

Rainer Ernst Zimmermann

—

Ethik und interkulturelle Vernunft

Interkulturelle Bibliothek

INTERKULTURELLE BIBLIOTHEK

Herausgegeben von

Hamid Reza Yousefi, Klaus Fischer,
Ram Adhar Mall, Jan D. Reinhardt und Ina Braun

Band 121

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Constantin von Barloewen
Prof. Dr. Claudia Bickmann
Prof. Dr. Horst Dräger
PD. Dr. Mir A. Ferdowsi
Prof. Dr. Hans-Jürgen Findeis
Prof. Dr. Richard Friedli
Prof. Dr. Raúl Fornet-Betancourt
Prof. Dr. Wolfgang Gantke
Prof. Dipl.-Ing. Peter Gerdson
Prof. Dr. Dr. h.c. Heinz Kimmerle
Prof. Dr. Wolfgang Klooß
Prof. Dr. Peter Kühn
Dr. habil. Jürgen Maes
Prof. Dr. Karl-Wilhelm Merks
Prof. Dr. Dr. h.c. Dieter Senghaas
Prof. Dr. Alois Wierlacher

Ethik und interkulturelle Vernunft

Strukturen des universalen Diskurses

von

Rainer Ernst Zimmermann

Traugott Bautz
Nordhausen 2005

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in Der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Umschlagsentwurf von Susanne Nakaten und Ina Braun

Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2005

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des
Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig
und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigung,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und
Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
ISBN 3-88309-319-X
www.bautz.de
www.bautz.de/interkulturell.shtml

Inhaltsübersicht

Vorrede	7
1. Bewußtsein und Diskurs	19
2. Die Person als Selbstdifferenz	34
3. Kultur als Sozialisationskontext	44
4. Soziale Vermittlung als Universalie	49
5. Kognition – Kommunikation – Kooperation	65
Schlußfolgerungen über die Vernunft.....	85
Anhang:	
Logik und Repräsentation des universalen Diskurses	89
1. Grundprobleme des Graphismus	89
2. Die Linie als Gestaltungsmittel.....	93
3. Die Diagrammatik der Abstraktion.....	95
4. Linearität und Schrift	97
5. Knoten & Schleifen I:	103
6. Knoten & Schleifen II:.....	110
Schlußfolgerungen & Ausblick	121
Nachweis der Abbildungen.....	123
Der Autor und das Buch	125

Vorrede

Fragt man nach dem Begriff der «interkulturellen Vernunft», also nach einer Vernunft, die «zwischen» den Kulturen angesiedelt und deshalb allen gemeinsam ist, dann gilt es zunächst, den vorherrschenden, perspektivisch eingeschränkten, Vernunftbegriff zu dekonstruieren. Dieser Grundgedanke hat im wesentlichen die Motivation für meine ausführliche Beschäftigung mit diesem Thema bestimmt¹, von welcher das Vorliegende eine zusammenfassende, zureichend kompakte, Einführung darstellen soll. Eine solche Dekonstruktion stellt zudem eine explizite *Wendung zur empirisch vorfindlichen Praxis* dar und stößt insofern oftmals auf Vermittlungsschwierigkeiten innerhalb der tradierten Philosophie. Mithin soll im vorliegenden Text diese Problemlage erörtert und auf ihre Konsequenzen hin untersucht werden. Für die deutsche Philosophie ist es in diesem Zusammenhang immer noch verbreitet, bei Kant anzusetzen, und ich habe mich daher schon früher dieser Gepflogenheit zunächst unterworfen.

Ich hatte vor allem ausgeführt, daß Kant, als er seine «Kritik der reinen Vernunft» veröffentlichte, unter «Kritik» ja eine des «Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller

¹ Rainer E. Zimmermann: Kritik der interkulturellen Vernunft. Mentis, Paderborn, 2002, 2. Auflage, 2004.

