



## UNIVERSALISIERUNGSPRINZIP UND DER MORALISCHE IMPERATIV IN DEN PHILOSOPHISCHEN PARADIGMEN

The principle of universalization and the moral imperative in philosophical paradigms

El principio de universalización y el imperativo moral en los paradigmas filosóficos

*Anatoliy Yermolenko*

Institut für Philosophie H. S. Skovoroda, Nationale Akademie der Wissenschaften,  
Nationale Universität Kyiv-Mohyla Academy, Ukraine

ymolenko@yahoo.de

Recibido: 20-06-2020

Aceptado: 01-11-2020

*Anatoliy Yermolenko* ist Doktor der Philosophischen Wissenschaften, Professor, Korrespondierendes Mitglied der Nationalen Akademie der Wissenschaften der Ukraine und Übersetzer. Er ist Direktor des Instituts für Philosophie H. S. Skovoroda der Nationalen Akademie der Wissenschaft der Ukraine und Professor der Philosophischen Abteilung der Nationalen Universität „Kyiv-Mohyla Academy“. Seine Forschungsarbeit beschäftigt sich mit Themen der praktischen Philosophie und Sozialethik in der deutschen Philosophie. Autor der Schriften, insbesondere: Kommunikative praktische Philosophie. Kyiv, 1999 (auf Ukrainisch); Sozialethik und Ökologie. Menschenwürde - Respekt vor der Natur. Kyiv, 2010 (auf Ukrainisch); Dialog als Weg zum Verständnis. Kyiv, 2017 (auf Ukrainisch); Karl-Otto Apels Diskursethik als angewandte Ethik der Verantwortung für die ukrainische Gesellschaft / Topologik, Sondernummer. Karl-Otto Apel: Lebenslauf und Leben und Denken. № 24, 2019.

### *Zusammenfassung*

Der Artikel konzentriert sich auf die Fragen der praktischen Philosophie aus der Sicht der historischen Entwicklung ihrer imperativen Normen (da Ethik in erster Linie eine präskriptive und nicht eine deskriptive Disziplin ist). Der Artikel untersucht die Entwicklung von moralischen Imperativen in Übereinstimmung mit den paradigmatischen Veränderungen in der Geschichte der Philosophie. Auf der Grundlage des Universalisierungsprinzips, das seine historischen Formen in den ontologischen, reflexiven philosophischen und sprachlichen Paradigmen findet, rekonstruiert der Autor die Strategien der Rechtfertigung moralischer Normen sowie die „verwandelten Formen“ des kategorischen Imperativs in totalitären Gesellschaften. In Anlehnung an das Konzept der „Globalisierung 2. Ordnung“ (Apel) verteidigt der Autor die Position des Primats der universalistischen Makroethik des Diskurses über das globale Ethos. Der Artikel zenthüllt auch die Rolle der Diskursethik als integrierender Faktor in der globalen Risikogesellschaft.

*Stichwörter: Deskription; Diskursethik; Globales Ethos; Präskription; Kategorischer Imperativ; Universalisierungsprinzip.*

### *Abstract*

The article is focusing on the issues of practical philosophy seen through the lenses of historical development of its imperative norms (as ethics is primarily a prescriptive, and not a descriptive, discipline). The article examines the development of moral imperatives according to the paradigmatic changes in the history of philosophy. Based upon the universalization principle, which finds its historical forms in the ontological, reflexive philosophical and linguistic paradigms, the author reconstructs the strategies of justification of moral norms, as well as converted forms of the categorical imperative in the totalitarian societies. According to the concept of the “2nd stage of globalization” (Apel) the author stresses the primacy of the universalist discourse macroethics over the global ethos. The article also shows the role of discourse ethics as an integrating factor in the global risk society.

*Keywords: Description; Discourse ethics; Global ethos; Prescription; Categorical imperative; Principle of universalization.*

### *Resumen*

El artículo se centra en las cuestiones de la filosofía práctica vista desde la perspectiva del desarrollo histórico de sus normas imperativas (ya que la ética es principalmente una disciplina prescriptiva y no descriptiva). El artículo examina el desarrollo de los imperativos morales según los cambios paradigmáticos de la historia de la filosofía. Basándose en el principio de universalización, que encuentra sus formas históricas en los paradigmas ontológicos, filosóficos y lingüísticos reflexivos, el autor

Anatoliy Yermolenko: Universalisierungsprinzip und der moralische Imperativ in den philosophischen Paradigmen.

Sección: Artículos

Ética y Discurso ISSN 2525–1090 Revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso – Año 5, 2020

www.revistaeyd.org – contacto@revistaeyd.org – Licencia: CC BY-NC-SA 4.0

reconstruye las estrategias de justificación de las normas morales, así como las formas modificadas del imperativo categórico en las sociedades totalitarias. Según el concepto de la "segunda etapa de la globalización" (Apel), el autor subraya la primacía de la macroética del discurso universalista sobre el ethos mundial. El artículo muestra asimismo el papel de la ética del discurso como factor integrador en la sociedad global de riesgo.

Palabras clave: *Descripción; Ética del discurso; Ética global; Prescripción; Imperativo categórico; Principio de universalización.*

In diesem Aufsatz werde ich einige Fragen der Moralphilosophie in der Sicht der geschichtlichen Entwicklung ihrer imperativen Vorschriften thematisieren, weil die Ethik in erster Linie keine deskriptive, sondern eine präskriptive Disziplin ist. Moralische „Normen sind nicht Beschreibungen (Deskriptionen), sondern Vorschriften (Präskriptionen)“ (Wright, 1994, S. 45). Aber mit ihrem Inhalt beschreiben sie in bedeutendem Ausmaß „auch etwas“: jedoch nicht nur die phänomenale (reale), sondern auch die noumenale (ideale) Welt. Sie haben eine kontrafaktische Dimension und benötigen die transzendente Begründung ihrer Gültigkeit als eines „synthetischen praktischen Satzes a priori“. Diese kontrafaktische Dimension besteht besonders im „Universalisierungsprinzip“, das in den verschiedenen Weltanschauungssystemen und philosophischen Paradigmen auftritt.

In diesem Zusammenhang besteht die wichtige Aufgabe der Forschung in der Phänomenologie des Moralbewußtsein und der Moralhandeln aufgrund der Analyse ihrer Entwicklung und Begründung. Daher brauchen wir auch eine evolutionistische Ethik-Theorie, um Änderungen der moralischen Zugehörigkeit im historischen Prozess zu berücksichtigen.

Doch besteht nicht nur eine Vielfalt von Ethosformen, sondern auch eine Vielfalt der Einstellungen zur Begründung der Ethik – von der deontologischen Gesinnungsethik zum teleologischen Utilitarismus, von der formalen Normenethik zur

materialen Wertethik. Wir sollten uns wiederum bewusst sein, dass wir in dieser Vielfalt in der Falle eines „naturalistischen Fehlschlusses“ gefangen sind, der verschiedene Erscheinungsformen aufweisen kann, wie der „ethnologische“ oder „geographische“ Fehlschluß, die schliesslich zu einem moralischen Relativismus und sogar zu einem moralisch-ethischen Nihilismus führen können.

Um dies zu vermeiden, ist es notwendig, nach Möglichkeiten zu suchen, moralische Normen durch die Rekonstruktion des Prinzips der Universalisierung der Reziprozität zu begründen, das historische Formen annimmt: von der goldenen Regeln über Kants kategorischen Imperativ bis hin zur Diskursprinzip. Zu diesem Zweck muss man auch die Kontroverse der teleologischen und deontologischen Ethik, der materiellen Wertethik und formalen Normethik identifizieren und auch die Geschichte der ethischen Lehren kritisch rekonstruieren: von der Entstehung moralischer Vorschriften in religiösen Weltanschauungen und der praktischen Philosophie der Antike bis zur modernen Ethik von Immanuel Kant und dem Diskursprinzip. Daher sollten historische Modifikationen des Universalisierungsprinzips im Lichte der Geschichte der Moralphilosophie betrachtet werden.

Natürlich kann die Geschichte der Philosophie auf unterschiedliche Weise interpretiert werden, insbesondere wenn man sie mit bestimmten sozialen Formen verknüpft, wie jene, die man in der Philosophie des Marxismus sowie im Kontext der wichtigsten Epochen der europäischen Philosophie (Antike, Mittelalter, Renaissance, Neuzeit, deutscher transzendentaler Idealismus, moderne Philosophie) identifizieren kann. Und dieser Ansatz ist schließlich bis zu einem gewissen Grad gerechtfertigt, denn immerhin kann das Ziel der Philosophie nur erreicht werden, wenn sie die Weltgeschichte und die Geschichte der Philosophie begreift und damit auch „ihre Zeit in Gedanken erfaßt“ (Hegel). Die Absolutisierung dieser Aussage kann jedoch zu einer übermässigen Soziologisierung des philosophischen Wissens führen. Philosophie soll nicht nur „aktuell“, sondern auch „wahr“ sein: als „Beitrag zum Diskurs über die moralische Situation des Menschen und die geistige Situation der Zeit“ (Böhler, 2009, S. 12).

