

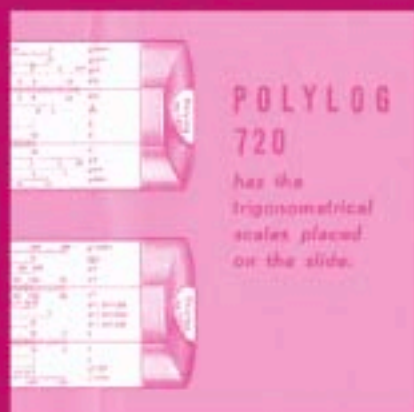
polylog

20₂₀₀₈

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

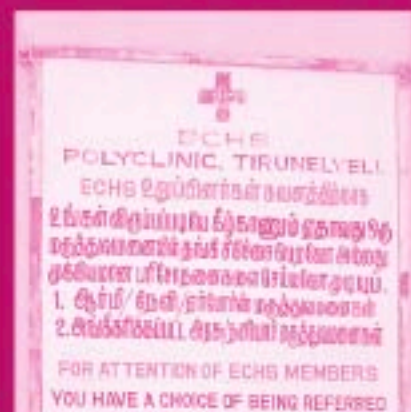


UNIVERSALIMUS



GIBT ES EINEN ERKENNTNISFORTSCHRITT DURCH INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN?

Antworten von Raúl FORNET-BETANCOURT, Elmar HOLENSTEIN, Heinz KIMMERLE, Giangiorgio PASQUALOTTO, Gregor PAUL, Dida C. PICOTTI, Hans Jörg SANDKÜHLER, Bernhard WALDENFELS, Franz M. WIMMER.



MIT BEITRÄGEN VON

PIER CESARE BORI, CHRISTOPH ANTWEILER, MARIO ROJAS HERNÁNDEZ, GREGOR PAUL, JUDITH SCHILDT

SONDERDRUCK

polylog 20



103

REZENSIONEN & TIPPS

136

IMPRESSUM

137

POLYLOG BESTELLEN

7

PIER CESARE BORI

Universalismus als Vielheit der Wege

19

CHRISTOPH ANTWEILER

*Universalien – Muster im Meer
kultureller Vielfalt
Der Monolog im Polylog der Kulturen*

31

MARIO ROJAS HERNÁNDEZ

*Universalismus und Begründung der Ethik
Ein Dilemma der lateinamerikanischen Philosophie*

53

GREGOR PAUL

*Logik und Kultur
Allgemeingültige und nicht-allgemeingültige
Prinzipien logischer Form*

69

GIBT ES EINEN ERKENNTNIS- FORTSCHRITT DURCH INTER- KULTURELLES PHILOSOPHIEREN?

Anworten von Raúl Fonet-Betancourt,
Elmar Holenstein, Heinz Kimmerle, Giangiorgio
Pasqualotto, Gregor Paul, Bernhard Waldenfels,
Franz Martin Wimmer & Dina C. Picotti

83

JUDITH SCHILDT

*»Das hindert uns nicht voranzuschreiten!«
Zum Verhältnis von anarchistischem Denken in
China und aufklärerischen Ideen Oder:
Was heißt es, selbstständig zu denken?*

FOLM
PR
polylog

MARIO ROJAS HERNÁNDEZ

Universalismus und Begründung der Ethik

Ein Dilemma der lateinamerikanischen Philosophie

In diesem Artikel analysiere ich Probleme, die die philosophische Reflexion in Lateinamerika immer beschäftigt haben: die Rationalität und die Universalität, sowohl im theoretischen als auch im praktischen Bereich. Die Probleme, die theoretischen Ansätze und Vorschläge der lateinamerikanischen Philosophie sind sehr umfassend, und ich beanspruche hier in keiner Weise, alles zu behandeln. Vielmehr konzentriere ich mich auf das im Titel angesprochene Problem und analysiere *einige Autoren und einige ihrer Arbeiten*, die ich für sehr relevant halte und die die Autoren selbst als ihre wichtigsten Werke bezeichnen. Zuerst stelle ich einige Grundcharakteristiken der lateinamerikanischen Philosophie dar (I). Danach diskutiere ich kritisch einige Arbeiten wichtiger Autoren (II). Letztlich stelle ich einige wichtige Überlegungen über die Notwendigkeit universeller Rationalität und Ethik und ihrer Begründung

für eine lateinamerikanische Philosophie mit kritisch-transformierendem Anspruch an.

I. EINIGE GRUNDASPEKTE DER LATEINAMERIKANISCHEN PHILOSOPHIE

In der lateinamerikanischen Philosophie ist die kritische Reflexion über Rationalität, Begründung und Universalismus immer mit der Auseinandersetzung über die von der euro-westlichen Kultur und Philosophie entwickelten, verbreiteten und in den lateinamerikanischen Ländern – auf Grund der Eroberung und der Kolonialisierung – durchgesetzten Konzeptionen verbunden. Die Hauptströmungen der lateinamerikanischen Philosophie haben ihre Position aus der kritischen Auseinandersetzung mit der westlichen Kultur und Philosophie hervorgebracht. Entscheidende geschichtliche Ereignisse und Erfahrungen, die die

Mario ROJAS ist Professor für Philosophie an der Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

UNIVERSALISMUS

kritische Reflexion in diesem Sinne motiviert haben, sind die spanische und portugiesische Eroberung dieses Kontinents (vom heutigen Zentralamerika bis Patagonien), die Kolonialisierung, die Durchsetzung des westlichen Kapitalismus, des Imperialismus und heutzutage der neoliberalen kapitalistischen Globalisierung. Die Strömungen reichen von radikalen Positionen, wie der totalen Ablehnung des Westens, bis zu moderaten, wie der Anerkennung und Akzeptanz von westlichen Beiträgen, ohne dunkle Seiten kritiklos außer Acht zu lassen. Charakteristisch für die radikalsten Positionen – ohne dies hier moralisch zu präjudizieren – ist die Ablehnung der westlichen Kultur und Philosophie (einschließlich der der USA, Australiens und anderer Regionen), weil sie als etwas rein Partikulares, Ethnozentristisches, Ideologisches, Falsches, Totalitäres betrachtet werden. Folglich werden universelle Vernunft und Ethik abgelehnt, weil sie ebenfalls als etwas Westliches bzw. Eurozentrisches betrachtet werden. Von universeller Rationalität, universeller und rationaler Ethik, rationaler Begründung zu sprechen wird dementsprechend als Dogmatismus oder Fundamentalismus, Imperialismus, Absolutismus (oder Totalitarismus), Ethnozentristisches, usw. abgelehnt. Dussel interpretiert in diesem Sinne die europäische Kultur und Philosophie als eine in sich geschlossene Totalität, was zu seiner Eurozentrismuskritik führt. Er kritisiert den Eurozentrismus generell und demzufolge ebenso den Eurozentrismus der europäisch-nordamerikanischen Philosophie. Die lateinamerikanische Philosophie zeige in

sich selbst die Dependenz Lateinamerikas von Europa, und die europäische Philosophie habe die ideologische Dimension der Herrschaft Europas über Lateinamerika dargestellt.

Die verschiedenen Ansätze der lateinamerikanischen Philosophie engagieren sich für die lateinamerikanische Realität in ihrer spezifischen, geschichtlich-kulturellen, soziopolitischen, wirtschaftlichen Situation. Grundlegend ist ihre Konfrontation mit und ihre Kritik an Unterdrückung, Ungerechtigkeit, Diskriminierung, Ausbeutung. Sie beschäftigt sich mit dem Ort Amerikas in der Geschichte sowie mit der Gestaltung Lateinamerikas auf Grund der Eroberung, der Zerstörung der ursprünglichen Kulturen dieses Kontinents und mit der Unterdrückung durch und der Dependenz vom westlichen Kapitalismus. Ihre kritische Reflexion bezieht sich auf die geschichtliche Wirklichkeit der Völker dieses Kontinents (Ethnien, Nationen, Rassen, Staaten). »Unter dem generischen Namen lateinamerikanische Philosophie kennt man die aus einer explizit lateinamerikanischen Perspektive elaborierte philosophische Produktion. Dieser Ausdruck verweist auf das Resultat der Anstrengung, von den – grundsätzlich sozialen und politischen – Bedürfnissen dieser geokulturellen Region aus zu philosophieren, mit Blick auf das Projekt mit dem alles umfassenden und akzeptablen Namen: *Unser Amerika*«. ¹ Fornet-Betancourt präzisiert, dass mit »*filosofía latinoamericana*« nicht einfach die in dieser Region entwickelte Philosophie bezeichnet wird, sondern »jene, die für sich selbst

1 H. CERUTTI/M. MAGALLÓN, 2003, S. 31.





in Anspruch nimmt, durch die historisch-kulturelle Wirklichkeit des Subkontinents signifikant geprägt zu sein.² Wenn man einen Blick auf die grundlegenden Arbeiten lateinamerikanischer Philosophen wirft, kann man die Breite ihrer geschichtlichen Perspektive konstatieren sowie ihre umfassende kritische Behandlung von verschiedenen Strömungen und Traditionen des Denkens in dieser Region (Scholastik, Aufklärung, Positivismus, Liberalismus, Konservatismus, Marxismus, Humanismus, Theologie der Befreiung, und auch politische und revolutionäre Denker (Bolivar, Martí, Ché Guevara, usw.), und deren negative oder positive Konsequenzen für die lateinamerikanische Wirklichkeit.³

Fornet-Betancourt expliziert den Grundaspekt der Geschichte der Philosophie in Lateinamerika, womit ich einverstanden bin, wie folgt: diese darf als der *Ort einer philosophischen Tradition mit praktisch-politischer Orientierung* gesehen werden. Für ihn fasst das Programm von J. B. Alberdi »den Geist praktischer Anwendung zusammen, in dem die europäische Philosophie schon seit den ersten Tagen der Kolonialzeit rezipiert wurde«. Mit Alberdi fängt eine Tradition an, »die sich als geistige Suche nach einer eigenen ›amerikanischen‹ Form, Philosophie zu betreiben, entwickeln wird«.⁴ Der Leitfaden dieser Tra-

dition sei »das praktische Interesse daran«, »aus der Philosophie einen Faktor des sozialen Wandels zu machen« (15). Das zentrale Anliegen sei also »das Bemühen, ›praktische‹ Philosophie zu betreiben, d. h. eine Philosophie zu betreiben, die sich in ihrer Reflexion von den Problemen der Wirklichkeit nährt und in sozio-politischer Auseinandersetzung mit der klaren Zielsetzung ausgeübt wird, zur Veränderung der Gesellschaft beizutragen. Es handelt sich also um ein Philosophiemodell mit stark ethisch-politischer Ausrichtung, das die Funktion einer praktischer Orientierungskraft zu erfüllen versucht« (20). Die praktische Philosophie sei die »grundlegende Position, von der aus Philosophie betrieben wird« und sie findet »ihren fundamentalen Ausdruck als Reflexion über soziale und politische Probleme und zeigt so ihr historisches Verantwortungsbewusstsein angesichts der konkreten Herausforderungen der lateinamerikanischen Völker« (20). Philosophie könne sich selber nicht verstehen, ohne ihren Beitrag zum sozialen Wandel zu formulieren. Sie entstehe mit der Verpflichtung, »sich in der historischen Welt engagieren zu müssen« (20); sie entwickle sich in der Konfrontation »mit den jeweiligen Herausforderungen der Geschichte« (21). Daher laufe in Lateinamerika »die Suche nach dem Eigenen parallel zur Option für die Armen und Unterdrückten Lateinamerikas« und dies sei immer das wichtigste Kriterium gewesen:

Philosophie [so Fernet-Betancourt] könne sich selber nicht verstehen, ohne ihren Beitrag zum sozialen Wandel zu formulieren. Sie entstehe mit der Verpflichtung, »sich in der historischen Welt engagieren zu müssen«.