Zu interkultureller Philosophie und interkultureller Orientierung sei hier grundsätzlich verwiesen auf: Yousefi, Hamid Reza und Ram Adhar Mall: Grundpositionen der interkulturellen Philosophie, Nordhausen 2005. Eine interkulturelle Philosophie der Vernunft plädiert sowohl für die Universalität der philosophischen Rationalität als auch für die Partikularität derselben. Vgl. Mall, Ram Adhar: Essays zur interkulturellen Philosophie (Essay 3), Nordhausen 2003.

Erkenntnisse, zu denen [es], unabhängig von aller Erfahrung, streben mag ...»² verstand. So heißt es auch in der zweiten Ausgabe ganz deutlich: «Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt?»³ Das kann heute noch so stehengelassen werden. In diesem Sinne kann nichts in unserer Reflexion sein, was nicht zuvor wahrgenommen oder qua Übermittlung *in der Wahrnehmung* erlernt worden wäre. Konsequenterweise schließt Kant zunächst: «*Der Zeit nach* geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an.» Freilich ist die Hervorhebung der Zeitlichkeit hierbei bereits problematisch. Denn sie impliziert, daß es *anderen Kriterien gemäß* solche Erkenntnis durchaus geben könnte. Und in der Tat fährt Kant mit einer überraschenden Differenzierung fort: «Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis *mit* der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle *aus* der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden,

² Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, ed. R. Schmidt, Meiner, Hamburg, 1993 (1781/7), 8.

³ *Ibid.*, 38* (B 1).

als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat.»⁴

Hierin aber liegt gerade das Problem einer «reinen» Erkenntnis jenseits der empirischen (und einer reinen Vernunft jenseits der praktischen): Denn welcher geheimnisvollen Quelle sollte eine reine Erkenntnis entstammen? Und um diese muß es Kant zu tun sein. Das macht er im folgenden zweifelsfrei klar: «Wir werden also im Verfolg unter Erkenntnissen a priori nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden [...] Von den Erkenntnissen a priori heißen aber diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist. So ist z.B. der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Ursache, ein Satz a priori, allein nicht rein, weil Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann.»⁵

Dieser Beginn des berühmten Standardwerkes ist bereits in sich selbst fraglich: Was bei Kant allemal fehlt, ist eine stringente Erfassung der *Ursprungsfrage von Erkenntnis*, insofern es ja nicht die einzelne Person ist, welche sie sich zuallererst erarbeiten würde! Tatsächlich wird Erkenntnis stattdessen zunächst unreflektiert und unsystematisch erworben. Nämlich in einer Kindheit von Personen, die nichts weiter ist als die Resultierende der sozialisierenden Einflüsse, welche auf ein einzelnes Kind wirken und in der Hauptsache einem sozialen Feld entstammen, das durch die prägenden Personen in der Umgebung des Kindes konstituiert wird. Die in jenem Feld zur Verfügung stehende Erkenntnis stellt ein zunächst *unreflektiertes* Wissensinventar bereit, aus dem sich das Kind eher intuitiv und qua Habituation bedient. Mit Sartre kann man dieses Inventar in Hegelscher Diktion «Objektiver Geist» nennen. Bei Kant dagegen erscheinen alle

⁴ Ibid. (B 1 sq.)

⁵ Ibid., 39* (B 3).

Einzelpersonen wie «objektiv fertiggebildete» erwachsene Individuen, die gar nicht anders können, als *regelrecht* zu reflektieren und zu philosophieren. Deshalb hat erstmals Sartre an Kant kritisiert, daß dessen Menschenbild vom konkreten Menschen, wie wir ihn «auf der Straße» tatsächlich antreffen, unzulässig abstrahiert. Kants Mensch ist ein artifizielles Denkwesen, das sich allein aus dem von Kant selbst bereitgestellten Inventar bedient. Gerade in diesem Umstand offenbart sich der Idealismus des Kantischen Ansatzes besonders deutlich und augenfällig. Im Falle der von Kant entwickelten Ethik (wie sie sich im kategorischen Imperativ ausdrückt, den Kant in die «Kritik der praktischen Vernunft» aufgenommen hat⁶) manifestiert sich diese Abstraktion vor allem darin, wie Sartre bei vielfältiger Gelegenheit hat einleuchtend zeigen können, daß jede konsistente Wahl der Person, welche sich mit dem Imperativ als kompatibel erweist, gleichwohl eine falsche Wahl sein kann, weil sie keinen Bezug nimmt auf die konkrete, praktische Situation, in welche die einzelne Person sich als eingebundene (engagierte) vorfindet.

