Renten einmal zu finanzieren. (so ist gar kein Zweifel, daß das Pensionsproblem uns noch außerordentlich beschäftigen wird und auch mit der Einwanderung allein nicht zu lösen sein wird, aber diese ist eine notwendige, wenn auch nicht hinreichende Voraussetzung dafür). Aber wir haben, weil wir die Fakten nicht anerkennen, keine bewußte Integrationspolitik.

Dabei würde ich mit Herrn Apel völlig einig sein, daß eine Integrationspolitik nicht gleich Assimilationspolitik ist. Eine Integration in den Rechtsstaat bedeutet keineswegs, daß man die eigene Religion aufgeben soll. Es ist eine Diffamierung des Islam, wenn man sagt, der Islam sei nicht in der Lage, rechtsstaatliche Prinzipien anzuerkennen. In den USA gibt es Moslems, die auch durchaus wichtige Ämter innehaben und die selbstverständlich stolz darauf sind, Amerikaner zu sein, und die Prinzipien des amerikanischen Rechtsstaates hochachten. Aber so sehr diese religiöse Differenz hinzunehmen ist, so ernst wird es, wenn z. B. jemand eine fundamentalisti-

sche Position verteidigt. Ich betone noch einmal: Nicht jeder Moslem ist ein Fundamentalist, nicht jeder Fundamentalist ist ein Moslem, es gibt auch christlichen Fundamentalismus, der auch nicht gerade erfreulich ist. Die entscheidende Frage bleibt: Wo finden wir die Grenze? Wieviel Verschiedenheit können wir zulassen? Etwa an Religionen, an Sprachen? Und was ist unaufgebbar? Was sind die einschränkenden Bedingungen? Da würde ich noch einmal zusammenfassen: Der Respekt der entscheidenden Verfassungsprinzipien muß das letzte Kriterium sein.

Simon-Schaefer: Herr Apel, Sie haben jetzt das Schlußwort, denn jetzt kommt die Grenze, es ist 21 Uhr.

Apel: Ich möchte nur noch eins ergänzen. Da besteht vielleicht ein kleiner Unterschied zwischen uns, Herr Höhle. Ich würde sagen: die Bedingungen der Realisierung einer multikulturellen Gesellschaft muß der Philosoph nicht im einzelnen festlegen. Dies muß von Fall zu Fall im Diskurs zwischen den Teilgruppen in einem Staat, ja zwischen den einzelnen Staatsbürgern auch immer wieder neu ermittelt werden. Ich würde das z. B. nicht aus einer idealen Verfassung herleiten wollen, das halte ich nicht für möglich, sondern die Diskursethik wird darauf bestehen, daß hier letztlich von philosophischer Seite nur prozedurale Grundnormen angegeben werden können. Selbstverständlich ist die Verfassung jeweils zu beachten, aber das läßt immer noch Spielraum für neue Regelungen durch Diskurse. Da ist so viel Unbestimmtheit drin in dem Ganzen, in der komplementaristischen Konzeption einer solchen Gesellschaft, in der einerseits die Partikularismen respektiert und sogar in affirmativer Weise toleriert und andererseits die einschränkenden Bedingungen zur Geltung gebracht werden, so viel Spielraum, daß man auch der täglichen, immer neuen Kommunikation zwischen den einzelnen Interessenvertretern vieles überlassen muß. Das würde ich nur noch ergänzen. Das ist eigentlich keine Gegensatzposition,

Herr Höhle, aber Sie würden das vielleicht nicht so hoch einschätzen, diesen Hinweis auf die Delegation der Lösung der Einzelprobleme an die zu fordernden und einzurichtenden Diskurse.

Simon-Schaefer: Meine Damen und Herren, die Zeit ist leider jetzt sehr weit fortgeschritten. Wir müssen uns bei Ihnen entschuldigen, daß wir Ihnen nicht die Gelegenheit gegeben haben, diese drei Saalmikrofone zu benutzen. Ich hoffe, Sie können uns das verzeihen. Wir waren so in der Diskussion und Sie haben auch keine Anzeichen von Gelangweiltheit erkennen lassen. Dann hätten wir natürlich sofort das Wort an Sie gegeben.

Wir müssen jetzt hier abbrechen. Ich möchte Ihnen natürlich dafür danken, daß Sie ausgehalten haben. Ich möchte Herrn Höhle sehr herzlich dafür danken, daß er zu diesem Podium zu uns gekommen ist. Und ich möchte natürlich dem Zentrum der 8. Bamberger Hegelwochen, Herrn Apel, ganz besonders danken.