2 R. FORNET-BETANCOURT, 1997, S. 27.

3 Vgl. zum Beispiel ZEA, 1965; 1978; DUSSEL, 1994; GUADARRAMA, 2001; s. dazu auch BEORLEGUI, 2004.

4 R. FORNET-BETANCOURT, 1997, S. 18. Im Folgenden zitiere ich das Buch nur durch die Seitenzahl.

Vgl. auch GUADARRAMA, 2001, S. 3.253; Guadarrama hebt die ethischen Gründe des lateinamerikanischen Humanismus hervor, ebd., S. 157–160; s. auch BEORLEGUI, 2004, Kap. 1.

UNIVERSALISMUS

»die Verteidigung des ›anderen‹«. Deswegen: »Eine Philosophie war um so authentischer, je klarer sie für die Sicht der Besiegten optierte und sich zum Sprachrohr ihrer legitimen Interessen machte« (23).

Im Folgenden analysiere ich die Hauptthesen bzw. zentralen Argumente von drei prominenten Repräsentanten eines lateinamerikanischen Denkens: erstens Dussels Begründungsversuch einer Ethik der Befreiung; zweitens Fornet-Betancourts Vorschlag einer Philosophie der Interkulturalität; und drittens die Kritik von Cerutti am Konzept einer ersten, d. h. systematisch begründenden Philosophie.

II. KRITISCHE DISKUSSION VON EINIGEN LATEINAMERIKANISCHEN PHILOSOPHISCHEN POSITIONEN

I. ENRIQUE DUSSEL UND DIE BEFREIUNGSPHILOSOPHIE

Eine Grundproblematik der Befreiungsphilosophie Dussels ist die Ethik: ihr Begriff, ihre Begründung, ihre Realisierung und ihre Notwendigkeit, um den menschlichen Konflikten der aktuellen Welt und den Konflikten, die in lateinamerikanischen Kontexten geschehen, die zugleich den Ausgangspunkt für jene ethisch-philosophische Reflexion ausmachen, entgegenzutreten. All das entsteht in kritischer Auseinandersetzung mit der westlichen Kultur und Philosophie. Das Problem der Rationalität und des Universalismus ergibt sich direkt aus dieser Problematik.⁵

Dies zeigt sich besonders deutlich in der Diskussion zwischen Apel und Dussel. Apel geht von der Frage nach der Möglichkeit aus, die moralischen Normen letztzubegründen (sie rational zu rechtfertigen). Es handelt sich um die Möglichkeit einer rationalen Begründung der universalen Geltung einer ethischen Grundnorm. Dussel hingegen kritisiert am Ansatz Apels, dass er von der Vernunft, Argumentation und der Kommunikationsgemeinschaft ausgeht, denn für ihn ist die faktische Nicht-Teilnahme der Mehrheit der Menschen an der Kommunikationsgemeinschaft eine Tatsache, die eine Form von Ausschließung darstellt (1994a, 88). Er identifiziert die Apelsche Kommunikationsgemeinschaft mit einem bestimmten *Seinshorizont* und entsprechend mit der »hegemonialen« (europäischen) Kommunikationsgemeinschaft. Dussel behauptet hingegen, dass das reflektierende Subjekt, bevor es mit dem reflexiven Prozess, der von der Faktizität des In-der-Welt-sein ausgehe, anfängt, um zur transzendentalen Ebene der Diskursethik Apels zu gelangen, *a priori* voraussetze, »dass der Andere als Person ›anerkannt‹ worden ist« (1998c, 218). (ebd., 219). Die Argumentation und somit die ethische Grundnorm Apels setze die Anerkennung der 1998 schlägt Dussel das »ethisch-materiale Prinzip« vor. Ich habe diesen neuen Begründungsversuch Dussels kritisiert (vgl. ROJAS, 2005a, 2008b), deswegen gehe ich hier nicht mehr darauf ein. Ich denke, dass dieser Vorschlag Dussels sich sehr von dem von mir im vorliegenden Text diskutierten unterscheidet. Der hier diskutierte Vorschlag hat grundsätzlich mit der – so kann man sagen – frühen Ethik Dussels zu tun – auch wenn es Verbindungen zwischen beiden gibt.



Die An-Erkennung der Anderen »in der Asymmetrie, als Person, als Gleiche und ›als Andere‹ ist schon die ›ethische Erfahrung‹ (das Faktum), die ihn als Ausgeschlossenen und Unterdrückten, von der vorhergehenden Erkenntnis desselben als Person her entdeckt« [Dussel].

5 In seinem umfangreichen Buch aus dem Jahr



Personen als Gleiche voraus, sie sei nur a priori möglich von der Anerkennung des Anderen als Person her, sie leite sich von dieser ab und nicht umgekehrt. Diese An-Erkennung sei »vorwissenschaftlich und vor-reflexiv (vorgängig zu der Begründung und auch der möglichen Argumentation)« (ebd.). Um dies zu explizieren greift Dussel auf ein Zitat von Levinas zurück: »Die Nähe bedeutet also eine *Vernunft* vor der Thematisierung der Bedeutung durch ein denkendes Subjekt, vor der Sammlung der Begriffe in eine Gegenwart, eine *vor-ursprüngliche Vernunft*, die aus keinerlei Initiative des Subjekts hervorgeht, eine *anarchische Vernunft*. Eine Vernunft vor dem Anfang, vor jeder Gegenwart, denn meine Verantwortung für den Anderen gebietet mir vor jeder Entscheidung ...« (1994a, 100). Das *ethische Grundmoment* par excellence sei also die Anerkennung des Anderen als Person, als das Andere der Totalität. Dies nennt Dussel »die ursprüngliche ethische Vernunft«. Dussel versucht diese These durch die von ihm als grundlegend, ursprünglich, betrachtete phänomenologische Erfahrung her zu begründen: die Begegnung mit dem Anderen, die Erfahrung des Von-Angesicht-zu-Angesicht der Nähe. Die ursprünglich-ethische Vernunft sei das erste rationale Moment, »das uns die *Erfahrung* (empirisch und formell, transzendental oder ideal) des Anderen eröffnet, vor jeder Entscheidung, Verpflichtung, sprachlichem Ausdruck oder Kommunikation« (ebd.). Es handelt sich dabei um eine apriorische »Verantwortlichkeit für den Anderen«, die von jedem Argument und Konsens unterstellt wird:

«vom Anderen her – weil er Person ist – wird das Gültige intersubjektiv vereinbart« (ebd., 102). Der Ausgangspunkt sei daher nicht das Sein oder das Gute, auch nicht die Kommunikationsgemeinschaft, sondern der Andere. Der Anspruch des Anderen sei die Grundlage des Ethischen, das jenseits der Ontologie, d. h. des beherrschenden Seinshorizonts, steht (ebd., 96). Dieses »Jenseits stehen« des Anderen sei die »Exteriorität«. Dies bedeutet: Der Andere, den wir erfahren, offenbart sich oder man erkennt ihn als immer schon vom System (von der Totalität) ausgeschlossen und durch dieses unterdrückt. Die Befreiungsphilosophie geht daher von den Ausgeschlossenen und Unterdrückten aus; vom Imperativ »Befreie den Anderen, dessen Würde negiert wird« oder »Befreie die unwürdig behandelte Person im unterdrückten Anderen« (ebd., 86) her wird ein (prozedural-diskursiver) Prozess anvisiert, in dem das Elend der Ausgeschlossenen und Unterdrückten als intersubjektiv-gültiges Faktum bestätigt wird (1998c, 221).

In diesem Kontext zeigt sich nun ein Charakteristikum der Philosophie Enrique Dussels. Er versteht die »Totalität« ontologisch, d. h. als Seinshorizont, als geschichtlich-kulturellen Horizont. Und jenseits der Totalität steht der Andere. Dieser sei dem Sein (dem ontologischen Welthorizont, dem Seinsverstehen) transzendent; er sei immer jenseits von diesem, und deswegen sei er transontologisch. Nie könne jemand »beanspruchen, den Anderen in seinem ›Seinsverständnis‹, in seiner Welt, zu begreifen (›verstehen‹)« (1998c, 225). Man könne auch nicht bean-

Der Anspruch des Anderen sei [so Dussel] die Grundlage des Ethischen, das jenseits der Ontologie, d. h. des beherrschenden Seinshorizonts, steht.

UNIVERSALISMUS



sprechen, den Anderen in den Horizont der eigenen oder unserer Welt zu subsumieren (ebd., 226). Bedeutet dies, dass die Kommunikation unmöglich ist? Für Dussel ist es nicht so; denn die Ontologie sei nicht das »letzte mögliche Moment«, weil die Erfahrung des »Von-Angesicht-zu-Angesicht« kein Moment »eines Verstehens (primär des Seins), sondern ein ›Sein-lassen-des-Anderen‹ in der Erwartungshaltung gegenüber seiner Offenbarung« sei (ebd.). Für Dussel ist die *Erfahrung* der Anerkennung und des Respekts des Anderen als autonomer Person etwas, das meinen Verstehenshorizont aufbricht und ermöglicht, dass ich etwas jenseits meiner Welt wahrnehme. Damit beansprucht er, etwas zu *zeigen*, das jede Ontologie, jeden Horizont des Seinsverständnisses, anders gesagt, jeden bestimmten geschichtlichen, soziokulturellen Horizont transzendiert. Deshalb sei die Ethik *transontologisch*, d. h. sie stehe jenseits der Ontologie »als die rationale Erfahrung des Anderen als anderer (Anerkennung)« (ebd., 225).