Damit aber steht und fällt der ganze Ansatz zu einer reinen Vernunft, welche reine Erkenntnis voraussetzt. Denn die Sozialisierung ist selbst der Grund der Situation. Anders gesagt: Eine Person befindet sich überhaupt nur in einem je situativen Kontext, von dem aus sie auf die Welt zugreift, *weil* sie auf eine bestimmte (tatsächlich: individuelle) Weise sozialisiert worden ist. Die Sozialisierung jedoch besteht gerade im Erwerb kontextueller Bedeutungsverweisungen, wie sie in ihrem Verlauf erlernt worden sind. Mithin ist das, was die schließlich «erwachsene» Person als Erkenntnis bezeichnet, nichts weiter als das zuvor Erlernte. Und dieses setzt sich zum größten Teil aus jenen Details zusammen,

⁶ Kritik der praktischen Vernunft, ed. K. Vorländer, Meiner, Hamburg, 1993 (1788), § 7, 36 sqq.

welche viele andere Leute noch früher als ihre eigene Erkenntnis angesammelt haben. Das heißt, von einer Erkenntnis a priori im oben beschriebenen Sinn, ob rein oder unrein, kann gar nicht die Rede sein. Was also insbesondere die reine Erkenntnis (und mithin die reine Vernunft) im Sinne Kants angeht, so sehen wir leicht ein, daß mit ihr nicht zu rechnen ist, wenn alle möglichen Sozialisierungen offensichtlich verschieden sind. Es kann also keine Erkenntnis geben, seien erworbene «Übung» und «Geschick in ihrer Absonderung» noch so groß, die sich nicht zugleich auf (empirische) Erfahrung und somit (sinnliche) Wahrnehmung stützen würde. Auch, wenn Wahrnehmung und Erfahrung nicht notwendig unsere eigenen sein müssen. Deshalb ist auch der Satz von der Ursache keineswegs a priori, wie Kant meint, denn wir haben ihn zuerst unreflektiert erfahren und später ist er uns erläutert worden, und wir haben seine Bedeutung erlernt. Tatsächlich kommt es noch viel schlimmer: Wir können nämlich niemals sicher sein, ob wir überhaupt *das Richtige* erlernt haben (es sei denn, wir probieren es aus und fügen das Ergebnis unserer eigenen Erfahrung hinzu). Aber selbst, wenn wir es prüfen *können*, ist damit noch längst nicht sichergestellt, daß wir uns im Besitz einer Wahrheit wähnen dürfen. Denn unsere empirische Erfahrung hängt letztlich von unserer eigenen Interpretation dessen ab, was wir wahrnehmen. Und der Mensch nimmt nicht einfach nur wahr: Er wählt aus allem Wahrnehmbaren aus (sonst würde er permanent überlastet) und *interpretiert* nach Maßgabe einer bereits erworbenen Disposition. Das heißt, Wahrnehmung, Interpretation der Wahrnehmung und die «Montage» all dessen zu unserer Erfahrung hängen alle gleichermaßen wiederum von unserem Kontext ab, also von der Situation, in die wir «hineinsozialisiert» worden sind. Im Grunde bestimmt also unsere erworbene (erlernte) *Erwartungshaltung*, was wir überhaupt wahrnehmen und wie wir das, was wir wahrnehmen, interpretieren. Unsere

erworbene Erkenntnis ist also immer auch je *unsere eigene* Erkenntnis – noch bar jeglicher Verbindlichkeit für andere. Erst unsere *Kommunikation mit den anderen* wird erweisen, inwieweit unsere Erkenntnis Verbindlichkeit zu erwerben imstande ist.