Wenn man einen solchen ethischen Anspruch aufstellt, muss man sich an Kants Grundsatz erinnern, den er als Antwort auf „einen Rezensenten“ formuliert hat, ohne zu behaupten, ein neues moralisches Prinzip zu schaffen, und ihn zu einem neuen Entwicklungsstadium erhebt. In der Fußnote der Vorrede zur „Kritik der praktischen Vernunft“ schrieb Kant:

„Ein Rezensent, der etwas zum Tadel dieser Schrift sagen wollte, hat es besser getroffen, als er wohl selbst gemeint haben mag, indem er sagt: daß darin kein neues Prinzip der Moralität, sondern nur eine neue Formel aufgestellt worden. Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen, und diese gleichsam zuerst erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt, in dem was Pflicht sei, unwissend, oder in durchgängigem Irrtume gewesen wäre. Wer aber weiß, was dem Mathematiker eine Formel bedeutet, die das, was zu tun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen läßt, wird eine Formel, welche dieses in Ansehung aller Pflicht überhaupt tut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten“ (Kant, 1977b, S. 300).

Also, mit dieser Antwort auf „einen Rezensenten“ gab uns Kant tatsächlich eine Orientierung zur Lösung der Probleme der praktischen Philosophie, nämlich diese Formel zu suchen. Wir fügen auch hinzu, daß Kant in dieser Arbeit, wie in den „Grundlagen der Metaphysik der Sitten“, auf die sich ein Rezensent bezieht, betonte, dass das moralische Prinzip, das den Subjekten eine höhere Pflicht auferlegt, nur im Singular betrachtet werden kann. Aber Kant selbst verwendet jedoch mehrere Formulierungen des kategorischen Imperativs. Daher können wir nur nach verschiedenen Formulierungen oder Formeln dieses Prinzips suchen, abhängig vom historischen Alter, dem Kontext unseres Handelns, unseren Fähigkeiten und methodischen Mittel für die Entwicklung der Sozial- und Geisteswissenschaften.

Diese Erkenntnismittel werden durch den Begriff des „Paradigmas“ konzipiert. Unter Verwendung des altgriechischen Paradigmenkonzepts, das von Thomas S. Kuhn in seinem Buch „Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen“ eingeführt wurde, um die Geschichte der Wissenschaft zu rekonstruieren, können wir bestimmte paradigmatische Positionen, Entwicklungsstadien auch in der Philosophie identifizieren – nämlich „Sein“, „Bewußtsein“, „Sprache“. Hier beziehe ich mich auf Jürgen

Habermas' Buch „Nachmetaphysisches Denken“, in dem er paradigmatische Denkweisen wie ontologische, reflexionsphilosophische und linguistische hervorhebt (Habermas, 1988: 20). Dieser Paradigmenansatz ist in der modernen Philosophie bereits gut etabliert. Habermas selbst stützt sich schließlich auf die relevanten Entwicklungen dieser Formulierung der zeitgenössischen deutschen Philosophen Herbert Schnädelbach und Ernst Tugendhat (Habermas, 1988, S. 20).

Eine ähnliche Ansicht vertritt Karl-Otto Apel, der die folgenden paradigmatischen Phasen in der Geschichte der Philosophie unterscheidet: ontologische Metaphysik, transzendente Bewusstseinsphilosophie oder Philosophie des Subjekts und schließlich transzendente Semiotik, die durch die hermeneutisch-analytisch-pragmatische Wende inspiriert wurde (Apel, 1998, S. 22). Historisch gesehen wurden diese Paradigmen durch die eine oder andere Art der Untersuchung beeinflusst, deren Dominanz durch das gekennzeichnet war, was Aristoteles mit dem Schlüsselbegriff der Ersten Philosophie benannte.

Es ist anzumerken, daß im Vergleich zu Kuhn, der Paradigmenwechsel historisch als Revolution in der Wissenschaft betrachtet hat, die moderne Philosophie, beispielsweise Apel oder Habermas, Paradigmen nicht nur als bestimmte historische Stadien der Entwicklung der Philosophie, sondern vor allem als methodische und grundlegende Fragestellungen versteht. Dies bedeutet daher nicht, daß das erste Paradigma nicht die Theorie der Erkenntnis, der Sprachpragmatik oder der Semiotik enthält, oder daß der neue europäische Transzendentalismus das Thema Intersubjektivität völlig vernachlässigt hat und sich die heutige Philosophie nicht mit Metaphysik und Erkenntnistheorie befasst.

Es kann eine Komplementarität geben, wenn sich das eine oder andere Paradigma auf die methodischen Mittel eines anderen bezieht. Ein Beispiel hierfür sind die ontologische Werte von H. Jonas, der als Antwort auf „einen Leser“ für seine Kritik an der archaischen Natur seiner deutschen Sprache im „Prinzip der Verantwortung“ folgendes feststellt: „Denn wie ich mir bewußt bin, daß ich einem höchst zeitgemäßen Gegenstand mit einer durchaus nicht zeitmäßigen, fast schon archaischen Philosophie zu

Leibe gehe, so scheint es mir nicht unangemessen, daß eine ähnliche Spannung sich auch im Stile ausdrücke“ (Jonas, 1979, S. 11). Daher geht es hier darum, daß die Philosophie selbst die treibende Kraft hinter der Entwicklung aller anderen ist, d. h. der ersten Philosophie. Heute ist die Erste Philosophie die Transzendentalpragmatik.

So war die Frage des Seins die Dominante des ersten der antiken griechischen Philosophie innewohnenden Paradigmas, einschließlich des Aristoteles. Obwohl diese Frage im Gegensatz zu bestimmten Wissenschaften universell war, war sie das Hauptmotiv für die Infragestellung dieser Wissenschaften, die sich direkt mit dem Zustand der Dinge in der Welt, der Struktur des Seins, befasste. Aber auch hier geht es über das ontologische Paradigma hinaus. Dies betrifft insbesondere auch das, was Kant die Moralformel nannte. Aristoteles soll zum Beispiel auf die Frage nach dem richtigen Verhalten gegenüber Freunden geantwortet haben: „So, wie wir von ihnen behandelt werden möchten“ (zitiert nach Jüres, 1998/2004, S 226). Wir sehen, daß diese Formel für die sogenannte „goldene Regel“ greifbar ist, die das Prinzip der Gegenseitigkeit in einer universellen Form widerspiegelt. Insbesondere im Christentum erscheint dieses Prinzip in der solchen Vorschrift: „Und wie ihr wollt, daß euch die Menschen tun sollen, das tut auch ihr ihnen!“ (Lukas 6, 31).

Dieser Universalismus ist keine rein westliche Leistung. Er ist eine Moralrevolution in der Kulturentwicklung der Menschheit, die in vielen großen Religionen fast gleichzeitig stattfand: in der „Achsenzeit“ (Karl Jaspers). Schon fünf Jahrhunderte vor dem Christentum wurde dieser Universalismus, in der negativen Form der „Goldenen Regel“, im Konfuzianismus folgendermassen ausgedrückt: „Was du selbst nicht wünschst, das tue auch nicht anderen Menschen an“. Und später findet er sich auch im Islam: „Keiner von euch ist gläubig, bis er für seinen Bruder wünscht, was er für sich selbst wünscht“; im Buddhismus: „Ein Zustand, der nicht angenehm oder erfreulich für mich ist, soll es auch nicht für ihn sein; und ein Zustand, der nicht angenehm oder erfreulich für mich ist, wie kann ich ihn einem anderen zumuten?“; im Hinduismus: „Man sollte sich gegenüber anderen nicht in einer Weise benehmen, die für einen selbst unangenehm ist“; und schließlich im Jainismus: „Gleichgültig gegenüber

weltlichen Dingen sollte der Mensch wandeln und alle Geschöpfe in der Welt behandeln, wie er selbst behandelt sein möchte“ (zitiert nach Küng, 1997, S. 140). Angesichts der heutigen globalen Umweltkrise ist die jainistische Richtlinie besonders wichtig. Hier gilt die goldene Regel nicht nur für die Beziehungen zwischen Menschen, sondern auch für die Einstellung des Menschen zu allen Dingen auf der Welt, zu allen Dingen. Wie wir sehen können, ist die goldene Regel der Moral die universelle Errungenschaft der menschlichen Kultur. In diesem Zusammenhang möchte ich drei Punkte ansprechen:

Erstens, obwohl all diese Religionen auf ziemlich unterschiedlichen Weltanschauungssystemen beruhen, teilen sie einen gemeinsamen Kern, oder einen „gemeinsamen Impuls“ (B. I. Schwartz): „Wenn dennoch irgendein Impuls allen diesen „Achsenbewegungen“ zugrunde liegt, könnte man ihn als den Trieb zur Transzendenz bezeichnen“ (zitiert nach Eisenstadt, 1987, S. 13). Ein wichtiger Bestandteil dieses „gemeinsamen Impulss“ ist die Suche nach außerempirischen, kontrafaktischen Grundlagen für die Begründung der Ethik, die sich in der goldenen Regel der Moral manifestiert. Daher ist die goldene Regel nicht das Prinzip der „einfachen Reziprozität“, sondern das Prinzip der „Universalisierung der Reziprozität“.