Ich möchte in diesem Zusammenhang auch schon ein wenig hinweisen auf die Hegelwochen 1998. Diese Hegelwochen 97 haben so ein bißchen die Funktion eines Gelenks. Sie haben ja aus dem Philosophieren von Herrn Apel entnommen, Philosophie, das sind nicht diese erratischen Blöcke, die in ihrer Weisheit dann unsterbliche, letzte Worte absondern, sondern Philosophie ist ja Auseinandersetzung, ist Diskussion. In den Vorlesungen von Herrn Apel waren ja alle Gegenwärtigen, mit ihm Diskutierenden und ihn auch heftig widerlegenden permanent anwesend. Wir wollen das nun zum Anlaß nehmen, im Jahr 1998 dann schon gleich Philosophie als den Ort Ihnen vorzuführen, an dem diskutiert wird. Und wir haben uns ein Thema vorgenommen, das ist »30 Jahre 1968«, Rückblick auf diese ja sehr interessante Epoche, in der es den berühmten Streit zwischen Kritischer Theorie und Kritischen Rationalisten gab. Das ist das Thema, das wir uns vorgenommen haben. Und wir werden die entsprechenden pro-

minenten Vertreter dazu einladen. Ich kann Ihnen einen schon nennen, es ist Hans Albert, der uns zugesagt hat. Es wird also eine leichte Differenzierung der Hegelwochen geben, und das, was Sie nun erlebt haben hier mit Karl-Otto Apel, das ist der Punkt, an dem wir nun sagen können: Jawohl, so wollen wir es in Zukunft weiterführen.

Nochmals Ihnen, lieber Herr Apel, ganz, ganz herzlichen Dank. Meine Damen und Herren, ich glaube, ich spreche in Ihrem Sinne, wenn ich sage: Auch die diesjährigen Hegelwochen haben einen positiven Ertrag gebracht.

Anmerkung

1 Vgl. z. B. H.-P. Martin/H. Schuman: Die Globalisierungsfalle: der Angriff auf Demokratie und Wohlstand, Reinbeck: Rowohlt, 1996.



KARL-OTTO APEL

Dr. phil. Dr. h. c., o. Prof. em.; geb. 1922 in Düsseldorf. 1945 bis 1950 Studium der Philosophie, Geschichte und Germanistik an der Universität Bonn; 1950 Promotion; 1961 Habilitation; 1962 bis 1969 ordentlicher Professor für Philosophie an der Universität Kiel; 1969 bis 1972 ordentlicher Professor an der Universität Saarbrücken; 1972 bis 1990 ordentlicher Professor an der Universität Frankfurt am Main; 1990 Emeritierung. Seit 1970 zahlreiche Gastprofessuren im Ausland, u. a. in den USA, in Kanada, Italien, Argentinien, Frankreich und Spanien. Wichtige Publikationen: »Transformation der Philosophie«, 2 Bde. (1973), »Sprachprag-

matik und Philosophie« (1976), »Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral« (1988).



VITTORIO HÖSLE

Dr. phil., o. Prof.; geb. 1960 in Mailand; 1977 bis 1982 Studium der Philosophie, Indologie und der Gräzistik in Regensburg, Tübingen, Bochum und Freiburg; 1982 Promotion; 1986 Habilitation in Philosophie; 1987 Heisenberg-Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft; 1988 Associated Professor with Tenure New School for Social Research New York; Lehr- und Forschungsaufenthalte an den Universitäten in Italien, den Niederlanden, USA, in Brasilien, der Sowjetunion, Norwegen und Indien; seit 1993 ordentlicher Professor für Philosophie an der Universität GH Essen. Wichtige Publikationen: »Die Krise der Gegenwart und

die Verantwortung der Philosophie« (1990), »Philosophie der ökologischen Krise« (1991), »Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert« (1997).



ROLAND SIMON-SCHAEFER

Dr. phil., o. Prof.; geb. 1944 in Berchtesgaden; Studium der Philosophie, Germanistik, Geschichte, Psychologie, Kunstgeschichte und der Wirtschaftswissenschaften in Köln und Bochum; 1971 Promotion; 1992 Habilitation, Lehraufenthalte an den Universitäten Zürich, Düsseldorf, Magdeburg, Hannover, Hildesheim und Bamberg. Wichtige Publikationen: »Dialektik. Kritik eines Wortgebrauchs« (1973), »Theorie zwischen Kritik und Praxis. Jürgen Habermas und die Frankfurter Schule«, gemeinsam mit W. Ch. Zimmerli (1975), »Kleine Philosophie für Berenike« (1996).