Kurz: Was wir vorerst *Kultur* nennen, ist nichts weiter als ein Klassifikationsmerkmal von sozialen Kontexten. Wir gehen davon aus, daß es verschiedene Ebenen der sozialen Vermittlung gibt (die man sich veranschaulichen kann wie Teilmengen einer großen Menge, die letztlich aus der Menge aller Menschen auf diesem Planeten besteht). Es ist einfach aus pragmatischen (allerdings auch historischen) Gründen sinnvoll, nicht jede soziale Gruppe, der Personen unweigerlich angehören müssen, als *Kultur* zu bezeichnen. Man wird zunächst von verschiedenen Gruppen und Klassen sprechen, schließlich von Gesellschaften. In diesem Sinne herrscht eine soziologische bzw. sozialpsychologische Konnotation vor. Faßt man Gesellschaften unter Merkmale der Staatsorganisation, so herrscht eher eine politische oder auch juristische Konnotation vor. Sicherlich aber kann es auch angezeigt sein, Gesellschaften in statistische Strata aufzuteilen, um etwa demographische Charakteristika herauszuarbeiten, oder in landschaftliche Verhaltensbesonderheiten (und Sprachräume natürlich) oder gemeinsame Rituale und dergleichen, um einen Überblick über Mentalitätsunterschiede (zum Beispiel im Sinne der französischen Historikergruppe um Marc Bloch) zu gewinnen. Es wird gleichwohl geraten scheinen, die Bezeichnung *Kultur* sowohl auf eine sozialorganisatorische wie auch eine artefaktuelle Konnotation zu beziehen, um dabei den *anthropologischen* Kern der Problematik hervorscheinen zu lassen. (Dabei werden die angelsächsischen Unterschiede zwischen *social* und *cultural anthropology* letztlich aufgehoben.) Ferner wird es sich im Vorliegenden als praktisch erweisen, den explizit *ethnologischen* Bezug, der bei der Betrachtung immer

mitschwingt, im verallgemeinerten Sinne Bourdieus zu nutzen: Das heißt, auch die Phänomene des *eigenen* Kulturkreises werden als *ethno-soziologische* aufgefaßt, so daß wir uns auch jener Kultur, in die wir selbst hineingewachsen sind, mit der angemessenen Distanz des Ethnologen nähern. Für eine philosophische Untersuchung wie der im Vorliegenden angestrebten ist aber die Beachtung gerade dieses letzten Umstandes vergleichsweise einfach umzusetzen, denn der Philosoph ist von vornherein unter den Menschen immer auch ein wenig Ethnologe. Die kritische Grundstellung des Philosophierens sorgt allemal für gemessene Distanz. So wird die folgende Einsicht erhellt, welche freilich zunächst eine Hürde für die epistemische Vermittlung darstellt, die ersteinmal überwunden werden muß:

Wenn wir nämlich den Gedanken aufgeben müssen, zu einem «reinen» Denken inmitten des unreinen vorstoßen zu können, dann müssen wir gleichfalls einräumen, daß die Urteilskraft im Kantischen Sinne ihre vermittelnde Rolle als Brücke zwischen der reinen und der praktischen Vernunft zwangsläufig verliert. Vielmehr erscheint sie zunächst als «Einstieg in die Reflexion», das heißt, sie dient wesentlich der ordnenden Organisation der erworbenen Erkenntnis. Sie ist im Grunde *Ordnungsprinzip der Erfahrung*. Aber wir sehen natürlich sofort, daß sie dann wohl schwerlich in der Lage sein wird, sich von einem absoluten Bezugspunkt aus ihrer selbst zu versichern. Anders gesagt: Grundbegriffe und Begriffe, die wir unserer Erkenntnis gemäß bestimmen und aus denen wir Grundsätze und Sätze bilden, die wir regelrecht in einen architektonischen Zusammenhang zu bringen bemüht sind (das nennen wir nämlich formal *eine Theorie bilden* oder einfach *ein Weltbild errichten*), können keineswegs als abschließendes Wissen behandelt werden. Indem wir sie nutzen, *beginnen* wir überhaupt erst die eigentliche Reflexion!

