

Adela Cortina*

*Die Ethik der herzlichen Vernunft
aus ihren deutschen und spanischen Wurzeln¹*



Topologik

E-ISSN

2036-5462

Suggested citation for this article:

Cortina, A. (2013), «Die Ethik der herzlichen Vernunft aus ihren deutschen und spanischen Wurzeln», in *Topologik – Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali*, n. 14: 12-28;

URL: http://www.topologik.net/Adela_Cortina_Topologik_Issue_n.14_2013.pdf

Subject Area:

Philosophical Studies

Zusammenfassung

Als prozedurale Ethik neuer Prägung berücksichtigt die Diskursethik lediglich die formal-logische Dimension der Vernunft, die Fähigkeit, Ansprüche auf die Geltung der Sprache zu erheben und sie, wenn sie in Frage gestellt werden, über einen Diskurs zu lösen. Die Kommunikationsfähigkeit setzt jedoch nicht nur eine argumentationsfähige Vernunft (Erkenntnisanthropologie), sondern auch eine Wertanthropologie (verkörperte Anthropologie) voraus, die die Bedingungen des Gerechten enthält.

Schlüssel-wörter: Wertanthropologie, Erkenntnisanthropologie, Diskursethik, kommunikative Vernunft

Abstract

The Ethics of the reasons of the heart, and its German and Spanish roots

The Discourse Ethics, as a new type of procedural ethics, considers only the logical-formal dimension of reason, i.e., the capacity of the partner of discourse to make claims of validity on what is said and to resolve, through the discourse, the constraints present in daily life. The communicative capacity presupposes, however, not only the ability to argue, then an *anthropology of knowledge*, but also an *anthropology of values* that allows to judge values, and which contains the conditions beforehand to understand *what is right*.

Keywords: anthropology of values, anthropology of knowledge, discourse ethics, communicative reason

*Catedrática de Ética y Filosofía Política Universidad de Valencia.

¹Relazione tenuta da Adela Cortina in occasione del ricevimento del Premio Internazionale per la Filosofia Karl-Otto Apel – Settima Edizione 2013 / Lecture held by Adela Cortina during the award ceremony of the Karl-Otto Apel International Prize for Philosophy - Seventh Edition 2013.

Zuallererst möchte ich dem *Centro Filosofico Internazionale Karl-Otto Apel* und ganz besonders seinem Präsidenten Michele Borreli aufrichtig für die Ehre danken, die sie mir mit der Verleihung dieses renommierten, zum siebten Mal vergebenen *Premio per la Filosofia Karl-Otto Apel* zuteil werden lassen. Für die Auszeichnung mit diesem Preis bin ich aus verschiedenen Gründen dankbar: Karl-Otto Apel ist zweifellos einer der besten Philosophen, wenn nicht gar der beste Philosoph des 20. Jh., und die bisherigen Preisträger genießen, wie auch das preisverleihende Zentrum, einen hervorragenden Ruf. Herzlichen Dank also für die Auszeichnung!

Bei dieser Verleihung hat es sich eingebürgert, dass der oder die Ausgezeichnete einen Vortrag über seinen oder ihren eigenen philosophischen Vorschlag hält. Dies möchte ich hiermit unter der Überschrift “Die Ethik der herzlichen Vernunft aus ihren deutschen und spanischen Wurzeln” tun, indem ich mit einem geschichtlichen Überblick beginne².