Die Parteilergreifung zugunsten des Armen, Ausgeschlossenen, Unterdrückten wird letztendlich durch den Rekurs auf die beschriebene »ursprüngliche Erfahrung« gerechtfertigt. Für die *Begründung* dieser *Pflicht* greift Dussel auf eine phänomenologische Erfahrung der Begegnung mit dem Anderen zurück, die er als grundlegend und ursprünglich betrachtet. An dieser Stelle erhebt sich jedoch die Frage, ob diese Erfahrung wirklich die universale Geltung jener Pflicht rechtfertigen kann? Ist es ein immer schon gegebenes *Faktum*, aus dem die normative objektive Geltung

der Pflicht folgt? Wenn dies nicht der Fall ist, so ist zu fragen, worin deren Geltung als objektive Pflicht begründet ist? Ich denke, dass diese Forderung, die stärkste, die man eben auf Grund des erhobenen Anspruchs und des beanspruchten Zieles stellen kann, noch von einer rationalen Rechtfertigung bedarf.

Das *Faktum* – so Dussel – ist nicht unmittelbar, empirisch, gegeben, sondern es »wird aus einer vorausgesetzten Welt (im Sinne Heideggers) konstituiert, und zudem wird es ethisch ›artikuliert‹ und als ›Anerkennung‹ des Anderen entwickelt, womit schon ein Sinn und ein Urteil seiner Negation als Verderbnis (Unterdrückung, Ausschließung) gegeben wird« (ebd. 221). Ich denke jedoch, dass eben hier das Problem von Dussels Argumentation liegt. Denn es stellt sich die Frage, wie man ein solches Faktum in dieser Form entwickeln und rechtfertigen kann? Auf welcher Basis, bzw. *warum soll man den Anspruch des Anderen als normative, objektiv-gültige Forderung annehmen?* Die These Dussels über die »Anerkennung des Anderen als Person« als die *par excellence* ethische Erfahrung ist bereits eine normative These mit einer starken Wertung. Folgende Fragen bedürfen daher einer strikten Begründung: Warum soll man den Anderen als Person anerkennen? Warum soll man den Anderen als Gleichen behandeln? Warum soll ich (oder sollen wir alle) in dieser Weise handeln? Dussel geht hier schon von der Parteilergreifung, der »Anerkennung des Anderen als anderen« als der »ursprünglich ethischen Erfahrung« aus, die uns zur Befreiung des Anderen *verpflichtet*. Aber dies ist eben genau das, was gerechtfertigt

Die Parteilergreifung zugunsten des Armen, Ausgeschlossenen, Unterdrückten wird letztendlich durch den Rekurs auf die beschriebene ‚ursprüngliche Erfahrung‘ gerechtfertigt. Für die *Begründung* dieser *Pflicht* greift Dussel auf eine phänomenologische Erfahrung der Begegnung mit dem Anderen zurück, die er als grundlegend und ursprünglich betrachtet. An dieser Stelle erhebt sich jedoch die Frage, ob diese Erfahrung wirklich die universale Geltung jener Pflicht rechtfertigen kann?



tigt werden muss, da es weder etwas Selbstverständliches noch etwas in jedem Menschen unmittelbar Gegebenes ist. Darüber hinaus ist diese Pflicht weder in der menschlichen Geschichte noch in jeder Kultur allgemein bewusst und anerkannt gewesen. Noch heute haben unglaublich viele Menschen in der Welt diese *Erfahrung* nicht gemacht oder halten sie nicht für die höchste ethische Erfahrung, d. h. sie kennen diese Erfahrung nicht oder sind zu einem solchen *moralischen Bewusstsein* nicht gelangt. Außerdem stellt sich die Frage, ob es sich um eine von uns *allen bereits gemachte* Erfahrung handelt oder um eine, die *wir alle machen müssen oder müssten*? Der Hinweis auf die Erfahrung von *Anerkennung* reicht zur Begründung ihrer normativen Verbindlichkeit in einem universalistischen Sinne nicht aus. Sie muss vielmehr als eine universal-gültige (d. h. für alle Menschen verpflichtende) rational (argumentativ) zu begründende »Pflicht« interpretiert und vorgeschlagen werden. Zu zeigen, dass es jene Erfahrung in einigen Individuen oder in einem Kulturkreis (z. B. dem semitischen, auf den Dussel zurückgreift) gibt, reicht auf keinen Fall aus, denn damit hat man nicht bewiesen, dass sie allgemeingültig ist und nicht nur eine partikulare, subjektive, kontextual-kontingente geschichtlich-kulturelle Erfahrung, d. h. eine Erfahrung, die von einem bestimmten Seins-Horizont (im Sinne Heideggers, der relativistischen Hermeneutik und Dussels) abhängig ist. In diesem Zusammenhang hat Apel Dussel mit Recht geantwortet, dass auf der Basis der Erfahrung des Elends und der Ausschließung

sich verständlicherweise die *Evidenz* der erforderlichen Parteiergreifung ergibt, welche die Letztbegründung unnötig zu machen scheint. Er akzeptiert, dass der »... Schrei der Hungernden und Unterdrückten ... in der Tat ... ein a priori intersubjektiv verbindlicher Geltungsanspruch« sei (1994a, 19). Dort liege auch die Evidenz der ethischen Forderung im Nord-Süd-Konflikt. Diese Parteiergreifung und die mit ihr verknüpfte Theoriebildung sei aber problematisch, denn «sie bedarf jetzt sehr wohl der *normativen Begründung ihrer prinzipiellen Gerechtigkeit* wie auch ihrer *Folgenverantwortung*« (ebd.). Sonst unterliege sie der Gefahr des Dogmatismus, »ja der möglichen Perversion im Sinne eines Terrorismus, der die Armen selbst am empfindlichsten trifft« (ebd.). Die Befreiungsphilosophie kann also nicht aus der unbezweifelbaren Evidenz ihres empirischen und ethischen Ausgangspunktes «ohne weiteres einen Primat konkreter Evidenz und intersubjektiver Gültigkeit für ihre theoretische Ausarbeitung und praktische Umsetzung ableiten« (ebd., 20; 1996, 32). Das ethische Engagement der Befreiungsethik muss also noch gerechtfertigt werden.

Dussels Argumentation ist zudem zirkulär: Er nimmt an, dass der Andere als Person, als Gleicher und so als der ausgeschlossene und unterdrückte Andere *schon etwas an sich Ethisches* oder das *Ethische an sich* ist. Ausgehend davon kritisiert er dann alle Auffassungen, moralischen Systeme und die Ethik, die dies nicht so sehen oder diese Position nicht so einnehmen. Das ist aber eine *petitio principii*; denn *die* Parteiergreifung ist eben genau

Er [Dussel] nimmt an, dass der Andere als Person, als Gleicher und so als der ausgeschlossene und unterdrückte Andere *schon etwas an sich Ethisches* oder das *Ethische an sich* ist.

UNIVERSALISMUS

jene Annahme, die rational als die *moralisch korrekte, legitime* Haltung gerechtfertigt werden muss. Außerdem impliziert das Zugreifen von Dussel auf ein so genanntes »Zeigen« eine begreifende Reflexion; es greift auf normative Kategorien zurück und wird sinnvoll begrifflich und mit Geltungsansprüchen artikuliert. Es wird als Argumentation dargestellt, so dass dies also nicht als nur eine »List des Lebens« zurückgewiesen werden darf, wie Dussel es in 1998a tut.

Nun zu Dussels Auffassung von »Ontologie« und »Totalität«. Es geht darum, dass er die kontingenten Lebenswelten durch den Rekurs auf die Erfahrung des »Von-Angesicht-zu-Angesicht« transzendiert zu haben beansprucht. Er versucht zu zeigen, dass es etwas jenseits von all den kontingenten Lebenswelten gibt und deswegen ist es *transontologisch*. Aber es ist klar, dass Dussel seine Rechtfertigung der befreienden Parteilergreifung *in Wahrheit ausgehend von einem gewissen ontologischen Horizont* artikuliert und vorschlägt. Und daraus ergibt sich folgendes Problem: Es gibt in der Tat andere Verstehenshorizonte, so dass Dussel mit seinem Vorschlag nur erreicht, *eine* Erfahrung des Ethischen gegenüber möglichen anderen Erfahrungen vorzustellen, nicht aber jene als die universal gültige, die wirklich sein-sollende, die moralisch korrekte oder die *höchste ethische Erfahrung* zu begründen. Wenn man auf seine Argumentation seine eigene Strategie anwendet, dann ergibt sich, dass alles, was er vorschlägt (die von ihm angegebenen Probleme, Begriffe und Argumente), aus einem bestimmten Seinshorizont (oder Seinsverste-

hen) hervorgeht. Dies ist so, weil er selbst geschichtlich situiert ist: Wie oder auf welcher Basis kann er universale normative Geltung für seinen Imperativ der Befreiung der Armen beanspruchen? Reicht es aus, die *Erfahrung des Anderen* in einem bestimmten geschichtlich-kulturellen Horizont, einem gewissen Seinsverstehen – wie das Semitische – zu zeigen, damit sie *als objektiv-gültig* anerkannt wird? Das reicht sicherlich nicht. Die von Dussel genannte »ursprüngliche Vernunft« kann sehr wohl selbst an dem Seinsverstehen seines eigenen ontologischen Horizonts festgemacht werden. Er vertritt, dass diese Vernunft transontologisch ist. Dennoch: Hängt sie nicht von einem spezifischen Horizont ab und reduziert sie sich nicht auf diesen, d. h. auf den Verstehenshorizont, aus dem Dussel seine Position ausarbeitet? Der postmoderne Skeptizismus-Relativismus hat dies – ausgehend von Heidegger und Gadamer – verstanden. Deswegen verweist er uns auf *verschiedene, geschichtlich-kontingente Verstehenshorizonte*.

In diesem Zusammenhang spricht Apel davon, Brücken zur dusselschen »Idee der Exteriorität der Ansprüche des Anderen« zu schlagen: »in allen Schriften Dussels hat das Infragestellen einer ›Lebenswelt‹ und ihrer Voraussetzungen mittels der oder durch die Ansprüche eines Mitgliedes einer anderen ›Lebenswelt‹ nicht nur den Charakter eines Infragestellens einer ›Lebenswelt‹ von anderer, sondern es handelt sich um ein radikaleres Infragestellen (...), es handelt sich um das Infragestellen einer bloß kontingenten Voraussetzung einer ›Lebenswelt‹ durch den

Reicht es aus, die *Erfahrung des Anderen* in einem bestimmten geschichtlich-kulturellen Horizont, einem gewissen Seinsverstehen zu zeigen, damit sie *als objektiv-gültig* anerkannt wird?