Ernst Bloch hat diesen Sachverhalt erstmals im Rahmen einer Prädikationstheorie formuliert: Statt der üblichen Prädikationsfolge *Begriff – Urteil – Schluß* verwendet Bloch daher die erweiterte Abfolge *Ergriff – Urteil – Begriff – Schluß*.⁷ Dabei ist der «Ergriff» als ein *Vorbegriff* zu verstehen, der vorläufig (gleichsam «ins Unreine») dem Einstieg in die Reflexion und in deren Abbildung durch die Prädikation dient. Dadurch wird auch die klassische Satzform der Art $S = P$ (Subjekt ist Prädikat) modifiziert, weil sie sich nicht mehr als statische, sondern nun als dynamische zu verstehen hat: $S \rightarrow P$ (Subjekt *wird* Prädikat). Theorien sind traditionell nichts anderes als Satzmenge, bei denen die Verknüpfung der Sätze durch zuvor definierte Regeln festgelegt ist. Sätze werden dabei von Grundsätzen abgeleitet. Alle Ableitungszusammenhänge einer Theorie müssen zumindest konsistent sein. Offensichtlich werden aber alte Theorien (welche das auch immer sein mögen) durch neue Theorien permanent ersetzt. Mithin unterscheiden sich neue von alten Theorien in der Zahl der Sätze, die in ihnen enthalten sind, und in den Regeln, welche die Verknüpfung der Sätze festlegen. In wissenschaftlichen Theorien gilt zudem die Voraussetzung, daß alte Theorien, haben diese erst einmal Gültigkeit gewonnen, als Spezialfall in der neuen Theorie enthalten sein müssen. Diese für die Naturwissenschaften sehr streng gefaßte Voraussetzung kann ohne Beschränkung der Allgemeinheit auf andere Wissenschaften ebenso übertragen werden wie auf die Philosophie selbst. Man kann hier von *Denklinienkonsistenz* sprechen. Somit werden neue Theorien in der Regel mehr Sätze umfassen als alte. Zudem werden neue Regeln auftreten, die zu neuen Verknüpfungsgestalten neuer (aber auch alter) Sätze führen. Weil alle diese Sätze um Begriffe (Grundsätze um Grundbegriffe)

⁷ Ernst Bloch: *Experimentum Mundi*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1985 (1975), 40.

formuliert werden, wird es also auch neue Grundbegriffe bzw. Begriffe geben. Daraus folgt sofort zweierlei: *Zum einen* sind Begriffe alter Theorien Ergriffe neuer Theorien. *Zum anderen* kann es keine Letztbegründung geben, weil die Zahl der zugrundegelegten Grundbegriffe immer offen ist. Auf unsere Thematik übertragen, heißt das vor allem, daß kein Grund zu der Annahme besteht, kulturell spezifische Perspektivität müsse immer mit denselben Grundbegriffen (und Begriffen) und entsprechend mit denselben Grundsätzen (und Sätzen) beginnen. Daher kann es immer nur *kulturell spezifische Erkenntnis* geben, die von der Sozialisierungserfahrung abhängt. Und im Umkehrschluß kann keine einzelne Kultur imstande sein, eine letztbegründende Menge von Grundsätzen zu erfassen. Weder kann man also auf die eigenen Theorien einen sinnvollen Alleinvertretungsanspruch stützen, noch kann man wissen, wie weit die eigenen Theorien im Vergleich mit anderen wirklich «gediehen» sind. Man kann bestenfalls auf eine «lokale Funktionalität» abstellen. Und was für die Urteilskraft gilt, behält seine Gültigkeit natürlich auch für die praktische Vernunft. Auf diese Weise ist die Ethik letztlich mit der *Theorie des Wissens* auf das Engste verklammert.