1. Spanien 1978: Übergang vom Monismus zum moralischen Pluralismus

Nach vierzig Jahren Autoritarismus sprachen wir Spanier uns im Jahr 1978 mit überwältigender Mehrheit für eine demokratische Verfassung aus, die Spanien in einen sozialen und demokratischen Rechtsstaat verwandelte. Der Übergang zur Demokratie, der ein paar Jahre zuvor begonnen hatte, gewann mit der neuen Verfassung an Bedeutung und wies den künftigen Weg: Die Verpflichtung zum Aufbau einer Demokratie auf der Grundlage von höheren Werten wie Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit und politischem Pluralismus. Und die neue Verfassung bekannte sich, auch wenn dies nicht ausdrücklich formuliert wurde, wie selbstverständlich zu einem *moralischen Pluralismus*. Artikel 16 gewährleistete dem Einzelnen und den Gemeinschaften die Freiheit der Ideologie, der Religion und des Kults. Darüber hinaus wurde versichert, es gebe keine Staatsreligion. Damit wurde der Übergang einer Gesellschaft mit offiziellem moralischem Monismus auf der Grundlage des Nationalkatholizismus zu einer moralisch pluralistischen Gesellschaft offiziell anerkannt.

Trotz des Enthusiasmus, mit dem die Postmodernen die Unterschiede hervorhoben und gar behaupteten, dass es im Alltag keine gemeinsamen moralischen Überzeugungen gebe, glaubten damals manche Philosophen, die wie ich im Bereich der Ethik und politischen Philosophie arbeiteten, behaupten zu können, dass uns Spaniern eine Reihe von Werten und Prinzipien gemeinsam waren, die als “zivile Ethik” oder “Bürgerethik”

²Diese Studie erfolgt im Rahmen des Forschungsprojekts Wissenschaft und Technologische Entwicklung FFI2010-21639-C02-01, das vom spanischen Ministerium für Wissenschaft und Innovation (zur Zeit Ministerium für Wirtschaft und Wettbewerbsfähigkeit) und vom EFRE finanziert wird, und innerhalb der Aktivitäten der Forschungsgruppe PROMETEO/2009/085 des Valencianischen Landeskultusministeriums (Generalitat Valenciana).

einer moralisch pluralistischen Gesellschaft bezeichnet werden konnten. Diese Werte und Prinzipien wurden zu “ethischen Minima” zusammengefasst, unter der Berücksichtigung, dass es sich um “Minima” handelt, weil sie nicht unterschritten werden können, ohne unmenschlich zu werden. Manche von uns sahen in dem Versuch, die zivile Ethik zu stärken, die Pflicht des Bürgers und Philosophen.

Für meinen Teil entwarf ich eine Formel für den moralischen Pluralismus, derzufolge eine pluralistische Gesellschaft jene ist, in der unterschiedliche Ethiken der Maxima, die Angebote für ein gutes Leben darstellen, nebeneinander existieren. Diesen Ethiken der Maxima sind Minima der Gerechtigkeit gemeinsam, welche die zivile Ethik bilden. Die Ethiken der Maxima sind dazu legitimiert, Vorschläge für ein glückliches Leben zu unterbreiten und dazu einzuladen; die zivile Ethik jedoch ist keine Frage der Einladung, sondern der Zumutbarkeit: Die Pflichten der Gerechtigkeit werden zugemutet.

Dies ist der Kern meines Buches *Ética mínima*, das zwar 1986 veröffentlicht wurde, aber das Ergebnis einer Reflexion war, deren Anfänge auf die Mitte der siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts zurückgingen³. Als später die Arbeiten zum politischen Liberalismus von Charles Larmore und vor allem John Rawls erschienen, konnte ich die Nähe der Begriffe “zivile Ethik” und “moralisch-politische Konzeption der Gerechtigkeit”, sowie “Ethiken der Maxima” und “umfassende Lehren des Guten” erkennen⁴. Der Vorteil meiner Formulierungen besteht meinem Urteil nach darin, dass es sich um alltagsnähere Ausdrücke handelt, und eben darum, weil sie Phänomene der täglichen Moral in Formeln zusammenfassen möchten, sind sie für den Durchschnittsbürger wesentlich besser verständlich. Und tatsächlich wurden und werden diese Formulierungen häufig im spanischsprachigen Denken übernommen.

2. Die deutschen Wurzeln: philosophische Begründung moralischer Normen

Nun stand die Moralphilosophie vor einer unausweichlichen Aufgabe, nämlich der Frage nach der Grundlage dieser zivilen Moral des täglichen Lebens. Spätestens seit Kant muss zwischen der Ebene der Moral des täglichen Lebens und der Ebene der Moralphilosophie oder Ethik unterschieden werden, und der Moralphilosophie oder Ethik oblag es, die vernünftige Begründung der zivilen Ethik zu entdecken.