Zweitens ist die goldene Regel eine formale, sie schreibt dem menschlichen Verhalten keine Materie zu, sondern ist ein Mittel zum Testen, Verifizieren einer materiellen Regel auf universelle Geltungsansprüche. Sie leugnet nicht alle anderen Vorschriften wie die Zehn Gebote, die wie viele andere auch moralisch bedeutsam sind. Aber sie macht es möglich, ihren Geltungsanspruch zu testen. Darüber hinaus hat das Neue Testament auch eine materielle Version dieses Imperativs, die seinen universellen Charakter sicherstellt: „Du sollst Gott, deinen Herrn, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allen Kräften und von ganzem Gemüte und deinen Nächsten alst dich selbst“ (Lukas 10, 27).

Und drittens erscheint die goldene Regel als kategorischer Imperativ mit eher präskriptivem als deskriptivem Charakter. Überall hier haben wir eine Modalität, die durch die Wörter „Wunsch“, „Wollen“ usw. bezeichnet und durch den Modus



Konjunktiv vermittelt wird. Die konjunktive Verbform führt sie über die empirische Faktizität der Welt hinaus und bildet eine kontrafaktische Distanz zu ihr. Es erfordert ein grosses Vorstellungspotential, ohne das menschlich Erkenntnis und Verständnis der Welt unmöglich sind. Es sollte auch angemerkt werden, daß Kant dieses Konzept auf der Grundlage der Einführung des als ob-Konjunktivs entwickeln wird, der über die rein empirische Sphäre hinausgeht und die Grundlage für die Transzendenz zu sein scheint. Das ist die Anfang der „Philosophie der Als ob“ (H. Vaihinger)

Somit ist die goldene Regel das Kernstück von Moral und Recht. Von ihm aus kann sich das gesamte System der moralischen und rechtlichen Normen der menschlichen Beziehungen entfalten. Auf dieser Grundlage kann man die Verwirklichung der Idee der Gerechtigkeit in den zwischenmenschlichen Beziehungen und in den menschlichen Beziehungen zur Natur anstreben. Darüber hinaus zeugt dieser gemeinsame Kern auch von der Einheit der Kulturen und beantwortet die von Amartya Sen gestellte Frage „Warum kann es keinen Krieg der Kulturen geben?“ bejahend (Sen, 2007). In der Auseinandersetzung mit S. Huntington gibt A. Sen konkrete Beispiele dieser Einheit an. Es geht um die öffentliche Beratung und Debatte, um die Regierung durch Diskussion als „globale Wurzeln der Demokratie“ (Sen, 2007, S. 64), die in der ganzen Welt eine lange Geschichte haben.. Dies sind die verbindenden Faktoren, die die Grundlage für das Verständnis und die Mitverantwortung in der heutigen globalisierten Welt bilden.

Das zweite von Descartes und englischen Empirikern initiierte Paradigma, das seine klassische Manifestation in Kants Philosophie fand, warf die Frage nach den Möglichkeiten und Bedingungen der Erkenntnis des Seins als Objekte des Bewusstseins auf, basierend auf Denken, Selbstbewußtsein oder Vernunft. Daher wird in Kant die Ontologie durch die transzendente Philosophie ersetzt, die anstelle der Dinge im Allgemeinen synthetisches Wissen a priori setzt. In der praktischen Philosophie oder Moralphilosophie spiegelt sich dies im „Faktum der Vernunft“ der autonomen Ethik wider, die auf dem Prinzip der Universalisierung beruht, nach dem ein kategorischer Imperativ formuliert wird.

Dies ist die nächste moralische und ethische Revolution, die in der Neuzeit auf dem Paradigma der Subjektivität basiert, auf dessen Grundlage der kategorische Imperativ von Kant formuliert wird: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die Du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“ (Kant, 1977a, S. 51). Wie wir sehen können, setzt Kant zunächst die Tradition fort, das Prinzip der Universalisierung der „goldenen Regel“ anzuwenden, eine „zeitgerechte“ und der Entwicklung der Wissenschaft entsprechende neue Formel einzuführen. Dies wird durch die Modalität „zugleich wollen kannst“ belegt. Zweitens wird diese Modalität durch die bedingte Art des Verbs verstärkt, die in der ersten Ausgabe durch die Konjunktivform des Verbs „werden“ vermittelt wird, und in der zweiten – auch durch die Konjunktivform, die jedoch bereits mit der „Philosophie als ob“ bezeichnet wird: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte“ (Kant, 1977a, S. 52). Zusätzlich zum formalen Imperativ schlägt Kant eine materielle Version vor: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“ (Kant, 1977a, S. 61).

Kants Paradigma ist jedoch eine Philosophie des monologischen Subjekts, die in der praktischen Philosophie als autonome Ethik der Vernunft erscheint. Es wurde sogar im Rahmen des transzendentalen Idealismus kritisiert, insbesondere von Hegel, der nicht nur die Grenzen dieses Paradigmas erkannte, sondern auch gewisse Gefahren, das Transzendente durch das Reale zu ersetzen, das sich bald bei den Jakobinern manifestierte. Noch beängstigender als bei den Jakobinern jedoch wurde Kants kategorischer Imperativ in den Tagen des Nationalsozialismus nicht nur neu interpretiert, sondern auch verzerrt. Er verlor seine universalistische Form und Orientierung und erhielt die besondere Bedeutung der „verwandelten Form“ des Ethischen, um Marx' Terminologie zu verwenden.

Eine solche „Zerstörung des politisch-ethischen Universalismus“ (D. Böhler) erlangte im Ethos des deutschen Nationalsozialismus eine Weltanschauung und Wertbegründung, die wiederum mit „wissenschaftlicher“ Legitimität verbunden war.

Dies zeigte sich in der Tatsache, daß die moralische und rechtliche Sphäre von naturalistischen (rassistischen, ethnozentrischen, nationalzentrierten) Grundlagen abgeleitet wurde und ihre relative Unabhängigkeit verlor. Auf dieser Grundlage wird der kategorische Imperativ Kants neu interpretiert (deformiert), der partikularisiert und seiner universalistischen Form und Richtung beraubt wird, was sich in dem Imperativ manifestiert, den einer der Ideologen des Nationalsozialismus, Hans Günther, in seinem Buch „Ritter, Tod und Teufel“ formuliert hat: „Handle so, daß Du die Richtung Deines Willens jederzeit als Grundrichtung einer Nordrassischen Gesetzgebung denken könntest“ (zitiert nach Böhler, 1988, S. 193).

Wie wir sehen können, scheint die Losung: „Kants kategorischer Imperativ – nur für die Deutschen!“ im nationalsozialistischen Deutschland kein Unsinn oder kein performativer Widerspruch zu sein. Ein solcher naturalistischer (ethnischer, rassistischer usw.) Fehlschluß wird eloquent durch das Verständnis des von Hannah Arendt zitierten kategorischen Imperativs des NS-Kriegsverbrechers Adolf Eichmann belegt. Arendt schreibt, daß Eichmann Kants Formel nicht nur als unbrauchbar abgelehnt, sondern auch abgeändert hat: „Da verstand ich (Eichmann – A.Y.) darunter, daß das Prinzip meines Wollens und das Prinzip meines Strebens so sein muß, daß es jederzeit zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung erhoben werden könnte“ (Arendt, 2007, S. 232). Hannah Arendt fügt hinzu: „Natürlich ist es Kant nie in den Sinn gekommen, das Prinzip des Handelns einfach mit dem Prinzip des jeweiligen Gesetzgebers eines Landes oder den in ihm jeweils geltenden Gesetzen zu identifizieren, da für ihn ja jeder Bürger im Augenblick seines Handelns selbst Gesetzgeber wird durch den Gebrauch seiner „praktischen Vernunft“ (Arendt, 2007, S. 232f). Die Banalität des Bösen besteht meiner Meinung nach hier nicht nur darin, daß Verbrechen unter dem Nationalsozialismus zur Routine geworden sind, sondern auch darin, daß die Rechtfertigung des Bösen unter diesen Bedingungen mit einer absoluten Reduzierung der Moral auf die Deskription der ungeistigen (schrecklichen) Realität des nationalsozialistischen Alltags verbunden ist.