Anspruch eines Anderen. Wenn die Exteriorität des Anderen so verstanden wird, dann ist es tatsächlich ein philosophisches Theorem auf post-konventionellem Niveau« (1994b, 166); notwendig ist daher »die Begründung des Prinzips, aus dem man den Anspruch des Anderen bewerten, und gegebenenfalls unterstützen und als gerechtfertigt begründen kann« (ebd.). Das Problem stellt sich wie folgt dar: *Auf welcher Basis kann man vertreten, dass der Anspruch des Dusselschen Anderen, der sich selbst als unterdrückt, ausgebeutet, diskriminiert, von anderen verschwiegen sieht und von Dussel so gesehen wird, wirklich moralisch legitim ist?* Wenn man eine andere Lebenswelt einfach aus den kontingenten Voraussetzungen der eigenen Lebenswelt kritisiert, dann ergibt sich daraus die Situation, in der sich, wie Apel sagt, »die einen Hintergrundvoraussetzungen anderen Hintergrundvoraussetzungen gegenüber befinden« (ebd.), d. h. eine Lebenswelt gegen eine andere Lebenswelt, eine Partikularität einer anderer gegenüber, wo jede den Anspruch auf Legitimität für ihre eigenen Überzeugungen und Normen erhebt, ohne Möglichkeit, diesen Streit zu lösen. Auf die oben angegebene Erfahrung zurückzugreifen ist also nicht genug, denn das garantiert nicht, dass *es sich dabei nicht nur um eine kontingente, nur einer bestimmten Lebenswelt zugehörigen Hintergrundvoraussetzung handelt.*

Schwierigkeiten beim Verständnis des ethischen Universalismus und seiner Begründung lassen sich auch im Begriff und in der Kritik Dussels am »Eurozentrismus« aufweisen. Dieser sei »der Anspruch, der die euro-

päische »Partikularität« mit der »Universalität« ohne weiteres identifiziert (...) Ich denke, man kann behaupten (...), dass alle universale Moral (...) immer in der Tat mit einer gegebenen, konventionellen Sittlichkeit (z. B. der europäisch-nordamerikanischen, konservativen, liberalen oder sozialdemokratischen) verbunden ist. Es ist naiv zu denken, dass sich der europäische kritische Philosoph in seinem alltäglichen Leben heute postkonventionell situieren kann, ohne zu merken, dass seine konkreten »Reaktionen« immer noch die eines Mitgliedes der westlichen Kultur sind« (1998c, S. 222, 223; s. 1998d, S. 66, 67f). Folgt man dem Gedankengang Dussels, so lässt sich seine These auf ihn selbst anwenden (und muss auf ihn angewendet werden). Demzufolge kann er seine Kritik an der westlichen Philosophie ebenso wenig mit universalem Geltungsanspruch darlegen und kann auch kein befreiendes ethisch-universales Prinzip vorschlagen, denn all das artikuliert er aus *seiner eigenen konventionellen Sittlichkeit*, wie z. B. der lateinamerikanischen oder der mexikanischen.

2. RAÚL FORNET-BETANCOURT UND DIE INKULTURIERTE PHILOSOPHIE

Der Grundansatz Fornet-Betancourts ist der, dass bei der Frage nach der lateinamerikanischen Philosophie »für einen »Gesichtspunkt« optiert wird, der sich vor allem dessen bewusst ist, »Sicht von einem Punkt aus« zu sein.«⁶ Konkreter ausgedrückt: »man geht

6 R. FORNET-BETANCOURT, 1997, S. 30. Im Folgenden zitiere ich das Buch nur durch die Seitenzahl. Wegen der Kürze des Artikels analysiere ich hier kritisch nur seinen Vorschlag über Inkulturation, den er

Auf welcher Basis kann man vertreten, dass der Anspruch des Dusselschen Anderen, der sich selbst als unterdrückt, ausgebeutet, diskriminiert, von anderen verschwiegen sieht und von Dussel so gesehen wird, wirklich moralisch legitim ist?

UNIVERSALISMUS

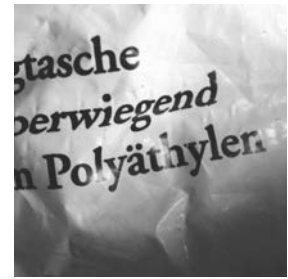
von einem ›Gesichtspunkt‹ aus, dessen Perspektive in einen bestimmten historisch-kulturellen Kontext eingebunden ist« (30). Die Aufgabe dieses Gesichtspunktes sei es, »sich mit seinem Fragen das *ambiente* dieser Philosophie anzueignen« (ebd.), d. h. der lateinamerikanischen Philosophie. Dieses *ambiente* nennt Fernet-Betancourt dann »Kultur«. »Damit wird die Hypothek der Faktizität meines ›Gesichtspunktes‹ als kulturelle Hypothek identifiziert« (ebd.). Es gebe keine Philosophie an sich, d. h. frei von kulturellen, sprachlichen und kontextuellen Inhalten (28). Der Kontext einer Philosophie (das historisch konkrete Leben und die Verhältnisse, in denen man lebt) sei ein wesentlicher Bestandteil derselben (29). Deshalb weist er »jene angebliche universale Perspektive« zurück, »da die in ihr vorausgesetzte Universalität mit ihrem abstrakten Prinzip einer ›reinen‹ Philosophie in Wirklichkeit keine Universalität meint, sondern eine kontextuell-kulturelle Unbestimmtheit« (31). Im Gegenteil, Fernet-Betancourt *optiert* für eine Perspektive, in der die Universalität als ein Orientierungsprogramm erscheint, und dieses müsse ausgehend von der »vielgestaltigen Wirklichkeit entworfen werden, und nicht umgekehrt«. Voraussetzung dafür sei, »dass man zu einer konkreten und historischen Universalität gelangen möchte, die sich nicht als simples und betrügerisches Ergebnis aggressiver Abstraktion und Reduktion

im zweiten Teil seines Buches als ›interkulturelle Philosophie‹ weiter entwickelt. Zu *meiner Kritik an den Grundelementen einer interkulturellen Philosophie* im Sinne Fernet-Betancourts s. ROJAS (1) Kap. 16.

darstellt, sondern wirklich als ein durch immer neues, schmerzliches Bemühen um intertrans-kulturelle Kommunikation zustande gekommenes ökumenisches *ambiente*« (ebd.).

Das Entscheidende bei alledem ist, dass Kontextualisierung, Inkulturation, Relativierung des eigenen Standpunktes, Ablehnung abstrakter Universalität gefordert und gefördert werden. Es gehe darum, »dass der Weg zu einer wahren Universalität über die Inkulturation und damit über die solidarische Anerkennung der kulturellen Autonomie aller Völker führt« (32). Zugleich wehrt sich Fernet-Betancourt gegen den Vorwurf, dass sein Ansatz mit Provinzialismus zu tun habe (32) und eine Regionalisierung der Vernunft darstelle (34). In diesem Kontext gibt er verschiedene Gründe zur Verteidigung seiner Thesen an: Die Vernunft nehme in der Philosophie verschiedene Formen von Rationalität an, »die nicht die Differenzierung einer universalen Fähigkeit, sondern vielmehr die grundlegende Pluralität der Regelmäßigkeiten darstellen, die sich, je nach Kontexten und Lebenssituationen, zu rational anerkannten Formen verdichten« (34). Daraus folge, »dass die Vernunft durch den bloßen Umstand ihrer faktischen Existenz geprägt wird. Die Vernunft ist immer Vernunft eines Menschen, und dieser ist seinerseits immer ein konkreter Mensch, der in einem gegebenen Kontext lebt, in dem er seine Vernunft gebraucht« (34). Die Vernunft sei ein »Programm des Übergangs hin zu transrationalen Formen, die von keinem bestehenden Niveau und keiner Art der Rationalität aus zu beurteilen sind« (35). Dies

Es gebe [so Fernet-Betancourt] keine Philosophie an sich, d. h. frei von kulturellen, sprachlichen und kontextuellen Inhalten.



nennt er den »Prozess der Vernünftigkeit« (36). Es handle sich immer nur »um eine bestimmte Erscheinungsform der Vernunft. Diese darf sich nicht das Recht anmaßen, Entscheidungskriterium zu sein, um über den Gehalt an Vernunft bei anderen Vernunftformen zu entscheiden ... Die Philosophie hebt weder die Kontingenz, die Faktizität, die Historizität, noch die Mehrdimensionalität der Vernunft auf« (37). Der *gewählte, kulturell situierte Gesichtspunkt* sei dann ein Versuch, »die Frage nach der lateinamerikanischen Philosophie von einem Verstehenshorizont aus zu stellen, in dessen Domäne die (traditionellen) europäischen Vorstellungen von Universalität, Tradition und Vernunft (in der Philosophie) bereits ihre Leitfunktion als faktisch absolute Bedeutungsrichtlinien verloren haben, um zu regionalen Positionen zu werden, die den eigenen Maßstäben dieses Verstehenshorizontes gegenübergestellt werden können und müssen ... Ich *optiere* also für einen ›Gesichtspunkt‹, der, indem er sich zu seiner lateinamerikanischen Herkunft bekennt, seine Fragestellungen bezüglich der lateinamerikanischen Philosophie im *ambiente* dieser Philosophie selbst ansiedelt« (37–38; erste Hervorhebung von mir, M.R.H). Entscheidend ist hier zudem Folgendes: »Jede Gestalt der Philosophie erfordert also zur Befragung ihres philosophischen Status eine adäquate Annäherung. Es leuchtet also ein, dass in unserem Fall dieser adäquate Zugang kein anderer sein kann als der im lateinamerikanischen *ambiente* inkulturierte ›Gesichtspunkt‹« (32).

Nun stellt für Fernet-Betancourt die Befreiungsphilosophie die Gestalt dar, »in der sich heute die Form einer Philosophie konkretisiert, welche die Historizität des Prinzips der Kontextualisierung und Inkulturation in Lateinamerika verwirklicht« (48). Sie gehe von den Bedürfnissen Lateinamerikas aus und sei ein Beitrag zur Lösung ihrer historischen Probleme. Er fasst dann die entscheidenden Punkte seiner Ansicht in Verbindung mit der Befreiungsphilosophie zusammen (49–50). Diese Punkte enthalten pointiert, was bereits dargelegt worden ist.

Auf der Basis der Darstellung der von Fernet-Betancourt angeführten These und Gründe will ich im Folgenden darlegen, dass er den Schwierigkeiten und Aporien, in die sich eine Philosophie verwickelt, die einerseits im sozio-kulturellen Kontext, in Faktizität und Historizität verhaftet sein will, und andererseits sich als eine Philosophie mit befreiendem und kritischem Anspruch versteht, auf keinen Fall entrinnen kann. Kurz: Eine Philosophie, die universale Geltungsansprüche erhebt und moralische Forderungen stellt, die sich nicht nur auf den Kontext richten, aus dem sie entstehen und in dem die kritische Reflexion betrieben wird, bedarf noch einer rationalen Begründung.