³*Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986. Zuvor hatte ich *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.-O. Apel*, Sígueme, Salamanca, 1985, und *Crítica y utopía: la Escuela de Frankfurt*, Cincel, Madrid, 1985, veröffentlicht.

⁴Ch. Larmore, “Political Liberalism”, *Political Theory*, vol. 18, n. 3 (1990), 339-360; J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993.

Mit dem Vorhaben, diese Möglichkeit einer Begründung zu erforschen, machte ich mich dank eines Stipendiums des DAAD im Studienjahr 1977/78 zu einem Forschungsaufenthalt nach München auf. Meine Abreise aus Spanien fiel auf den 15. Juni 1977, dem Tag der ersten demokratischen Wahlen nach vierzig Jahren, so dass ich meine Stimme per Briefwahl abgeben musste.

Im Deutschland der siebziger Jahre war die Frage nach der Begründung von Werturteilen und darunter von moralischen Urteilen ein brisantes philosophisches Problem, das von Positivisten, kritischen Rationalisten, Dialektikern, Pragmatikern, Utilitaristen, Kontextualisten, Verteidigern des postmodernen Denkens sowie manchen Kantianern hitzig debattiert wurde. Ich muss zugeben, dass mir die kantianische Position zugunsten der Möglichkeit und Notwendigkeit einer rationalen Begründung der moralischen Verpflichtung am treffendsten erschien, eben deshalb, weil sie sich auf ein rationales Prinzip stützte, das in der Lage war, allgemeingültige Forderungen aufzustellen. Doch unterlag sie auch der Beschränkung, die Freiheit in diesem absoluten Sinn zu bejahen, den Kant selbst als Einschränkung der praktischen Vernunft erkannt hatte⁵.

Und in München war es, wo ich in der Universitätsbuchhandlung Hueber auf das Buch *Transformation der Philosophie*⁶ von Karl Otto-Apel stieß. Ein Buch, in dem die Möglichkeit und Notwendigkeit einer pragmatischen Transformation der transzendentalen Methode Kants aufgezeigt wurde und in dem, vor allem im letzten Kapitel, die Möglichkeit einer pragmatisch-transzendentalen Begründung der moralischen Pflicht eröffnet wurde. Die Rationalität des Menschen ist nicht monologisch, sondern dialogisch, so dass an die Stelle des "Ich denke" das "Wir argumentieren" tritt.

Diese transzendente Pragmatik erwies sich zugleich als eine kritische Hermeneutik, die, ausgehend von den konkreten Handlungskontexten, die Voraussetzungen für Sinn und Gültigkeit kommunikativer Handlungen rekonstruiert und es ermöglicht, die Verfahren zu entwerfen, die eingehalten werden müssen, um herauszufinden, ob eine Norm richtig ist. Eine deontologische, prozedurale, universalistische und dialogische Ethik auf der postkonventionellen Stufe in der Entwicklung des moralischen Bewusstseins ermöglichte es, die Minima der zivilen Ethik moralisch pluralistischer Gesellschaften philosophisch zu begründen.

In diesen Gesellschaften können sich Bürger und soziale Gruppen für unterschiedliche *Werte* entscheiden, verschiedene *Tugenden* übernehmen und sich zu unterschiedlichen Modellen eines guten Lebens bekennen, zu unterschiedlichen *Ethiken*

⁵I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, IV, 1968, 463.

⁶K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, 2 Bd. (Spanische Übersetzung A. Cortina, J. Conill, J. Chamorro, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, 2 vols.).

der Maxima, um die Frage nach der Richtigkeit der Normen unter Berücksichtigung des prozeduralen Prinzips der Diskursethik zu beantworten, die in der Version Apels folgendermaßen formuliert werden könnte: "alle der sprachlichen Kommunikation fähigen Wesen [müssen] als Personen anerkannt werden, da sie in all ihren Handlungen und Äußerungen virtuelle Diskussionspartner sind und die unbegrenzte Rechtfertigung des Denkens auf keinen der Diskussionsbeiträge verzichten kann"⁷.