Im Marxismus-Leninismus wiederum wird die Moralsphäre aus den objektiven Gesetzen der Geschichte abgeleitet. Lenins Position „Im Marxismus selbst gibt es von Anfang bis Ende kein Körnchen Ethik“ (Lenin, 1967, S. 440-441), was er von W. Sombart entlehnt hat, zeigt, daß die moralische Sphäre ihrer Autonomie völlig beraubt ist. Sie verliert ihre transzendente, präskriptive Dimension und erhält rein deskriptive Definitionen. Natürlich stellt diese Position eine Bedrohung für den Historismus und Relativismus dar, die der Marxismus bestritt. Daher leitet sich die allgemeine Bedeutung der Moral aus einer anderen Ontologie ab – der Ontologie der Zukunft, d. h. dem Kommunismus. Dementsprechend verliert der moralische Imperativ im Zeitalter des „echten Sozialismus“ trotz der scheinbaren Kontrafaktizität die Dimension des Regulatives Prinzips. Er erhält die Formel, die auf der tatsächlichen Existenz der kommunistischen Zukunft basiert: „Handle so, daß deine Handlungen auf den Aufbau des Kommunismus abzielen und deinem Parteigewissen entsprechen werden“.

Nach dem Zweiten Weltkrieg bestand die Notwendigkeit, diese schrecklichen Zeiten zu überdenken, die sich aus den berüchtigten Fragen ergaben: „Wie ist Philosophie nach Auschwitz möglich?“ (Adorno, 1975, S. 352), „Wie ist die Vorstellung von Gott nach Auschwitz möglich?“ (Jonas, 1987, S. 7). Leider kann diese Liste von Fragen erweitert werden: Wie ist Ethik nach Auschwitz möglich? Wie ist Ethik nach dem GULag, nach der Atombombe von Hiroshima und Nagasaki möglich? und schließlich: Wie ist eine Umweltethik nach Tschernobyl möglich? Die Antworten auf diese Fragen sind sowohl einfach als auch komplex. Insbesondere macht Adorno in seiner „Negativen Dialektik“ eine neue materielle Formulierung des kategorischen Imperativs geltend: „Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, dass Auschwitz sich nicht wiederhole, nichts Ähnliches geschehe“ (Adorno, 1975, S. 358). Und angesichts dessen, was während des Totalitarismus in der Sowjetunion geschah (GULag, Tschernobyl), sollen wir nach Adorno sagen, daß dieses „sich nicht wiederhole, nichts Ähnliches geschehe“. Und wir sollen dies nicht nur behaupten, sondern auch alle Anstrengungen unternehmen, um zu verhindern, daß es erneut geschieht.

Darüber hinaus veranlassen die Bedrohungen durch die globalen Herausforderungen einer komplexen Risikogesellschaft des letzten Drittels des 20. Jahrhunderts die Suche nach neuen Imperativsformeln, die für zeitliche und paradigmatische Veränderungen in der Moralphilosophie geeignet sind. Diese Bedrohungen sind im 21. Jahrhundert nicht verschwunden, sondern noch akuter geworden. Sie sind weiterhin Zeichen der globalen Gesellschaft mit ihren ökologischen, klimatischen und (heute noch) pandemischen Herausforderungen. Deshalb möchte ich mich der Philosophie des Protagonisten der Ethik für die technologische Zivilisation, Hans Jonas, zuwenden.

Angesichts dieser Herausforderungen und Bedrohungen schlägt Hans Jonas einen zeitangemessenen Imperativ der Verantwortung vor: „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Leben auf Erden“; oder negativ ausdrückt: „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung nicht zerstörend sind für die künftige Möglichkeit solchen Lebens“; oder einfach: „Gefährde nicht die Bedingungen für den indefiniten Fortbestand der Menschheit auf Erden“ (Jonas, 1979: 36). Dies ist ein Beispiel für die „Rehabilitation“ dieses Paradigmas, nämlich die ontologische materielle Wertethik, die in die Geschichte eingegangen zu sein scheint. Dies wurde bereits gesagt, als es um die Entsprechung zwischen der „Antiquarität“ der Methode und der „Antiquarität“ der Sprache ging. Wie D. Böhler mir persönlich gesagt hat, wurden außerdem Hans Jonas' Briefe an Martin Buber gefunden, die darauf hinweisen, daß er sich auch für das dialogische Paradigma interessierte, auf das ich mich jetzt beziehen werde.

Vorher werde ich jedoch folgende Bemerkung machen: Jonas betonte zu Recht, daß jede traditionelle Ethik anthropozentrisch ist (Jonas, 1979, S. 22), ebenso wie Kants Imperativ, der an das Individuum gerichtet war (Jonas, 1979, S. 37). Aber man kann seine Behauptung nicht akzeptieren, daß Kants „Universalisierungsprinzip“ die bloß logische Übertragung «vom individuellen „Ich“ auf ein imaginäres, kausal damit unverbundenens „Alle“ ist“ (Jonas, 1979, S. 37). In diesem Fall würde es so aussehen: „Handle so, daß die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen

Gesetz wird“. Das Fehlen einer Verbform im Konjunktiv führt dazu, daß die faktische Handlungsmaxime entgegen dem Kantschen Universalisierungsprinzip auf ein universelles Gesetz bezogen wird.

Das dritte Paradigma als erste Philosophie kann unter dem Gesichtspunkt der Transformation und Radikalisierung von Kants transzendentaler Philosophie verstanden werden, insbesondere der Verschärfung des Problems der transzendentalen Selbstreflexion der Vernunft als Antwort auf die Frage „Wie ist transzendente Vernunftkritik möglich?“ In diesem Paradigma lautet die Hauptfrage nicht mehr: „Was ist die Welt?“ und „Mit welchen Mitteln können wir es wissen?“ und vor allem, „Inwieweit sind die Geltungsansprüche unserer Aussagen über die Welt gerechtfertigt?“. Im Gegensatz zum Poststrukturalismus-Postmodernismus, der auf der Idee der Detranszendentalisierung basiert, widerlegt die transzendente Semiotik als erste Philosophie die totale Konditionalität unseres Wissens und unserer moralischen Normen im Kontext von Sprache, Kultur und Geschichte und wirft die Frage nach der Letztbegründung der theoretischen und praktischen Philosophie im Diskurs auf.

Es gibt eine breite Interpretation des Begriffs „Diskurs“, der zum Beispiel für die französische philosophische Literatur typisch ist und in der er als jeder Sprechakt verstanden wird. Eine solche pluralistische Interpretation ist dem Poststrukturalismus-Postmodernismus (J. Derrida, M. Foucault, J. F. Lyotard, J. Vattimo) inhärent, wo relativistisch-kontextualistische Kritik der Moderne mit radikaler Kritik der Vernunft verbunden ist. Insbesondere der argumentative Diskurs als sprachlich-pragmatische Form der Vernunft in dieser Kritik wird geleugnet und auf ein bestimmtes „Machtspiel“ reduziert.

Aber gibt es noch konkretere diskurstheoretische und diskurspragmatische „Analysen von Diskurs, die den rationalen Gehalt sprachlicher Äußerungen rekonstruieren und sich auf Argumentation als dialogisches Handeln konzentrieren. Sie untersuchen zumal die Struktur des Argumentierens als dialogische (Meta-) Praxis des Prüfers und Rechtfertigen von Geltungsansprüchen, die in Redebeiträgen vorausgesetzt oder ausdrücklich erhoben werden; wobei es unter

Geltungsgesichtspunkten gleichgültig ist, ob es um mündliche oder schriftliche Rede oder um die implizite Rede des sogenannten einsamen Denkens geht“ (Böhler, Gronke, 1994, S. 809). Eine solche Rekonstruktion und Überprüfung ist in Situationen von besonderer Bedeutung, in denen solche Ansprüche problematisch sind. Daher ist es für uns wichtig, dieses von Habermas vorgeschlagene Konzept zu definieren: „Unter dem Stichwort „Diskurs“ führte ich die durch Argumentation gekennzeichnete Form der Kommunikation ein, in der problematisch gewordene Geltungsansprüche zum Thema gemacht und auf ihre Berechtigung hin untersucht werden“ (Habermas, 1995, S. 130).