Das große Problem bei Fernet-Betancourt ist, dass es sich immer um eine *Option* für den kulturell-situierten Gesichtspunkt handelt. Eine Option, für die er keinen weiteren Grund angibt als den, dass es eine von ihm bereits aus seinem eigenen sozio-kulturellen Verstehenshorizont ergriffene Option ist. Die

Das große Problem bei Fernet-Betancourt ist, dass es sich immer um eine *Option* für den kulturell-situierten Gesichtspunkt handelt. Eine Option, für die er keinen weiteren Grund angibt als den, dass es eine von ihm bereits aus seinem eigenen sozio-kulturellen Verstehenshorizont ergriffene Option ist.



UNIVERSALISMUS

Ich behaupte, dass beim Aufstellen dieser Forderungen [wie z. B. »Befreie die Armen und Unterdrückten!«] eine Vielzahl von normativen Kriterien und Prinzipien angenommen und vorausgesetzt werden, die der universalen Vernunft zugeordnet werden können.

»adäquate Annäherung« zum *philosophischen Status* der Gestalt der lateinamerikanischen Philosophie kann nur vom selben Horizont ausgehen, in dem sie sich befindet und in dem sie betrieben wird, und nur dies *legitimiert* diesen Status. Hier handelt es sich wiederum um eine zirkuläre Argumentation: Zum philosophischen Status dieser (lateinamerikanischen und Befreiungs-) Philosophie kommt man und so wird er zugleich legitimiert, weil man auf die Hintergrundressourcen des Verstehenshorizonts zurück gegriffen hat, aus dem die Definition und die Aufgabe *dieser* Philosophie formuliert werden und zugleich legitimiert diese Gestalt der Philosophie den Rückgriff auf solche Ressourcen. Letztendlich lässt sich all das auf ein einfaches »*weil wir es so denken und es so vorschlagen*« zurückführen.

Außerdem trägt die Wahl eines solchen Gesichtspunktes nicht zu einer angemessenen Lösung der schwierigsten moralischen Probleme und Konflikte bei, da er nur eine bloß ausschließlich kontextuell, kulturell begrenzte, ethnozentristische, auf Gruppeninteressen basierende *Option* sein kann. Sie kann eine bloß gruppenbezogene, kontinentale Selbstverteidigungs- und Selbstverschließungsstrategie sein, ohne irgendein Interesse daran, von den anderen Kontexten als rational akzeptabel anerkannt zu werden. Diese Option besitzt auf diese Weise keine universal-gültigen normativen Kriterien, um zu bestimmen, ob sie etwas Ethisches in dem Sinne ist, dass sie *von allen* anerkannt, akzeptiert und verwirklicht werden *kann und soll*. Sie lässt sich auf Folgendes zurück führen: In

und aus unserem Kontext definieren wir, und wir machen dies nur für uns, dass *Befreiung* so und so ist; darauf basierend treffen wir unsere Entscheidung und keiner darf oder niemand hat das Recht sie von einer »äußeren Perspektive« aus zu kritisieren und folglich hat niemand einen Grund, sich in unsere Sachen einzumischen. Wir suchen *unsere* Befreiung gemäß unseren Ideen und uns interessiert es nicht, ob es anderen hilft; denn das wäre eine Form abstrakter universal Vernunft und Ethik. Es ist klar, dass ein dogmatischer Fundamentalismus dies sehr wohl vertreten kann.

Ich behaupte hingegen, dass allein die Begründung und Anerkennung universal-gültiger Normen es verhindern können, solche Annahmen, Einstellungen und Überzeugungen zu vertreten. In der Tat bezieht Fornet-Betancourt sich auf diese Normen, denn er setzt sie voraus und stellt laufend moralische Forderungen auf deren Basis auf: Befreie die Armen und Unterdrückten; erkenne den Wert der Autonomie aller Kultur an; erkenne die kulturellen Schöpfungen verschiedener menschlicher Gruppen an; Unterdrückung, Ausschließung, Ausbeutung und kulturelle Durchsetzung sind moralisch illegitim, was zurück gewiesen und abgeschafft werden *soll*. Auf welcher Grundlage werden diese Forderungen erhoben? Auf welchen Kriterien oder Prinzipien ruhen sich sachlich auf? Ich behaupte, dass beim Aufstellen dieser Forderungen eine Vielzahl von normativen Kriterien und Prinzipien angenommen und vorausgesetzt werden, die der universalen



Vernunft zugeordnet werden können. Fornet-Betancourt setzt sie nur voraus und nimmt sie als gültig an, ohne auch nur einmal ihre geschichtliche Herkunft in Frage zu stellen und ihre mögliche rationale (argumentative) Legitimierung in Betracht zu ziehen. Die Option für die Befreiung der Unterdrückten wird einfach als etwas moralisch Gutes, Legitimes, Gerechtes angenommen, das gegebenenfalls aus seinem Verstehenshorizont hervorgeht oder in diesem vorhanden ist. Dies reicht jedoch nicht aus, um sie als gültig, legitim im universalistischen Sinne zu rechtfertigen. Nochmals gesagt: Man kann nicht darauf verzichten, die Frage zu stellen und zu beantworten: Warum *sollen wir das alles* annehmen? Was rechtfertigt es als universal gültig? Entweder gehen alle die von ihm gestellten Forderungen und angenommenen Forderungen weit über die Kontingenz, Faktizität und Historizität hinaus oder man kann sie nur als etwas einfach zu einem bestimmten sozio-kulturellen Horizont Zugehöriges verstehen, das folglich als etwas nur für diesen und in diesem Horizont Gültigkeit beanspruchen kann. Es ist aber klar, dass, weil Fornet-Betancourt schon grundlegende ethische Prinzipien angenommen hat, er dann die Existenz derselben in seinem *ambiente* zu konstatieren versucht, weswegen er beanspruchen kann, nicht in einen Partikularismus oder Traditionalismus zu geraten. All das setzt einen (nicht abstrakten) Universalismus voraus und es ist in der Tat genau das, dessen man also sich bewusst sein muss, worauf man nicht verzichten darf und dem man Rechnung tragen muss und kann, allerdings auf

eine ganz andere Weise als es Fornet-Betancourt macht.

Fornet-Betancourt vertritt zudem die Auffassung, dass die philosophische Reflexion und der sozio-kulturelle Kontext miteinander verbunden sind, damit er die von ihm genannte abstrakte Vernunft überwinden kann. Nur so glaubt er, den Respekt vor der kulturellen Autonomie und die Befreiungsforderung sowie die Notwendigkeit geschichtlich-konkreter Vernunft legitim zu verteidigen. Auf dieses Argument – mit Variationen – greifen viele Autoren in Lateinamerika zurück (ich habe es von Studenten, Kollegen, Freunden und auf Symposien gehört). Es scheint sehr klar und problemlos, aber dies täuscht, denn zwischen dem einen und dem anderen gibt es keine notwendige Verbindung. Es ist klar, dass die Philosophie nicht unabhängig von kulturellen, sprachlichen, kontextuellen oder situationsbezogenen Inhalten ist, denn sie ist Teil der Kultur im umfassenden Sinne. Dass sie aber eben deswegen *notwendig abhängig von* der Kontextualität, Kontingenz, Faktizität sei und diese *nicht aufhebe*, ist hingegen etwas, das nicht daraus folgt und das auch nicht mit der von Fornet-Betancourt angeführten Argumentation gerechtfertigt wird. Die praktische, ethisch-kritische Philosophie kann *moralisch fordern*, sich mit dem sozio-kulturellen Kontext zu verbinden, in dem sie sich situiert und wo sie betrieben wird, um den moralischen Problemen entgegenzutreten, d. h. sie kann sich ihr *ambiente* aneignen. Daraus folgt dennoch weder, dass die Philosophie etwas nur Kontextuelles ist, noch, dass die Faktizität das Entschei-

Die praktische, ethisch-kritische Philosophie kann *moralisch fordern*, sich mit dem sozio-kulturellen Kontext zu verbinden ...

POSE OF MODERN
D REVEALING THE
FICES AND SUFFERINGS
IN IN POLYGAMY,
BY
ELIZA YOUNG,
JING'S APOSTATE V

MARIO ROJAS HERNÁNDEZ:

UNIVERSALISMUS

Es gibt keinen Widerspruch zwischen dem Philosophieren und Kritisieren in und aus einem geschichtlich-kulturellen Horizont und der Forderung und Möglichkeit einer universalen, ethisch mit diesem Horizont und jenseits von ihm engagierten Rationalität und Ethik.

dende ist. Das bedeutet auch nicht, dass es keine Möglichkeit einer rationalen Legitimierung von praktischen (und theoretischen) Inhalten *in und aus einer bestimmten Kultur* gibt. Es gibt keinen Widerspruch zwischen dem Philosophieren und Kritisieren in und aus einem geschichtlich-kulturellen Horizont und der Forderung und Möglichkeit einer universalen, ethisch mit diesem Horizont und jenseits von ihm engagierten Rationalität und Ethik. Beide Momente hängen zusammen. Die Philosophie *mus* in der geschichtlichen Wirklichkeit verankert sein. Diese Verankerung setzt jedoch vieles voraus. Die *Forderung* von Verankerung ist selbst schon etwas *Normatives* und erfordert damit eine rationale Rechtfertigung. Die Philosophie mit universalem Geltungsanspruch als dekontextualisierte Philosophie zu beschuldigen trägt nichts zu einer Lösung bei. Und ebenso wenig die bloße Inkulturation; denn diese kann etwas völlig Illegitimes sein oder zu ausschließenden Nationalismen, Fundamentalismen und dogmatischen Ablehnungen führen. Doch sie muss auch kein Hindernis für die rationale, begründende Philosophie und die universale kritische Ethik sein. Nur dürfen diese nicht als bloß abstrakte, abgeschlossene, ausschließende, totalitäre, unterdrückende und zu Kritik und befreiender Handlung unfähige Reflexionsformen aufgefasst werden. Wenn sie richtig verstanden und gerechtfertigt werden, besteht diese Gefahr nicht. All diese Adjektive enthalten sehr verbreitete und abwegige Ideen darüber, was eigentlich universale Vernunft und Ethik und

ihre philosophische Begründung sind.⁷ Es ist jedoch ganz im Gegenteil nur eine ihre eigenen normativen Prinzipien rational (argumentativ) begründende Philosophie dazu imstande zu zeigen, dass diese Prinzipien die Grundlage ethisch-legitimer Kritik sind und dass sie Möglichkeiten aufweisen, bestimmte Handlungen, Interaktionsformen, sozio-politische Organisationsformen und soziale Ziele zu rechtfertigen. Sie kann dann rational beanspruchen, dass man auf ihrer Grundlage die Möglichkeit hat, Gleichheit und soziale Gerechtigkeit zu erreichen, sowie dem kapitalistischen System kritisch gegenüber zu treten und es zu transformieren.