Aus dieser Sichtweise sind moralische Urteile zwar nicht subjektiv, aber sie bringen auch keine objektiven moralischen Wahrheiten zum Ausdruck, unabhängig von den Subjekten, die sie kennen können. Urteile über die moralische Pflicht drücken jene *Intersubjektivität* des Menschen aus, die niemals beschädigt werden dürfte.

Diese Begründung war also im Prinzip perfekt für die zivile Ethik einer moralisch pluralistischen Gesellschaft. Später bot sich mir die Gelegenheit, zusammen mit Jesús Conill und Joaquín Chamorro die beiden Bände von *Transformation der Philosophie* ins Spanische zu übersetzen. Im Wintersemester 1986/87 ermöglichte mir dann die Alexander von Humboldt-Stiftung einen Forschungsaufenthalt in Frankfurt, um an einem Forschungsprojekt mitzuwirken mit dem Titel "Ist es möglich, die Grenzen der postkantischen Prinzipienethik von einer Wertanthropologie aus zu überwinden?". Natürlich wurde diese Arbeit von Professor Karl-Otto Apel betreut.

Seit jener Zeit arbeite ich im Rahmen der Diskursethik, im Austausch mit Apel, mit Habermas und mit einer Gruppe von Philosophen in aller Welt wie Kuhlmann, Böhler, Kettner, Borrelli, Conill, García-Marzá, Siurana, Maliandi, Michellini, De Zan und vielen anderen. Ich habe jedoch meinen eigenen Vorschlag ausgearbeitet: die Ethik der herzlichen Vernunft. Bei ihr geht es darum, zwar mit der Diskursethik zu gehen, jedoch auch über sie hinaus.

3. Mit der Diskursethik, jedoch auch über sie hinaus

3.1. Ein Anwendungsmodell: die kritische Hermeneutik

Später, ab den neunziger Jahren, begann ich, nicht nur auf der Ebene der Begründung, sondern auch auf der Ebene der Anwendung, also in der Anwendungsethik, zu arbeiten. Meinem Urteil nach hatte Apel gegenüber Habermas Recht: Die Ethik muss sich sehr wohl mit der Anwendung der ethischen Prinzipien beschäftigen. Allerdings meine ich, im Gegensatz zu Apel, dass der Grund dafür darin liegt, dass das Begründungsmodell das einer kritischen Hermeneutik ist, was bedeutet, dass das ethische Prinzip in den unterschiedlichen Bereichen des Alltags erfasst werden muss, in denen es

⁷K.-O. Apel, *Ibid.*, 2, 400.

bereits vorhanden ist, wo es in der Politik, in der Wirtschaft, in den Berufen und jedem einzelnen der gesellschaftlichen Bereiche jeweils etwas anders moduliert wird. Auf hermeneutische Weise ausgedrückt ist die Anwendung ein Moment der Entdeckung und des Verstehens des Prinzips. Und das ethische Prinzip ist seinerseits jenes, das ein Kriterium für die rationale Kritik der konkreten Handlungsnormen liefert.

Demnach würde sich die Ethik nicht in zwei Teile (A und B) gliedern, als ob das Anwendungsmodell das der Deduktion innewohnende wäre, sondern ihre Struktur bestünde aus zwei miteinander verwobenen Momenten: In den konkreten Handlungskontexten nämlich entdecken wir die Kraft eines prozeduralen Prinzips, von dem jedes tatsächliche oder virtuelle, mit kommunikativer Kompetenz ausgestattete Wesen als vollwertiger Gesprächspartner anerkannt wird⁸.