Von besonderer Bedeutung ist meiner Meinung nach ein solches Diskursverständnis, in dem es sich als sozialreflexive Form der Klärung problematischer Bedeutungen, Praktiken, Handlungen, Institutionen herausstellt. Diskurs besteht als soziale Meta-Institution, die sich in der modernen Gesellschaft konstituiert. „Die Diskussionstätigkeit ist in entscheidenden Institutionen einer modernen Gesellschaft verkörpert und eingebettet, z. B. im Wissenschaftssystem, aber auch – in Form einer aufgeklärten Öffentlichkeit als Voraussetzung einer sinnvollen Demokratie – im politischen System und im Rechtssystem“ (Skirbekk, 2007, S. 441).

Der Diskurs ist im Prozess ihrer kommunikativen Rationalisierung in die Lebenswelten „eingebettet“. Schließlich bieten die Lebenswelten ein Vorverständnis, ohne das es unmöglich ist, Verständnis zu verstehen und zu erreichen. Vorurteile sind jedoch nur eine Komponente des Verstehens. Wie D. Böhler in dem Artikel „Diskurs und Verstehen“ schreibt, „könnten wir ohne Vorverständnis überhaupt nichts verstehen, aber nur unter den Bedingungen der kritischen Anwendung des Vorverständnisses können wir etwas richtig verstehen“ (Böhler, 1984, S. 985). Die kritische Anwendung des Vorverständnisses erfordert die Unterstützung des Diskurses, ohne den ein richtiges Verständnis nicht möglich ist. Schließlich fragen wir unseren Gesprächspartner auch in alltäglichen Sprachpraktiken (Dialog, Debatte, Diskussion usw.) oft: „Verstehe ich dich richtig?“ Der Diskurs darf daher nicht den moralischen Intuitionen der Lebenswelt widersprechen, so wie die formale diskursive Ethik der Normen nicht unbedingt dem materiellen Ethos widerspricht.

D. Böhler betont deutlich die Möglichkeit und Notwendigkeit einer solchen Komplementarität in der Sammlung „Ethik für die Zukunft: im Diskurs mit Hans Jonas“:

„Gerade als Heuristik ist eine ontologische Wertlehre gut für das diskursive Zusammenspiel mit einer Pflicht- bzw. Sollensethik geeignet: Die ontologische Wertheuristik würde für Verantwortung empfänglich machen; die normative Ethik würde Maßstäbe dafür aufstellen, zu welcher Verantwortung wir verpflichtet sind, und Dialogverfahren entwickeln, um diese Maßstäbe anwendbar zu machen. Beide Seiten wären aber nicht unabhängig voneinander anzusetzen, um erst nachträglich in ein Kooperationsverhältnis zu treten; vielmehr müßten sie von vornherein im Verhältnis wechselseitiger Ergänzung und Erläuterung stehen. Dabei käme der ontologischen Wertheuristik das inhaltliche und das Motivations-Prius zu, während die Prinzipienreflexion und die Normenbegründungsdiskurse den logischen Primat beanspruchen können“ (Böhler, 1994a, S. 65).

Ebenso widerspricht die diskursive Mitverantwortung nicht der individuellen Verantwortung gegenüber sich selbst. Die individuelle Verantwortung kann in diskursive Mitverantwortung „aufgehoben“ werden. Selbstverantwortung ist schließlich die Grundlage für Mitverantwortung, und Mitverantwortung ist bereits in Selbstverantwortung enthalten (D. Apel, 2019, S. 7). Dies ist eine identifizierte Verantwortung, bei der jeder zusammen mit anderen nach bestimmten Verfahren für sein Handeln und für die gesamte Gemeinschaft verantwortlich ist. Diese Verantwortung ist nicht auf die „Binnenmoral“ beschränkt, wie bei A. Gehlens Institutionsethik. Die Institutionen selbst müssen durch eine höhere Autorität legitimiert werden, die die Meta-Institution des Diskurses ist. Diese Anforderung gilt auch für die diskursethische Legitimation sozialer Institutionen auf globaler Ebene („Globalisierung 2. Ordnung“). (Apel, 2017, S. 66)

Die „Situation des Menschen“ in den Bedingungen der Pandemie erinnert uns erneut an die Einheit der Welt, die konzertiertes Handeln globaler Institutionen erfordert. Coronavirus hat sich als der „größte Universalist“ erwiesen, der Menschen unabhängig von Klasse und Religion, Rasse, Nation oder ethnischer Zugehörigkeit betrifft. Daher müssen globale Institutionen verbessert werden, die durch die universalistische Diskursethik legitimiert werden müssen, und dies muß ein wichtiger



Faktor bei der Lösung globaler Probleme werden, auch in einer Pandemiesituation. Also, die Lösung der globalen Problemen braucht eine universalistische diskursive Makroethik.

Im Gegensatz zu H. KÜNGS „Projekt Weltethos“ oder des „globalen Ethos“ (Küng, 2010, S. 146) wende ich mich nach K.-O. Apel und J. Habermas der universalistischen Ethik zu. Natürlich stimmen sowohl die globalistische als auch die universalistische Ethik inhaltlich teilweise überein, weil ihre Bedeutung über ein bestimmtes Ethos oder eine rein „Binnenmoral“ der einzelnen Lebensformen hinausgeht. Aber auch in der Etymologie kommt das Wort „global“ vom lateinischen „globus“ – einer Sphäre, die zum Bereich der Faktizität gehört und eine deskriptive Bedeutung hat. Daher ist der präskriptive Charakter der globalistischen Ethik auf diesen Inhalt beschränkt.

Das Wort „universalistisch“ kommt vom lateinischen „universum“, was nicht nur „Weltall“ bedeutet (das natürlich „etwas Größeres“ als die Erde ist), sondern auch „universell“, „alles“, „das allgemeine Naturgesetz“, daher „Logos“. Im ethischen Sinne geht das Universelle über jede empirisch bestimmte moralische Zugehörigkeit hinaus. „Universalistisch nennen wir schließlich eine Ethik, die behauptet, daß dieses (oder ein ähnliches) Moralprinzip nicht nur die Intuitionen einer bestimmten Kultur oder einer bestimmten Epoche ausdrückt, sondern allgemein gilt“ (Habermas, 1986, S. 18). Das heißt, dieses Prinzip gewinnt universelle Bedeutung und überwindet die engen Grenzen der Faktizität. Es enthält nicht nur die faktische, reale, sondern auch die kontrafaktische, ideale Welt. Zu dieser Welt gehört nicht nur das Seiende, sondern auch das Sollende, das neben den Beschreibungen des Ethos auch die auf die Letztbegründung basierende verbindlichen Moralvorschriften benötigt.

Daher halte ich es nicht für richtig zu glauben, daß der Begriff „Globalisierung“, der in den frühen 80er Jahren des letzten Jahrhunderts in den wissenschaftlichen Verkehr gebracht wurde, das Konzept der „Universalisierung“ ersetzen sollte. Diese Behauptung wird insbesondere vom britischen Soziologen Z. Bauman betont, der das soziale Leben und nicht das soziale Sollen anspricht. Seiner Ansicht nach zeigt der Begriff „Globalisierung“ an, was mit uns geschieht, im Gegensatz zu dem, was wir

wollen, sollen oder werden, was „Universalisierung“ bedeutet (Bauman, 2001, S. 35). Wir können jedoch nicht über das Reale sprechen und das Ideale ignorieren. Schließlich gehören diese Kategorien zu den wesentlichen Definitionen der menschlichen Existenz. Vor allem die universalistischen Momente sind eingebettet in die menschliche natürliche Konstitution sowie in die Kulturen selbst, beginnend zumindest mit der Achsenzeit. Dies gilt insbesondere für die aktuelle Krise, die nicht nur die Frage beantworten muss, was wir tun, sondern auch, was wir tun sollen.

Die Bedeutung des Begriffs „globale Ethik“ zeigt klar auf, daß er durch den Umfang und die Rechtfertigung begrenzt ist. In diesem Fall gilt der Globus, und seine Anforderungen sind nur für irdische Wesen gerechtfertigt. Daher irrt dieses Konzept aufgrund seiner empirischen Bedeutung als „geozentrischer Fehlschluß“. Ich schlage vor, diesen Begriff einzuführen, um die Begriffe „naturalistischer Fehlschluß“ (G. E. Moore) und „ethnozentrischer Fehlschluß“ (J. Habermas, T. Rentsch) zu ergänzen. Der Geozentrische-Fehlschluß ist eine Folge des Versuchs, die Bedeutung wertnormativer Systeme aus den empirischen topologisch-geographischen Definitionen bestimmter Gesellschaften oder Kulturen und ihrer Herkunft abzuleiten.