3. HORACIO CERUTTI UND DAS UNSERAMERIKANISCHE PHILOSOPHIEN

Die zentrale Frage, die Cerutti beschäftigt und die ihm Sorgen macht, ist die: »Wie kann man relevante Kenntnis in einer Dependenzsituation generieren oder konstruieren«⁸, und

7 Vgl. ROJAS (1) Kap. 8; 9; 10; 17; 18; 19; darin kritisiere und widerlege ich die relativistischen Konzeptionen des Kulturalismus und Historizismus; ich versuche zu beweisen, dass und wie die Vernunft bzw. deren universal-ethische Prinzipien die sozio-kulturellen Kontexte transzendieren. In ROJAS, 2008a kritisiere und widerlege ich gravierende Missverständnisse, äußerst irrige Ansichten und Kritiken über universale Vernunft und Ethik, demzufolge sie notwendig Dogmatismus, Fundamentalismus, Ethnozentrismus, Imperialismus, verschleierter Partikularismus und falsche Universalität sind oder zu diesen führen. Ich denke, dass viele der von verschiedenen lateinamerikanischen Autoren angeführten Argumente solche gravierenden Fehler enthalten.

8 H. CERUTTI 2000, S. 23. Im Folgenden zitiere ich das Buch nur durch die Seitenzahl.



auf die Erfordernisse dieser Situation reagieren. Und weiterhin fragt er: »Wie ist Philosophieren aus der Perspektive ›Unseres Amerikas‹ [José Martí]⁹ möglich?« (33). Aus dem Blickwinkel von José Martí »Unser Amerika« zu philosophieren impliziert für Cerutti nicht die Aufgabe einer neuen Selbstbegründung der Philosophie, sondern es handelt sich darum, »ein Selbstbild der Philosophie zu zeigen (nicht zu beweisen), das es erlaubt, philosophisch treffender zu verfahren« (27). Er versucht nicht eine Begründung zu konstruieren oder zu rekonstruieren, sondern »zu entfalten, wie man einen Weg aufzeigen kann, den man begehen kann, um ausgehend von eigenen Denktraditionen zu philosophieren« (28). Er versucht auch nicht *erneut* die Existenz der lateinamerikanischen Philosophie zu bestätigen, sondern »sie wiederzugewinnen und ihr eine neue Bedeutung zu geben, um ihren Begriff zu vervollkommen« (28). Dies ist in dieser Hinsicht sein »Denken mit Wurzeln im Eigenen in Richtung zum Universalisierbaren, offen für die Universalität« (33). Zu diesem Zweck versucht er, die Tradition des latein-

amerikanischen Historizismus wiederzugewinnen. Auf der Basis dieser Darlegungen formuliert Cerutti *den entscheidenden Grundsatz seines Konzepts einer lateinamerikanischen Philosophie*: »Die Wirklichkeit aus der eigenen Geschichte kritisch und kreativ zu denken, um sie zu transformieren« (33). In seinem Buch versucht er, die vier Teile, in denen sein Grundsatz aufgeteilt ist, und die Antwort auf die gestellte Frage darzustellen, zu untersuchen und zu explizieren (35). Er erkennt an, dass, wenn auch die Frage aus einem bestimmten geokulturellen Kontext hervorgeht, »ihre Geltung über diesen hinaus geht und vielleicht damit gültige Behauptungen für das Philosophieren, überall und zu jeder Zeit, gemacht werden«; diese Behauptung wird jedoch sofort wieder durch die Bemerkung, dass dies »eine noch zu überprüfende Hypothese« (33) bleiben müsse, sofort wieder eingeschränkt.

Im dritten Abschnitt seines Buches (»kritisch und kreativ«) kritisiert nun Cerutti in aller Schärfe die systematische Philosophie, die Konzeptionen einer ersten Philosophie und philosophischen Erkenntnisbegründung. Ich konzentriere mich im Folgenden auf diesen Aspekt. Seine explizite Absicht ist erstens, die »unkritische und nachahmende Einstellung« in der Philosophie zu überwinden. Demgemäß kritisiert er den mentalen Kolonialismus (121) sowie die Normalisierung der Philosophie mit ihrer »entpolitisierten und unverantwortlichen Professionalisierung« (122), die die »mangelnde soziale Verantwortung im Betreiben der Philosophie und ein Fehlen an politischer Dimension, was sie erstickt, her-

»Die Wirklichkeit aus der eigenen Geschichte kritisch und kreativ zu denken, um sie zu transformieren.«

H. Cerutti

9 Anm. der Redaktion: Cerutti bezieht sich hier auf den berühmten Essay *Nuestra América* (1891) von José Martí. Darin fordert Martí Politiker und Intellektuelle in Lateinamerika eindringlich auf, die imitative Fixierung auf Europa abzulegen und endlich die soziopolitische und vor allem kulturelle Realität Lateinamerikas ernst zu nehmen. Denn das südliche Amerika kann sich nach Martí nur mit den Indios retten. Eine deutsche Übersetzung des Essays findet sich in Angel Rama (Hg.): *Der lange Kampf Lateinamerikas. Texte und Dokumente von José Martí bis Salvador Allende*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1982, S. 56–67.



vorgebracht hat« (123). Es lohne sich, Philosophie zu betreiben, auch wenn man von Armut, Elend, Korruption und Missbrauch umgeben ist (123). Er steht für Kritik und Kreativität zur Generierung eigenen Denkens (124) und vertritt, dass Philosophie »Weisheit, und als solche, Humanismus auf der Suche nach Wirksamkeit in ihrem geschichtlichen Eingreifen ist«. Humanismus, der »des Menschen (Frau-Mann) und aller Menschen und für alle Menschen, und nicht nur einer herrschenden und privilegierten Elite auf der globalen Ebene« sein soll. Auf diese Weise werden dem im Sinne einer originär lateinamerikanischen Philosophieren Kritik und Selbstkritik immanent (124). Letzten Endes: »Ohne Kritik würde es einfach keine Philosophie geben« (126).

Zweitens versucht Cerutti die »Unzulänglichkeiten einer ersten Philosophie« aufzuzeigen, damit man sich »von der ungerechtfertigten, als unvermeidlich betrachteten Systemforderung, die für unser Denken frustrierend ist«, befreien kann (119). Die Existenz der oben kritisierten Einstellung habe mit der Präsenz einer solchen Auffassung von Philosophie als erster Philosophie zu tun: »arrogantes Wissen über die Gründe von allem anderen Wissen«, dessen Grundlage eine unhaltbare Idee von einem System ist (127). Nach Cerutti leidet das Projekt einer ersten Philosophie an einer »systematischen Unfruchtbarkeit«. Aus diesem Grund wird denn auch die Suche der Griechen und Kants nach »für alle vernünftigen Wesen gültigen Prinzipien« zurückgewiesen, weil dadurch die Philosophie zur Spekulation werde. Cerutti optiert daher mit

aller Entschiedenheit für eine *aposteriorische* Philosophie, d. h. eine Philosophie, die »nach den von den Wissenschaften hervorgebrachten Kenntnissen kommt« (129). Ebenfalls weist er die Idee zurück, dass die Philosophie »begründe«, vielmehr stütze sie sich auf fremde Anstrengungen, um die Reflexion weiter voranzutreiben, aber »immer auf einen unerreichbaren Horizont hin«. Die erste Philosophie sei durch die geschichtliche Entwicklung überholt worden; deswegen sei »es viel interessanter und nahe liegend die Philosophie als ein von den Wissenschaften unterschiedenes Wissen aufzufassen«.

Die Suche nach einem System sei frustrierend, besonders wenn »es in Situationen von Marginalisierung und Exzentrizität angestrebt wird« (130). Für Menschen, die sich in einer solchen Situation befinden – die subalternen bzw. subalternierten Klassen – sei vielmehr »Zerstörung, Kritik, Anklage, Dekonstruktion des herrschenden Systems« erlaubt. »Aus diesen Positionen kann man nicht einen Kosmos oder ein System anstreben. Man überlebt im Chaos« (131). Ein *radikales kritisches Denken* könne nicht auf der Suche nach einem System sein; denn »ein verantwortliches Denken, das für die Bedürfnisse der Besitzlosen steht, derjenigen, die keinen Vorteil von der aktuellen Weltorganisation haben, kann nicht einen Kosmos, in dem jedes Ding seinen eigenen Ort hat, anstreben. Es muss zuerst die Irrationalität der etablierten (Un-)ordnung denunzieren«. Es seien die herrschenden Klassen, die von einem System träumen, »in dem alles ein für allemal erklärt würde«, während gleich-

Ebenfalls weist er [Cerutti] die Idee zurück, dass die Philosophie »begründe«, vielmehr stütze sie sich auf fremde Anstrengungen, um die Reflexion weiter voranzutreiben, aber »immer auf einen unerreichbaren Horizont hin«.



zeitig »überall Blut trieft, Gewalt und Unterdrückung [herrscht]« (132). Schon vorher hatte Cerutti geschrieben, dass die Funktion der Philosophie »primär mit Rechtfertigung oder fehlender Gültigkeit zu tun hat, danach damit, neue Wege zur Generierung von Kreativität und Erkenntnis zu gehen, sowie mit der Bewertung des Richtigen und des Unrichtigen ... Sie hat somit eine soziale, epistemische, politische und ethische Funktion« (109).