Dies war der Kern meines Buches *Ética aplicada y democracia radical* aus dem Jahr 1993, auf dessen Grundlage unsere Arbeitsgruppe ein jeweils eigenes Modell für die Wirtschafts- und Unternehmensethik, die politische Ethik, die Bioethik, die Ethik der öffentlichen Verwaltung, die Ethik der Berufe und die Ethik des Konsums ausgearbeitet hat, das zudem die moralischen Pflichten Tieren gegenüber berücksichtigt⁹. Gelegentlich sind wir als diejenigen anerkannt worden, von denen die Anwendungsethiken in der spanischsprachigen Welt eingeführt worden sind.

3.2. Grenzen der Diskursethik

Doch zurück zur Begründungsebene: Als prozedurale Ethik neuer Prägung berücksichtigt die Diskursethik andererseits bei der Rekonstruktion der Gemeinschaft vollwertiger Gesprächspartner lediglich die formal-logische Dimension der Vernunft, die Fähigkeit, Ansprüche auf die Geltung der Sprache zu erheben und sie, wenn sie in Frage gestellt werden, über einen Diskurs fern der Zwänge des täglichen Lebens zu lösen. Meinem Urteil nach setzt jedoch die Kommunikationsfähigkeit, die eine *kommunikative Kompetenz* darstellt, die Kompetenz, um die Universalien der Sprache zu situieren, und die Fähigkeit, um durch die Entscheidung über die Gerechtigkeit von Normen in

⁸Der Status der Anwendungsethik. Kritische Hermeneutik der menschlichen Aktivitäten", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 84 (1998), 3. Quartal, Heft 3, pp. 392-404; A. Cortina, D. García-Marzá, J. Conill (eds.), *Public Reason and Applied Ethics*, Ashgate, Aldershot, 2008.

⁹*Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993; A. Cortina, J. Conill, A. Domingo, D. García-Marzá, *Ética de la empresa*, Trotta, Madrid, 1994; A. Cortina, "The General Public as the Locus of Ethics in Modern Society", in P. Ulrich/Ch. Sarasin (eds.), *Facing Public Interest. The Ethical Challenge to Business Policy and Corporate Communications*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer, 1995, pp.43-58; "Moderne Unternehmensethik: eine kritische Ethik der unternehmerischen Tätigkeit", in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 82/Heft 1 (1996), 88-101; *Por una ética del consumo*, Taurus, Madrid, 2002; *Las fronteras de la persona*, Taurus, Madrid, 2009; "Wirtschaftsethik in Europa –Eine Diagnose", in *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Jg. 9, Heft 1 (2008), pp. 10-27; J. Conill, *Horizontes de economía ética*, Tecnos, Madrid, 2004; D. García-Marzá, *Ética empresarial*, Trotta, Madrid, 2004.

Kommunikationsprozesse zu treten, als Bedingung für die Möglichkeit, dass sich diese vollwertigen Gesprächspartner gegenseitig anerkennen, nicht nur argumentationsfähige Vernunft, sondern auch *in einem Leib verkörperte Vernunft*, menschliche Vernunft, voraus.

Daher setzen die kommunikative Kompetenz und die Fähigkeit, in Dialog zu treten, unausweichlich die *Fähigkeit zur Wertschätzung der Werte*, die *Fähigkeit zu fühlen* und die *Fähigkeit, sich* durch den Erwerb der Tugenden *ein gerechtes Urteil zu bilden*, voraus. Diese Fähigkeiten bilden gemeinsam das Herz der Menschen, welches der Ort für den Affekt ist, aber auch für die Intelligenz, den Geist, das Talent, selbst die Ausdauer, um große Unternehmungen in Angriff zu nehmen, und es ist der Ort, den sich alle, die kommunikative Handlungen ausführen, gegenseitig einräumen, wenn seine Einbindung in die Kommunikation sinnvoll ist. Sie würden meinem Urteil nach jene Wertanthropologie bilden, welche die "Erkenntnisanthropologie" ergänzen würde, die Apel einmal angesprochen, aber nicht weiterentwickelt hat. Eine Wertanthropologie, die die Bedingungen *a priori* der *Urteile bezüglich des Gerechten* enthielte, genauso wie die Erkenntnisanthropologie die Vorbedingungen der Urteile bezüglich des Wahren enthielte.