Um einen solchen geographischen Fehlschluß zu vermeiden, ist es notwendig, die Genese und Geltung, die Motivation und Legitimation moralischer Normen voneinander zu unterscheiden. Ihre Bedeutung wird nicht durch ihre Herkunft bestimmt – weder historisch noch geographisch. Ihre Bedeutung wird auch nicht durch Motivation bestimmt. „So muß im praktischen Diskurs die Motivation zur Befolgung einer Handlungsnorm unterschieden werden von der Begründung der Verbindlichkeit einer Handlungsnorm. Im moralischen Diskurs dürfen Wille und Pflicht, Wollen und Sollen nicht miteinander vermengt werden“ (Gronke, 1998, S. 388). Man könnte über globale Ethik in Bezug auf ihre Anwendung sprechen, d. h. als angewandte Ethik, aber ihre Rechtfertigung ist problematisch, was dementsprechend die Möglichkeit und ihre Herkunft und letztendlich die Möglichkeit ihrer Anwendung in Frage stellt. Übrigens versteht K.-O. Apel, der von „Globalisierung 2. Ordnung“ als politisch-ethischer Globalisierung spricht, Ethik als universalistische Makroethik des Diskurses, in dem

durch den die Geltungsansprüche der ethnoethischen Vorschriften geprüft werden soll.

Darüber hinaus gilt die universalistische Ethik im Sinne Kants für alle vernünftigen Wesen, nicht nur für Erdlinge, und ist daher ein „Faktum der Vernunft“. Als ein-Faktum der Vernunft hat es eine objektive oder eher universelle Dimension, ist eine Manifestation des Logos, der ein „Programm“ zur Regulierung der Beziehungen nicht nur zwischen Menschen, sondern auch zwischen Völkern und Kulturen sowie der menschlichen Beziehungen zur Natur enthält. Die diskursive Ethik setzt die Tradition von Kants universalistischer Ethik fort und übersetzt die Bedeutung des Sollens und seiner Formel in die transzendental-pragmatische Ebene. Die universalistische Ethik ist offen für die Teilnahme am universellen Diskurs für alle vernünftigen Wesen, zumindest sollte eine solche Offenheit als Ideal angesehen werden. „Offenheit für alle“ ist daher keine empirische, sondern eine transzendental-pragmatische Kategorie, die für das empirische „alle“ eine kontrafaktische, normativ-regulative Bedeutung hat und daher das regulative Prinzip ist.

In der kommunikativen Theorie erscheint der Diskurs methodisch als eine Instanz für eine kritische Klärung des Verständnisses, d. h. als richtiges Verständnis, und ist er eine soziale Meta-Institution, der alle anderen Institutionen, Praktiken und Projekte untergeordnet werden sollten. Der Diskurs ist ein kommunikatives Handeln, das auf das Erreichen von Verständnis abzielt, im Gegensatz zu strategischem Handeln als soziale Form von zweckrationalem Handeln, das auf das Erreichen eines bestimmten Zwecks abzielt.

Es ist anzumerken, daß im Diskurs die Sphäre des Praktischen zu ihrer ursprünglichen Bedeutung zurückkehrt, den engen Horizont des technisch-praktischen überwindet. In dieser primären Bedeutung der praktischen Sphäre werden Pragmatik und Ethik kombiniert, sprachlich-praktisch – und zugleich moralisch-praktisch. Als soziale Meta-Institution muß der Diskurs jeden Bereich der Praxis begleiten, der nonverbale Definitionen hat – Politik, Wirtschaft, wissenschaftliches und technologisches Handeln. „Keine Praxis ohne möglichen Begleitdiskurs. Denn er ist für

den Sinn und das Geltenkönnen einer Praxis konstitutiv“ (Böhler, 2002, S. 118). Dies gilt für alle Bereiche, die sich nach ihrem eigenen „Sachzwang“ entwickeln. Der Diskurs setzt jedoch auch ein a priori „Universe of Discourse“ (J. G. Mead), eine transzendente (K.-O. Apel, D. Böhler) oder ideale (J. Habermas) Kommunikation voraus. Dieses Apriori macht die diskursive Ethik auch zu einer Art des „idealistischen Positivismus“, der „jenseits“ von Realismus und Idealismus erscheint (K.-O. Apel).

In sozialer Hinsicht wird der Diskurs als universeller öffentlicher Diskurs institutionalisiert und erscheint als regulatives Prinzip und als soziales Beispiel für die kritische Auseinandersetzung mit dem argumentativ erreichten Konsens. Als regulative Idee sieht es eine gleichberechtigte Beteiligung aller Menschen (einschließlich künftiger Generationen) am Prozess der Begründung sozialer, rechtlicher und moralischer Normen sowie eine ungezwungene (ohne Zwang) Vereinbarung über die Legitimität dieser Normen vor. Dieser Prozess basiert auf dem Universalisierungsprinzip, auf dessen Grundlage Habermas das Prinzip der Gültigkeit von Normen formuliert:

„Jede gültige Norm muß der Bedingung genügen, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von allen Betroffenen akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können“ (Habermas, 1984: 219).

Aus diesem Prinzip als Kriterium für die Legitimation von Normen hat K.-O. Apel auch die zeitentsprechende transzendental-pragmatische Formel des kategorischen Imperativs formuliert, die Kants Bestimmung externalisieren sollte:

„Handle nur aufgrund einer Maxime, von der du, aufgrund realer Verständigung mit den Betroffenen bzw. ihren Anwälten oder – ersatzweise – aufgrund eines entsprechenden Gedankenexperiments, unterstellen kannst, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden einzelnen Betroffenen voraussichtlich ergeben, in einem realen Diskurs von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können“ (Apel, 1986, S. 231).

Eine solche neue Formel, wie sie bei Kant vorkommt, beansprucht jetzt und für immer kein völlig neues ethisches Prinzip, sondern spezifiziert sowohl die goldene Regel der Moral als auch Kants kategorischen Imperativ gemäß der paradigmatischen sprachlich-pragmatischen Wende in der praktischen Philosophie. Was Kant als Übereinstimmung mit dem allgemeinen Gesetz beschreibt, erscheint Apel als Übereinstimmung mit den Anforderungen des universellen (idealen) Diskurses, der durch Offenheit, Unparteilichkeit und Leichtigkeit gekennzeichnet ist.

Dieser Imperativ setzt voraus, daß alle Menschen im Prinzip vernünftige Wesen sind. Somit erkennt er grundsätzlich alle Menschen als mögliche gleichberechtigte Teilnehmer am Diskurs an. Dies ist jedoch bereits ein moralische Anspruch. Daher gilt für ihn die Grundvoraussetzung des Diskurses, die D. Böhler so formuliert:

„Verhalte Dich so, daß Deiner Behauptung bzw. Deinem Plan oder Deiner Tat alle aufgrund von sinnvollen und situationsgerechten Argumenten zustimmen würden (so daß kein sinnvolles situationsbezogenes Argument damit unvereinbar wäre, sondern ein begründeter Konsens in der unbegrenzten Argumentationsgemeinschaft dafür zu erwarten ist“ (Böhler, 2000, S. 52).

Dieser Imperativ setzt auch die Tradition der post-Hegelschen Philosophie der Intersubjektivität fort und transponiert das Konzept der praktischen Vernunft in die Ebene der Sprachpragmatik, die durch die Transformation des deutschen transzendentalen Idealismus durch transzendente Pragmatik ergänzt wird. „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“ (Apel, 1998, S. 60).

Eine andere Quelle diskursiver Ethik, nämlich die christliche Idee der Gemeinschaft, legt nahe, daß der Diskurs keine anonymen Instanz wie Heideggers „das Man“, die Institutionen von A. Gehlen oder die funktionalen Systeme von N. Luhmann ist. Diskurs ist die direkte Kommunikation von Menschen untereinander als gleichberechtigte Partner und das Erreichen einer Einigung in dieser Kommunikation darüber, was

wissenschaftlich wahr und was moralisch richtig ist. In dieser Hinsicht ist der Diskurs auch eine bestimmte Lebensform, in der jedoch das Paradigma des „vernünftigen Lebens“ oder der „Habitus der Vernunft“ (Habermas) in seiner sprachlichen und pragmatischen Dimension führend ist.

Die Diskursethik geht einen bestimmten Weg „von der Begründung von Prinzipien zur Handlungsorientierung“, wie auch der Vertreter der transzendentalen Berliner Pragmatik Micha Werner (Werner, 2003) zeigt. Insbesondere Wolfgang Kuhlmann, einer der Vertreter der diskursiven Ethik, konzentrierte sich in seiner frühen Forschung auf das von Apel entwickelte zweistufige Anwendungsmodell. Seine jüngste Forschung zielt darauf ab, sicherzustellen, daß das moralische Prinzip direkt auf die Situation angewendet wird. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, die Tatsache festzuhalten, daß sich das Thema in der diskursiven Ethik allmählich ändert: von der diskursethischen Rechtfertigung von Normen zu spezifischen Handlungsweisen, bei denen diese Normen angewendet werden. Jetzt können wir nur feststellen, daß dieser Ansatz eine stärkere Operationalisierung des Diskurses ermöglicht, seine Anwendung auf bestimmte Arten von Praktiken.