Nun zu meiner Kritik: Der von Cerutti angesprochene und vorgeschlagene Humanismus stellt einen ethischen Universalismus im wahrsten Sinne des Wortes dar, so dass die Universalisierung nicht eine bloße Hypothese bleiben kann, wie er behauptet. Dennoch: Um die vorgeschlagene originär lateinamerikanische Philosophie zu behaupten, zu verteidigen, zu fördern, deren geschichtliche Verwirklichung zu fordern, ist es unerlässlich, sie philosophisch eben als ein universal-gültiges normatives Prinzip (d. h. gültig für alle) zu begründen. Wenn man dies nicht leistet, kann diese Art des Philosophierens auf einen bloß individuellen oder von einer Gruppe vorgebrachten, kontextuellen, ja sogar willkürlichen Wunsch zurückgeführt werden. Außerdem beruft sich Cerutti ständig auf die Idee der Gerechtigkeit und fordert eine radikale Kritik der Verhältnisse ein; er verteidigt die Besitzlosen, die Subalternierten und klagt die Blutrünstigkeit des herrschenden Systems an (Mord, Verbrechen, Ausbeutung). Die Kritik an Gewalt und Unterdrückung ist jedoch in dieser Weise nicht möglich (was auch für Dussel und Fornet-Betancourt gilt): a)

ohne Berufung auf oder Voraussetzung von *grundlegenden Normen und Werten*, z. B. des moralischen Wertes aller Subjekte oder Personen (er verteidigt dies auch für Gruppen oder Kulturen), der Grundrechte, der Gerechtigkeit, der Gleichheit, der Solidarität, die er als gültig für *alle Menschen* vertreten und fördern muss, b) ohne eine bestimmte Auffassung von einem sich selbst als besseres, angemesseneres, trefenderes, kritischeres, engagierteres, Moral bejahendes *Bewusstsein*; ein Bewusstsein, das sich als transformationsfähiger im Vergleich zu anderen Bewusstseinsformen versteht, c) ohne eine bestimmte Auffassung von legitimer rational-ethischer Kritik, insofern als sie auf Grund von jenen universal-gültigen Normen und Werten gerechtfertigt ist, d) und ohne die philosophische Begründung von alledem, d. h. die rationale (logisch-argumentative) Rechtfertigung ihrer objektiven (universalen) Geltung. All das zu behaupten, anzunehmen, vorauszusetzen und *zugleich* den theoretischen Wert und die rationale Geltung der Philosophie als begründender Philosophie und als Legitimationsinstanz rational-ethischer Kritik abzulehnen, zu negieren, ist völlig widersprüchlich. Und Cerutti ist immer in diesem Widerspruch verwickelt.

Cerutti darf also nicht auf die erste Philosophie als begründende Philosophie verzichten oder von dieser absehen. Denn sein philosophisches kritisches Denken ist selbst zu rationaler Begründung der moralischen Notwendigkeit und Legitimität seiner angeblichen Kraft zur Kritik sowie aller als gültig beanspruchten Kritik verpflichtet und schließlich

Der von Cerutti angesprochene und vorgeschlagene Humanismus stellt einen ethischen Universalismus im wahrsten Sinne des Wortes dar, so dass die Universalisierung nicht eine bloße Hypothese bleiben kann, wie er behauptet.

UNIVERSALISMUS

auch der normativen Prinzipien, auf die man sich notwendig berufen muss, um Kritik an unmoralischen, ungerechten, illegitimen, unvernünftigen Handlungen, Urteilen, Einstellungen, Kriterien, Werten, Institutionen und Praktiken zu üben. Dieses Argument wird insofern noch deutlicher, als Cerutti auf die Möglichkeit der *Transformation* der geschichtlich-kulturellen Wirklichkeit abzielt, selbstverständlich in Richtung auf eine *gerechtere, solidarischere, jede Person respektierende* Gesellschaft, oder anders gesagt: eine *nicht-ausschließende, nicht-ausbeuterische, nicht-unterdrückende, nicht-rassistische und nicht-entfremdende* Gesellschaft. Nichts davon kann er vertreten oder verteidigen, ohne einen ethischen Universalismus (wie oben dargestellt) vorauszusetzen; einen Universalismus, den wir alle akzeptieren dürfen, weil es notwendige und zureichende Gründe gibt, die uns zur Einsicht bringen, dass es *das ist, was sein soll, das moralisch Legitime*, dass das eben *das Gerechte, das Egalitäre* ist. Entsprechend muss er folgende Fragen philosophisch beantworten: Warum sollen wir alle in diesem Sinn handeln? Warum sind wir dazu verpflichtet?

Vor diesem Hintergrund muss Ceruttis Kritik an der Suche nach einem System zurückgewiesen werden. Die Philosophie wird einfach neben die Einzelwissenschaften gestellt und auf deren empirische Basis zurückgegriffen. Cerutti vertritt die These, dass »der Gegenstand der Philosophie der Rest ist, der übrig bleibt, nachdem die Wissenschaften deren Gegenstände aus dem alten nährenden Stamm der Philosophie entrissen haben«

(S. 130). Hier wäre es nötig, auf eine strikte Diskussion des Streits zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften einzugehen, sowie die treffende philosophische Kritik vieler Autoren an den Annahmen, Thesen, Kategorien, Argumenten und Theorien der empirischen Einzelwissenschaften in Betracht zu ziehen. Cerutti unternimmt nichts dergleichen und begnügt sich damit, gewisse in Verbindung mit den Wissenschaften stehende Schwierigkeiten aufzuzeigen. Man kann nicht davon sprechen, dass er eine stringente Argumentation über diesen Aspekt entwickelt hat. Außerdem hat die Entwicklung eines Systems sehr wenig mit dem zu tun, was Cerutti beschreibt. Ich verstehe nicht, wie man der Philosophie die angegebenen Funktionen zuweisen kann, ohne ein theoretisches und normatives Ganzes von Ansprüchen, Thesen, Kategorien, Argumenten, Kritiken, Vorschlägen usw. auszuarbeiten, das kohärent, systematisch begründet und rational (argumentativ) gerechtfertigt ist, genauso wie er es beansprucht. Die Entwicklung eines Systems erfordert, nichts als selbstverständlich anzunehmen; Cerutti hingegen nimmt einfach vieles als selbstverständlich an. Allein der Versuch die »Unvernunft« der herrschenden Unordnung zu aufzuzeigen, erfordert unumgänglich eine Explikation dessen, was man unter Vernunft versteht, und zwar eine Explikation, die kohärent, konsistent, usw. durchgeführt wird. Nur unter der Voraussetzung eines auf diese Weise geklärten Vernunftbegriffs dürfen wir im ethischen Sinne behaupten, dass die gegebene Realität wirklich »Unvernunft« ist, diese *nicht sein soll*

Die Entwicklung eines Systems erfordert, nichts als selbstverständlich anzunehmen;



und *wir alle* dementsprechend diese Situation transformieren *sollen*, und dass wir alle dazu verpflichtet sind. Wie ich schon vorher sagte, dies dürfen wir weder bloß postulieren noch ohne weiteres annehmen. Letztlich vertrete ich, dass sich dies wirklich begründen lässt (s. meine Arbeiten in der Bibliographie).

III. DIE NOTWENDIGKEIT UNIVERSALER ETHISCHER VERNUNFT FÜR DIE LATEINAMERI- KANISCHE PHILOSOPHIE

Das gemeinsame Hauptziel der Ansätze lateinamerikanischer Philosophie, und spezifischer einer Befreiungsphilosophie, die einen ethisch-kritischen, befreienden, und transformierenden Anspruch erhebt, ist die Konfrontation mit den Phänomenen der Unterdrückung, der Ausschließung und der kapitalistischen Ausbeutung und deren *ethisch-rationale* Überwindung in der geschichtlich-kulturellen Wirklichkeit sowie alle anderen mit diesen verbundenen Formen von Unterwerfung, Entfremdung, Ungerechtigkeit und Diskriminierung. Tatsächlich befinden wir uns heute in einer Zeit, in der eine *ethisch-rationale* Kritik am Unrecht und die sich daraus ergebende Option für eine Transformation der aktuellen Weltsituation gelingen müssen. »Rational« bedeutet genauer gesagt, dass wir fähig sind, die überzeugendsten und stichhaltigsten *Gründe* angeben zu können, damit wir sie alle ebendeswegen kennen, anerkennen und mitteilen und auf der Basis dieser Gründe handeln können. Es ist völlig falsch anzunehmen, dass eine solche Begründungsreflexion eine Zeitverschwendung sei und es allein auf die transformierende Handlung ankomme, als ob

diese keiner strikten philosophischen Theoriebildung, Systematisierung, Begrifflichkeit und Rechtfertigung bedürfe. Vielmehr kann ein solches Handeln ohne rechtfertigende Gründe, wie die Geschichte zeigt, eben ein dogmatisches, totalitäres, ausschließendes, verschlossenes und antidialogisches Handeln werden. Ich behaupte nicht, dass die lateinamerikanische Philosophie dies verteidigt und fördert. Doch die Ablehnung einer rationalen Begründung, d. h. dessen was eigentlich die legitime ethisch-rationale Kritik an einem solchen Handeln ermöglicht und ein transformierendes Handeln wirklich ethisch legitimieren kann, kann zu unerwünschten Folgen führen.

Man darf in heutiger Zeit nicht mehr die reine Macht geltend machen. Es handelt sich nicht mehr darum, eine undiskriminierte Macht und Gewalt gegen eine andere auszuspielen. Wir müssen uns dessen bewusst sein, dass wir rational die Ansprüche reiner Macht kritisieren dürfen und es Kriterien und Prinzipien gibt, die es uns zugleich ermöglichen, in einem wirklich *moralisch-legitimen* Sinne zu handeln; nur auf der Grundlage solcher Prinzipien können auch Gewaltmaßnahmen gegenüber denjenigen, die die grundlegenden ethischen Prinzipien und Rechte der Menschen verletzen, ethisch gerechtfertigt werden. Hier stellt sich die Frage: Darf man wirklich theoretisch und praktisch *legitim* für Gerechtigkeit, Gleichheit aller Menschen, Menschenrechte, Humanismus, Verbesserung von und Gleichheit hinsichtlich der materiellen Lebensbedingungen aller Menschen, Einbeziehung aller, Gerechtigkeit in Bezug auf

Wir müssen uns dessen bewusst sein, dass wir rational die Ansprüche reiner Macht kritisieren dürfen und es Kriterien und Prinzipien gibt, die es uns zugleich ermöglichen, in einem wirklich *moralisch-legitimen* Sinne zu handeln; nur auf der Grundlage solcher Prinzipien können auch Gewaltmaßnahmen gegenüber denjenigen, die die grundlegenden ethischen Prinzipien und Rechte der Menschen verletzen, ethisch gerechtfertigt werden.

UNIVERSALISMUS



die indianischen Völker, den Respekt »der Kulturen« (wenn auch ohne weitere Konkretisierung) stehen, sowie alle Formen von Entfremdung, Ausbeutung, Diskriminierung, Ausschließung, Faschismus, Totalitarismus, Kapitalismus, Eurozentrismus, neoliberaler Globalisierung und die westliche Kultur zurückweisen, ohne dabei, implizit oder explizit, notwendig minimale oder maximale Formen von ethischem Universalismus, strikter argumentativer Rationalität, philosophischer Begründung und wirklich legitimer rationaler Kritik vorauszusetzen, zu bejahen, zu verteidigen oder zu postulieren? Ich behaupte, man darf es nicht. Wenn die lateinamerikanische Philosophie auf die Konfrontation mit moralischen Problemen und Konflikten dieses Kontinents und der Welt *als echte Probleme* und auf eine Lösung derselben abzielt, dann darf sie von alledem nicht absehen. Manche Autoren wie z. B. Dussel sind sich dessen bewusst und versuchen ihre Position in diese Richtung zu entwickeln, andere hingegen nicht. Ausgangspunkt und Ziel der revolutionären Transformation müssen durch bestimmte universal-gültige, grundlegende normative Prinzipien rational begründet werden. Und nur der Rekurs auf diese Prinzipien kann die Vorschläge für eine bestimmte, d. h. egalitäre, gerechte, solidarische und *für alle Menschen* zu akzeptierende Transformationshandlung und sozio-politische Organisation sowie für die in der geschichtlich-kulturellen Wirklichkeit zu verwirklichenden Grundziele *legitimieren*.