Mit jeder dieser Dimensionen (Fähigkeit zur Wertschätzung, zur Empfindung und zur Charakterbildung) haben sich unterschiedliche ethische Traditionen beschäftigt. Ich halte es für notwendig, diese Angebote aus einer Rekonstruktion der Diskursethik heraus zu artikulieren, die es ermöglichen soll, mit ihr zu gehen, über sie hinaus zu gehen.

3.3. Die Welt des Wertes

In der Tat insistieren die Gründer der Diskursethik von ihren ersten Schriften an darauf, in der großen Welt der Moral die *Normen* von den *Werten* zu trennen, und ihr Augenmerk lediglich auf die Normen zu richten, da sie der Auffassung sind, dass diese, insoweit sie universalisierbar sind, den Ausdruck der Rationalität bilden. Die Universalisierbarkeit sei Symptom für Rationalität; die Werte dagegen hingen von der Fähigkeit der Subjekte zur Wertschätzung ab, was sie zum Subjektivismus verdamme. Dabei trifft vielmehr zu, dass die Werte relational, aber nicht relativ zu den Subjekten sind, die in der Lage sind, sie wertzuschätzen. Sie gelten, auch wenn sie nicht sind, und darum ziehen sie uns an, darum haben sie Dynamik.

So hat es jene *Tradition des Wertgedankens* gezeigt, die mit der Philosophie von Lotze und Brentano ihren Anfang nimmt und in der Wertethik von Max Scheler und auch Nicolai Hartmann unbestreitbar an Kraft gewinnt. In diese Tradition reihen sich die spanischen Philosophen der vitalen Vernunft in eigener Linie ein. Von Ortega, der der

Angelegenheit des Wertes den großartigen Artikel “Introducción a una Estimativa: ¿qué son los valores?” sowie eine Antrittsrede in der Königlichen Akademie der Moral- und Politikwissenschaften widmete, über Julián Marías, der sich unter anderem in seinem wunderbaren *Tratado sobre lo mejor* damit beschäftigte, bis hin zu Heliodoro Carpiñero, dem Schöpfer jener Psychologie der vitalen Vernunft, über die er in seiner Antrittsrede in der Königlichen Akademie der Moral- und Politikwissenschaften Bericht erstattete¹⁰. Nicht weit entfernt von diesen Errungenschaften ist die Pionierarbeit von José Luis Pinillos im Bereich der spanischen Psychologie.

Die Ethik der herzlichen Vernunft ihrerseits räumt ein, dass es ohne die Fähigkeit zur Wertschätzung der Gerechtigkeit nicht einmal darauf ankommt, ob eine Norm gerecht ist; ohne Fähigkeit zur Einschätzung der übrigen Gesprächspartner als wertvoll ist die Gerechtigkeit der Normen, die ihr zu Diensten sein müssten, irrelevant. Genau deswegen wäre diese Theorie nichts weiter als ein steriles Gerippe ohne Gewebe und Motivation, ohne Blut in den Adern, würde sie die Notwendigkeit der Wertschätzung des Wertvollen im Anderen und sich selbst nicht als unumgänglichen Teil ihrer selbst akzeptieren. Wem die Fähigkeit fehlt, die Werte zu schätzen, die es ermöglichen, das Leben der Anderen und das eigene einzurichten, ist für moralisches Leben inkompetent. Er leidet an jenem moralischen Analphabetentum, das die Ausübung der praktischen Vernunft ihres Sinnes beraubt und einen die Frage stellen lässt: Praktische Vernunft? Wozu? Die praktische Vernunft ist zur Wertschätzung fähig oder sie ist nicht¹¹.