Das Wichtigste, was bereits gesagt wurde, ist, daß der Diskurs nicht nur als eine Instanz für die Begründung moralischer Normen erscheint, sondern auch als eine Instanz für die Begründung der Legitimität bestimmter Arten spezifischer Bereiche menschlichen Handelns. Daher zielte die diskursive Ethik in ihrer Entwicklung zunächst darauf ab, die Maximen (Regeln) und Normen menschlichen Handelns zu begründen, und erweiterte sich dann allmählich, um alle Manifestationen menschlichen Handelns zu rechtfertigen und zu legitimieren: Maximen, Normen, Regeln, Bewertungen, Pläne, Handlungen, Projekte, Aussagen usw.

Insbesondere D. Böhler formuliert damit einen aktualisierten kategorischen Imperativ:

„Bemüht euch um Argumente und solche Entscheidungen, deren Wirkungen zumal in einer idealen Kommunikations- und Argumentationsgemeinschaft konsensfähig wären; und bemüht euch darum, zur Realisierung solcher Verhältnisse beizutragen, die den Anerkennung- und Dialogstruktur einer

reinen Kommunikationsgemeinschaft, in der unter Gleichberechtigung nichts als das beste Argument gesucht würde, so nahe wie möglich kommen!“ (Böhler, 2009, S. 84).

Unbegrenzte argumentative Gemeinschaft ist solche ideale kontrafaktische Instanz, die als Meta-Institution den wahren Konsensus bezüglich der genannten Behauptungen, Pläne, Handlungen gesichert hat.

Der universelle Diskurs ist daher gleichzeitig auch eine ethische, moralische und praktische Kategorie. Schließlich werden die Teilnehmer des Diskurses nicht als Objekte, Mittel, Ressourcen gesehen, sondern als gleichwertige Subjekte der Kommunikation. Dies ist die Ethik des Diskurses oder die diskursive Ethik. Und diese Sätze haben eine doppelte Bedeutung. Dies sind zum einen die Regeln, nach denen wir uns verständigen können. Und die erste dieser Regeln ist die Anerkennung des anderen als gleichberechtigter Partner und daher die Achtung des anderen, die Anerkennung seiner Würde. Dies ist die Ethik des Diskurses, bei der der Schwerpunkt auf dem ersten Wort liegt. Diese Regeln sind von Natur aus ethisch, da sie jede instrumentelle Beziehung zu einem anderen im Diskurs ausschließen. Andererseits werden diese Regeln selbst durch den Diskurs bestimmt, so daß es sich um eine diskursive Ethik handelt. Diskursive Praxis und Ethik überschneiden sich in dieser Hinsicht.

Der Diskurs sollte auf die Legitimation aller Erscheinungsformen menschlichen Handelns und seiner Folgen (politische Programme, Wirtschaftsprojekte, Forschung usw.) ausgedehnt werden, von denen erwartet wird, daß sie sich negativ auf die soziale und natürliche Umwelt auswirken. Basierend auf dem Prinzip der Universalisierung definiert D. Böhler die Rolle des Diskurses in diesem Prozess, in dem „nur solche Normen, Praktiken und Projekte als legitim gelten können, die bei Kenntnis ihrer Wirkungen und Nebenwirkungen von allen möglichen argumentativen Teilnehmern eines praktischen Diskurses, der auch alle möglichen Betroffenen als Diskurspartner einbezüge, zwanglos akzeptiert könnten“ (Böhler, 1994b, S. 265).

Wie wir sehen können, gilt hier auch das ideale diskursive Prinzip als teleologische Richtlinie für die strategische Vervollständigung des deontologischen Prinzips der diskursiven Ethik durch eine Ethik der Verantwortung, die nicht nur auf Prinzipien beruht, sondern auch die wahrscheinlichen Folgen und Nebenwirkungen menschlichen Handelns berücksichtigt. Dies bedeutet, daß der Diskurs ein Mittel sein kann, um nicht nur die Bedeutung der Regeln der Aktivität, sondern auch die wahrscheinlichen Folgen dieser Aktivität sowie ihre wahrscheinlichen Nebenwirkungen sowohl auf den Menschen als auch auf die Umwelt zu überprüfen.

Und die Einführung einer teleologischen Dimension des idealen Diskurses, die mit Jonas' Forderung nach „Bewahrung des authentischen menschlichen Lebens auf der Erde“ übereinstimmt, ermöglicht es, diese Konsequenzen nicht nur im Hinblick auf menschliche „Nahinteressen“, sondern vor allem auf „entfernte Interessen“, einschließlich der Interessen der zukünftigen Generationen zu bewerten, wie auch die „Interessen der Natur“. Dies überschneidet sich auch mit den Anforderungen der formalen Normenethik und der materiellen Wertethik.

Natürlich kann die Natur ihre Interessen nicht direkt im Diskurs artikulieren. Sie kann sich nicht vor Gericht verteidigen, weil sie weder Subjekt des Rechts noch Subjekt der Moral sein kann. Wir gewähren der Natur und ihren Fragmenten jedoch in unserer Vorstellung eine solche Subjektivität sowie andere Merkmale (Wert, Würde). In diesem Fall sollte der Konjunktiv „als ob“ verwendet werden, d. h. die Natur sollte hier als eine Art Quasi-Subjekt erscheinen. Wie H. Gronke schreibt: „In naturethischen Hinsicht bedeutet das, daß wir – wenn es uns nicht gelingt, die moralische Neutralität der Natur nachzuweisen – bis auf weiteres so handeln sollen, als ob die Natur eine eigenständige moralische Relevanz hätte: Im Zweifel für das Recht der Natur!“ (Gronke, 2000, S. 192). Dementsprechend formuliert Gronke das Naturethische Diskursprinzip:

„Bemühe dich darum, gegenüber der nichtmenschlichen Natur in dem Maße um ihrer selbst willen verantwortlich zu handeln, als kein in einem ernsthaft geführten Diskurs vorgetragenes Argument die allgemein geteilten naturethischen Intuitionen entkräftet“ (Gronke, 2000, S. 192).



In diesem Fall handelt es sich bei unserer Bewertung jedoch um eine Bewertung, die nicht auf den Anforderungen der empirischen (faktischen), sondern auf den Anforderungen der intelligiblen (kontrafaktischen) Welt basiert.

Nach dem universell-diskursiven Prinzip ist es möglich, einen diskurs-ethisch-ökologischen kategorischen Imperativ zu formulieren:

„Handle nur nach einer solchen Maxime, die verträglich damit ist, daß die Folgen und Nebenfolgen deines Handelns, die sich aus ihrer allgemeinen Anwendung ergeben könnten, für alles Seiende annehmbar sind, deren Ansprüche in einem universalen Diskurs, als ob sie daran teilhaben könnten, geltend gemacht würden“ (Yermolenko, 2010, S. 246).

Ich habe diesen Imperativ als eine neue Formel der Ethik vorgetragen, die zum einen der modernen „Situation des Menschen“ in der Welt entsprechen muß, die von der globalen Umweltkrise geprägt ist, und zum anderen nach dem Paradigmenwechsel in der Philosophie gemäss der Diskursethik formuliert ist.

Diese Anforderung führt zunächst auf einer spezifischen sprachlichen und pragmatischen Ebene zur Lösung des Problems der Legitimation von Normen, die die sozialen und menschlichen Beziehungen in Bezug auf die Natur regeln. Zweitens wird hier die „als ob“-Modalität verwendet, um zu zeigen, daß diese Anforderung der Teilnahme im Diskurs aller menschlichen und nichtmenschlichen Natur als gleichberechtigter Partner wie Kants kategorischer Imperativ nicht aus Faktizität, sondern aus der Geltung abgeleitet wird und daher als regulatives Prinzip dient. Drittens hat diese Annahme auch eine intelligible Dimension, die eine Beziehung zu allen Dingen als Träger des Logos voraussetzt, die sich in einem Diskurs manifestiert, an dem alles, was existiert, in der gleichen Art und Weise wie Menschen teilzunehmen scheint. So erhalten die Natur und ihre Fragmente solche Definitionen, die bis vor kurzem nur auf den Menschen angewendet wurden: Freiheit, Würde, Rechte, Werte, Gerechtigkeit und so weiter.