Schon hier fallen uns bei dieser Betrachtung erste «Indizien» auf, welche auf mögliche Universalien hinzudeuten scheinen: Beispielsweise unterstellen wir auf jeden Fall, daß der Mensch *sozial vermittelt* sei. Anders gesagt: Es gibt eine invariante Beziehung des Menschlichen zu sich selbst, die wesentlich durch das Verhältnis der individuellen Singularität (der Person) zu dem sozialen Feld (der «Überlagerung» der Wirkungen, die alle anderen im sozialen Kollektiv⁸ ent-

⁸ Es scheint an dieser Stelle angeraten, darauf zu verweisen, daß der Begriff «soziales Kollektiv» lediglich als eine abkürzende Bezeichnung für eine Teilmenge der Menschheit im früher diskutierten Sinne verwendet wird, bezogen auf eine beliebige Po-

falten, in deren Mitte die Person Individuum ist) geprägt wird. Diese Überlegung schließt auch eine *Sozialisationsprozedur* (in welcher Form auch immer) von Anfang an mit ein. Zudem gehen wir naheliegenderweise davon aus, daß die Wahrnehmung von Menschen *auf der biologischen Ebene*, was also das explizite Verhältnis von peripheren Sinneswahrnehmungen und Informationstransport im Rahmen des zentralen Nervensystems auf der einen Seite und Informationsverarbeitung im Gehirn auf der anderen Seite angeht, keine wesentlichen Unterschiede aufweist. Mithin können Unterschiede erst auf der Ebene der sozialen Vermittlung überhaupt zutage treten. *Daß* sie aber zutage treten, ist selbst ein *pluraler* Umstand, das heißt, die vorfindliche Pluralität der Differenzen ist im natürlichen Entwicklungsprozeß bereits selbst angelegt. Differenzen sind daher mit allen anderen gleichberechtigt.

Wir werden im folgenden kurz die Grundmodelle bereitstellen, auf welche sich die hier ausgeführten Schlußfolgerungen zu stützen haben. Dabei beziehen wir uns in der Hauptsache auf den Argumentationsgang in dem eingangs bereits zitierten Buch⁹, dessen Thema zudem Bestandteil des weitaus detaillierter verfaßten «Materialismus-Buches» ist.¹⁰ Auf die dort dargestellten Ausführungen sei hier ebenso verwiesen wie auf die dort aufgelisteten Literaturangaben.

sition inmitten der Hierarchieebenen der sozialen Organisationen. Der Begriff soll aber nicht die Organisationsform im einzelnen festlegen und etwa auf eine identische Ausrichtung der Verhaltensweisen derer hindeuten, die jenes Kollektiv konstituieren. Ganz im ursprünglichen Sprachsinne bedeutet «Kollektiv» mithin etwas Ähnliches wie der eher mengentheoretische Begriff «Kollektion».

⁹ Rainer E. Zimmermann: Kritik der interkulturellen Vernunft, op. cit.

¹⁰ Rainer E. Zimmermann: System des transzendentalen Materialismus, Mentis, Paderborn, 2004.

Am Ende wollen wir versuchen, die Frage zu erhellen, inwieweit ein genuin interkultureller Kontext der Argumentation entwickelt werden kann, der geeignet ist, den kommunikativen Diskurs zu einem tatsächlich *interkulturellen* werden zu lassen, und wir werden feststellen, daß der Weg hieraufhin nur bestritten werden kann, wenn es gelingt, den wesentlichen Umstand zu berücksichtigen, daß jene angestrebte Diskurspraxis immer schon mit Ethik vermittelt ist.