Die Frage nach der Begründung unserer ethischen Prinzipien, um den ethisch-poli-

tischen Problemen dieses Kontinents – und der Welt als solcher – eine *strikt ethisch-rationale* Antwort zu geben, ist also in keiner Weise überflüssig (weil angeblich metaphysisch, westlich), oberflächlich, ein philosophischer Luxus, eine überholte Mode, etwas Hinfälliges oder etwas, das es abzulehnen und zu eliminieren gilt. Es macht mir große Sorgen, dass dies im lateinamerikanischen Kontext nicht im eigentlichen Sinne als philosophisches Problem *par excellence* verstanden wird. Es wird weder eingesehen, was eine solche Begründung bedeutet, noch wie sie gelingen kann, noch welche Folgen dies haben kann. Was Apel gegen Dussel vorbringt, lässt sich auch auf andere Strömungen der lateinamerikanischen Philosophie übertragen: Weil wir uns selbst *als* unterdrückt und ausgebeutet ansehen, oder weil wir es tatsächlich sind, scheint es so, dass wir von der *Forderung einer Rechtfertigung unserer normativen Prinzipien mit dem Ziel einer rationalen Lösung der großen Konflikte dieses Kontinents* befreit sind. Dies darf jedoch nicht sein. Genau so wie es nicht sein darf, dass andere (Individuen, Gruppen, Gesellschaften, Kulturen – selbstverständlich einschließlich der westlichen –) sich selbst einfach für besser, überlegener, rationaler oder ethischer halten. Wenn man die universale Rationalität und Ethik sowie ihre philosophische Begründung nicht für nötig hält, sich nicht in sie vertieft, ihre Bedeutung, Wichtigkeit und Konsequenzen nicht versteht und diese nicht verständlich macht, dann, denke ich, ist man in der Gefahr, sich selbst genau in die Position

Wenn man die universale Rationalität und Ethik sowie ihre philosophische Begründung nicht für nötig hält, sich nicht in sie vertieft, ihre Bedeutung, Wichtigkeit und Konsequenzen nicht versteht und diese nicht verständlich macht, dann, denke ich, ist man in der Gefahr, sich selbst genau in die Position des Dogmatikers und Zynikers zu begeben, der einfach andere gegenüber reine Gewalt ausübt oder Betrug einsetzt.



des Dogmatikers und Zynikers zu begeben, der einfach anderen gegenüber reine Gewalt ausübt oder Betrug einsetzt. (Dies gilt nicht nur in Bezug auf die analysierten Positionen und die lateinamerikanische Philosophie, sondern auch hinsichtlich jeder moralischen Position, Handlung, Kritik, Institution und für jedes Ziel und jedes ethisch-politische Transformationsprojekt). Letztlich stellt sich die Frage: Welches theoretische und moralische Bewusstsein formen wir letztlich in jedem Individuum unserer Völker?

Es ist nicht Aufgabe dieses Aufsatzes gewesen, eine rationale Begründung universaler normativen Prinzipien durchzuführen. An dieser Stelle möchte ich jedoch darauf verweisen, dass ich eine *transzendente Letztbegründung* der Ethik für den angemessensten Ansatz zur Erreichung dieses Zieles halte, eine Begründung die – anders als bei Apel, Kuhlman und Habermas – es ermöglicht, zu *objektiv substantiellen normativen Inhalten* zu gelangen. Dieses Problem ist ein Schwerpunkt meiner philosophischen Forschung.¹⁰

BIBLIOGRAFIE

- APEL, K.-O. (1993), »La 'ética del discurso' ante el desafío de la 'filosofía de la liberación'. Un intento de respuesta a Enrique Dussel«, in: E. Dussel (1993), S. 97–134.
- ders.: (1994a), »Die Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung«, in: R. Fernet-Betancourt (Hg.), *Konvergenz oder Divergenz?*, Aachen, Augustinus, S. 17–38. (Spanisch in Dussel 1998, S. 93–216).
- ders.: (1994b), »Comentarios al texto de Luis Manuel Sánchez«, in E. Dussel (Hg.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, SXXI, México, 1994, S. 163–167.
- ders.: (1996), »Kann das Anliegen der ›Befreiungsethik‹ als ein Anliegen des ›Teils B‹ der Diskursethik aufgefaßt werden?«, in Fernet-Betancourt (Hg.), *Armut, Ethik, Befreiung*, Aachen, Verlag Augustinusbuchhandlung, S. 13–43.
- BAUTISTA, J. J., »¿Qué significa pensar desde América Latina?«, in: Contreras, Juan Manuel/Mario Rojas (Hg.), *La filosofía de la liberación de E. Dussel. Ensayos críticos sobre su filosofía* (im Erscheinen).
- BEORLEGUI, C. (2004), *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- CERUTTI, H. (2000), *Filosofar desde nuestra América*, México, Porrúa/ UNAM.
- CERUTTI, H./M. Magallón (2003), *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?*, México, Juan Pablos/UACM.
- DUSSEL, E. (1993), *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación*, México, Editorial Universidad de Guadalajara.
- ders.: (1993a), »Vom Skeptiker zum Zyniker (Vom Gegner der ›Diskursethik‹ zu dem der ›Befreiungsphilosophie‹«, in Fernet-Betancourt (Hg.), *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Aachen, Verlag Augustinusbuchhandlung 1993, S. 55–65.
- ders.: (1993b), »Filosofía de la liberación desde la praxis de los oprimidos«, in E. Dussel (1993), 13–31.
- ders.: (1993c), »Hacia un diálogo filosófico Norte-Sur«, in E. Dussel (1993), 67–83.
- ders.: (1994a), »Ethik der Befreiung. Zum ›Ausgangspunkt‹ als Vollzug der ›ursprünglichen ethischen Vernunft‹«, in: R. Fernet-Betancourt (Hg.), *Konvergenz oder Divergenz?*, Aachen, Verlag Augustinusbuchhandlung, S. 83–109. (1998a ist die Version auf Spanisch).

10 Cf. ROJAS, 2002, Kap. IV; 2005a; 2007; 2008a; und mein Buch ROJAS (1).

UNIVERSALISMUS

- ders.: (1994b), «Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1942–1982)», in E. Dussel, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América 1994, S. 13–54.
- ders.: (1998a), *La Ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, México, UAEM.
- ders.: (1998b) »La Ética de la Liberación. Hacia el »punto de partida« como ejercicio de la »razón ética originaria«, in, E. Dussel (1998a), S. 43–72.
- ders.: (1998c), »La Ética de la Liberación ante la Ética del Discurso«, in E. Dussel (1998a), S. 217–239.
- ders.: (1998d), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta/UNAM/UAM.
- ders.: (Hg.) (1994), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, SXXI, México.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, R. (1993), »América Latina y el trasfondo de Occidente«, in L. Zea (Hg.) *América Latina en sus Ideas*, México, UNESCO/S. XXI, S. 300–330.
- FORNET-BETANCOURT, R. (1992), »La pregunta por la »filosofía latinoamericana« como problema filosófico«, in ders., *Estudios de filosofía latinoamericana*, México, UNAM S. 25–49.
- ders.: (1997) *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*, Frankfurt/M., IKO.
- ders.: (2000), *Interculturalidad y globalización*, Frankfurt a/M., IKO/DEI.
- GADAMER, H.G. (1975), *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr.
- GRUZINSKY, S. (2000), *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós.
- GUADARRAMA, P. (2001), *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- HEIDEGGER, M. (1993), *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer.
- ODDONE, J.A. (1993), »Regionalismo y nacionalismo«, in L. Zea (Coord.) *América Latina en sus Ideas*, México, UNESCO/S. XXI 1993, 201–238.
- O' GORMAN, E. (1984), *La invención de América*, México, F.C.E./SEP.
- ROJAS HERNÁNDEZ, M. (2002), *Der Begriff des Logischen und die Notwendigkeit universell-substantieller Vernunft*, Aachen/Mainz, Wissenschaftsverlag.
- ders.: (2005a), »Theoretische systematische Aspekte der Transzendentalpragmatik bei Kuhlmann und die Moralbegründung«, in: W. Kellerwessel, W.-J. Cram, D. Krause, H.-K. Kupfer (Hrg.) *Diskurs und Reflexion. Wolfgang Kuhlmann zum 65. Geburtstag*, K&N, Würzburg, S. 164–186.
- ders.: (2005b), »Vida humana, razón humana, razón objetiva. Crítica racional de la crítica de Dussel a la razón«, in *Andamios*, Vol. 2, num. 3, S. 79–105.
- ders.: (2007), »Porfirio Miranda y la fundamentación sustantiva de una ética intersubjetiva universalista«, in Dussel, E., M. Guevara, M. Rojas (Hg.), *Justicia y Razón. Homenaje a Porfirio Miranda*, México, UAM-I, S. 131–179.
- ders.: (2008a), »Crítica de graves y erróneas interpretaciones en torno al problema, el concepto, la tarea y el contenido de la »fundamentación racional« de la ética y la »ética racional universal«, in *Revista Anatellei*, 19 (2008), Córdoba (Argentina), S. 45–68.
- ders.: (2008b), »Filosofía y defensa de la vida humana. Crítica de la fundamentación ética de Dussel«, in *Devenires* no. 18, año IX, Julio 2008, S. 92–114.
- ders.: (1) *La razón ético-objetiva y los problemas morales del presente. Crítica ético-racional del relativismo moral-cultural*. (Im Erscheinen).
- SCHELKSHORN, H. (1992), *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Freiburg i. Br./Basel/Wien, Herder.
- ders.: (1996) »Geschichte aus der Sicht der Marginalisierten. Zur Herausforderung der Geschichtsphilosophie der lateinamerikanischen »Philosophie der Befreiung«, in *Hegel-Jahrbuch 1996*, S. 157–163.
- ders.: (1999) »Die lateinamerikanische »Philosophie der Befreiung« am Ende des 20. Jahrhunderts«, in *Polylog*, Nr. 3, Wien 1999, S. 81–88.
- SLATER, D. (2004), *Geopolitics and the Post-colonial*, Oxford, Blackwell.
- VATTIMO, G. (1990), *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa.
- ZEI, L. (1965), *El pensamiento latinoamericano*, 2 Bde., México, Pormaca.
- ders.: (1978), *Filosofía de la historia americana*, México, F.C.E.