Wir sollten auch hinzufügen, daß Kants Forderung, „den Menschen nicht nur als Mittel, sondern immer als Ziel zu behandeln“, hier eine kommunikativ-diskursive Konkretisierung erlangt und dieselbe universelle (quasi) ontologische Bedeutung der

Beziehung des Menschen zu allem Seienden erlangt. Schließlich galt Kants Imperativ nur für Menschen oder andere vernünftige Wesen. In meiner Ausgabe erstreckt er sich auf die nichtmenschliche Existenz, auf alle Dinge. Daher kann Kants Imperativ in seiner materiellen (wesentlichen) Version wie folgt umformuliert und universalisiert werden: „Handle so, daß du die Welt, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, als in der Person eines jeden nichtmenschlichen Wesens, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel deiner Umwelt brauchest.“ Somit erscheint alles (sowohl menschliches als auch nichtmenschliches Dasein) nicht nur als Gebrauchsgegenstand, Mittel oder Ressource, die die funktionale Umwelt des Menschen ausmacht, sondern als gleiches (quasi) Subjekt -oder als Partner-, die eine natürliche Mitwelt mit dem Menschen bilden.)

So formuliere ich den zeitentsprechenden Imperativ auf der Grundlage einer bestimmten Kombination von Jonas' ontologischem Paradigma und dem diskursiven Paradigma der transzendentalen Pragmatik. Da jedoch die Rückkehr zur vorkantianischen Metaphysik im Zeitalter des „postmetaphysischen Denkens“ heute etwas veraltet erscheint, glaube ich, daß mit Hilfe der transzendentalen Pragmatik in einer solchen Formulierung des kategorischen Imperativs das ontologische Paradigma von Jonas „aufgehoben“ werden kann. Mit diesem Imperativ kann auch das Paradigma der Bewußtseinsphilosophie des modernen europäischen transzendentalen Idealismus „aufgehoben“ werden. Der Ort von Kants „universellem Naturgesetz“, der mit dem transzendentalen Subjekt korrelierte, wird durch den universellen Diskurs ersetzt, in dem im Gegensatz zur Position von Apels transzendentaler Pragmatik die Natur auch als potentiell Diskurssubjekt dargestellt wird, das wir bei der Lösung von Umweltproblemen erwarten müssen.

## Literaturverweise

- Adorno, Th. W. (1975). *Negative Dialektik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Apel, D. (2019). Wahrhaftigkeit als Selbstverantwortung zur Mitverantwortung. Eine transzendentalpragmatische Untersuchung. *Ética y Discurso*, 4 (1 y 2), 7-23.
- Apel, K.-O. (1986). Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit „aufgehoben“ werden. In W. Kuhlmann (Hrsg.). *Moralität und Sittlichkeit* (S. 217-264). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Apel, K.-O. (1998a). Transzendente Semiotik und die Paradigmen der ersten Philosophie (Erster Vortrag). In K.-O. Apel, V. Höhle & R. Simon-Schaefer. *Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie* (S. 21-47). Bamberg: Universitäts-Verlag.
- Apel, K.-O. (1998b). Praktische Philosophie als Diskurs-und Verantwortungsethik (Zweiter Vortrag). In K.-O. Apel, V. Höhle & R. Simon-Schaefer. *Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie* (S. 49-74). Bamberg: Universitäts-Verlag.
- Apel, K.-O. (2017). *Transzendente Reflexion und Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Arendt, H. (2007). *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München: Piper.
- Bauman, Z. (2001). *The Individual Society*. Cambridge: Polity press.
- Böhler, D. (1984). Diskurs und Verstehen. In K.-O. Apel & D. Böhler (Hg.), *Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik*. Studentexte III. Frankfurt am Main: Fischer.
- Böhler, D. (1988). Die deutsche Zerstörung des politisch-ethischen Universalismus. Über die Gefahr des – heute (post-) modernen – Relativismus und Dezisionismus. In Forum für Philosophie, Bad Homburg (Hrsg.), *Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus* (S. 166-216). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Böhler, D. (1994a). In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten. In D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas* (S. 244-276). München: Beck.
- Böhler, D. (1994b). Hans Jonas – Stationen, Einsichten und Herausforderungen eines Denklebens. In D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas* (S. 45-67). München: Beck.
- Böhler, D. (2000). Idee und Verbindlichkeit der Zukunftverantwortung: Hans Jonas und die Dialogethik – Perspektiven gegen den Zeitgeist. In D. Böhler, M. Stitzel u.a. (Hrsg.), *Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft* (S. 34-69). Münster: Lit.
- Böhler, D. (2002). *Moral und Sachzwang*. In H. Ruh & K. M. Leisinger (Hrsg.), *Ethik im Management* (S. 111-139). Zürich: Orell Füssli Verlag.

Anatoliy Yermolenko: Universalisierungsprinzip und der moralische Imperativ in den philosophischen Paradigmen.

Sección: Artículos

Ética y Discurso ISSN 2525–1090 Revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso – Año 5, 2020

www.revistaeyd.org – contacto@revistaeyd.org – Licencia: CC BY-NC-SA 4.0

- Böhler, D. (2009). *Zukunftsverantwortung in globaler Perspektive. Zur Aktualität von Hans Jonas und der Diskursethik*. Bad Homburg: VAS – Verlag für Akademische Schriften.
- Böhler, D. & H. Gronke (1994). Diskurs. In G. Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch für Rhetorik* (Bd. 2) (S.764-819). Tübingen: Max Nimeyer Verlag.
- Eisenstadt, Sh. N. (1987). Die Bedingungen für die Entstehung der Kulturen der Achsenzeit. In Sh. N. Eisenstadt (Hg.), *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt* (S. 10-42). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gronke, H. (1998). Kulturalismus: Relativismus gegen Willen? Ein Versuch, die Bedingungen für einen sinnvollen argumentativen Dialog zwischen Transzendentalpragmatik und Kulturalisten zu klären. In H. Steinmann & A. G. Scherer (Hg.), *Zwischen Universalismus und Relativismus. Philosophische Grundlagenprobleme des interkulturellen Managements* (S. 384-401). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gronke, H. (2000). Die „ökologische Krise“ und die Verantwortung gegenüber der Natur. In Thomas Bausch, Dietrich Böhler, Horst Gronke, Thomas Rusche, Michael Stitzel, Micha H. Werner (Hrsg.), *Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft. In memoriam Hans Jonas* (S. 159-193). München: Lit.
- Habermas, J. (1984). Über Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebensform „rational“?. In H. Schnädelbach (Hrsg.), *Rationalität* (S. 218-235). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1986). Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?. In W. Kuhlmann (Hrsg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik* (S. 16-37). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1988). *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1984) Wahrheitstheorien. In J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (S. 127-183). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jonas, H. (1987). *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jonas, H. (1989). *Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Zürich: Buchclub Ex Libris.
- Jürß, F. (Hrsg.) (1998/2004). *Diogenes Laertios. Leben und Lehre der Philosophen*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Kant, I. (1977a). Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In I. Kant, *Werke in zwölf Bänden* (Bd. 7) (Hrsg. von W. Weischedel) (S. 11-112). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, I. (1977b). Kritik der praktischen Vernunft. In I. Kant, *Werke in zwölf Bänden* (Bd. 7) (Hrsg. von W. Weischedel) (S. 105-317). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Anatoliy Yermolenko: Universalisierungsprinzip und der moralische Imperativ in den philosophischen Paradigmen.

Sección: Artículos

Ética y Discurso ISSN 2525–1090 Revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso – Año 5, 2020

www.revistaeyd.org – contacto@revistaeyd.org – Licencia: CC BY-NC-SA 4.0

- Küng, H (1997). *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*. München, Zürich: Piper.
- Küng, H (2010). *Anständig wirtschaften. Warum Ökonomie Moral braucht*. München: Piper.
- Lenin, V. (1967). Ekonomicheskoe soderzanie narodnichestva i kritika jego v knige g. Struve. In V. Lenin, PSS (T.1) (S. 347-534). Moskva: Politizdat (in Russisch).
- Sen, A. (2007). *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*. München: C. H. Beck.
- Skirbekk, G. (2007). Religion und Moderne. Die Modernisierung des Bewusstseins und die Notwendigkeit der Religionskritik. In M. Borelli, M. Kettner (Hrsg.), *Filosofia transcendentalpragmatica. Transzendentalpragmatische Philosophie. Skritti in onore di Karl-Otto Apel per il suo 85 compleanno* (S. 433-453). Cosenza: Pellegrini Editore.
- Werner, M. H. (2003). *Diskursethik als Maximenethik. Von der Prinzipienbegründung zur Handlungsorientierung*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Wright, G. H. (1994). Von Sein und Sollen. In G. H. Wright, *Normen, Werte und Handlungen* (S. 19-43). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Yermolenko, A. (2010). *Sozialna etyka ta ekologija. Hidnistj ludyny – shanuvannja pryrody*. Kyiv: Libra (in Ukrainisch).