In diesem Punkt ist die kantische Ethik, von der die Diskursethik sagt, sie überwunden zu haben, allerdings realitätsgetreuer. Der Wert der Menschen als Zweck an sich selbst ist es, der dem kategorischen Imperativ obligatorische Kraft verleiht. Für das Ideal eines Reiches der Zwecke lohne es sich, sich für das Gerechte einzusetzen. Ausgangspunkt der Reflexion können die Normen sein, die das Gerüst einer Gesellschaft bilden, doch die Voraussetzung, die ihnen Sinn verleiht, sind die Gesprächspartner mit ihrer Fähigkeit anzunehmen oder abzulehnen, zu argumentieren und wertzuschätzen.

3.4. Die Fähigkeit zur Bewertung: die biologischen Grundlagen der Moral

Diese zentrale Rolle der Werte in der Welt der Moral wird heute durch die Entstehung der Neuroethik verstärkt, eine Disziplin, mit der ich mich seit einiger Zeit auseinandersetze und in deren Zusammenhang ich das Buch *Neuroética y neuropolítica*

¹⁰J. Ortega y Gasset, “Introducción a una estimativa: ¿qué son los valores?”, in *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, VI, 315-335; “Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas”, in *Obras Completas*, Taurus, Madrid, 703-738; J. Marías, *Tratado de lo mejor*, Alianza, Madrid, 1995; H. Carpiñero, *Esbozo de una psicología según la razón vital*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 2000.

¹¹N. Rescher, *Rationality*, 1988, chap. 8.

veröffentlicht habe, auf das ich später zurückkommen werde¹². Meinem Urteil nach können die biologischen Grundlagen moralischen Verhaltens nicht das philosophische Fundament der moralischen Pflicht bilden, vom biologischen “ist” kann nicht zum moralischen “muss” übergegangen werden, und dieser illegitime Übergang ist jener, wie er vom extremen Naturalismus vollzogen wird.

Allerdings trifft es auch zu, dass es keinen offensichtlichen Widerspruch zwischen Basis und Fundament geben darf, weil dann die Erfüllung der moralischen Pflicht für die Menschen unerreichbar und folglich sinnlos wäre. Darum ist es wichtig, die biologischen Grundlagen moralischen Verhaltens zu erforschen, von denen eine die Fähigkeit zur Bewertung ist. Autoren wie Patricia Churchland zufolge ist sie die grundlegendste Fähigkeit¹³.

Indem sie sich von der deontologischen Tradition der Normen ausdrücklich distanziert, meint Churchland, dass die Grundlage der menschlichen Moral in unserer Fähigkeit liege, bei der Reaktion auf sich uns stellende Probleme zwischen der einen oder anderen Option abzuwägen, unter der Berücksichtigung, dass die grundlegendsten Werte die eigene Sorge und das eigene Wohlergehen seien, und, damit verknüpft, die Sorge um die Anderen, wenn dieses Verhalten unserer adaptiven Effizienz diene. Zwar treffe es zu, dass Bewertungen zu sozialen Praktiken führen, die sich zu Gewohnheiten, Gebräuchen und Institutionen herauskristallisieren und gelegentlich Verhaltensnormen erzeugen, aber die Normen sind laut Churchland abgeleitet¹⁴.

In diesem kurzen Vortrag ist es nicht möglich, eine Diskussion mit Churchland einzugehen, der es meinem Urteil nach nicht gelingt, das Spezifische der moralischen Normen zu entdecken. Doch glaube ich, dass es notwendig ist, anzuerkennen, dass eine Ethik, die die moralische Verpflichtung philosophisch begründen will, ausdrücklich die Werte und die Fähigkeit zur Bewertung berücksichtigen und versuchen muss, zu rekonstruieren, wie diese sich mit den Normen artikulieren.

Gerade in den formalen und prozeduralen Ethiken sind sowohl Normen als auch Verfahren von Werten wie Freiheit, Gleichheit oder Solidarität geprägt. Sie ans Licht zu bringen und ihre Artikulation mit den Normen als Teil des philosophischen Vorschlags zu transformieren, ist meinem Urteil nach von wesentlicher Bedeutung.

¹²A. Cortina, *Neuroética y neuropolítica*, Tecnos, Madrid, 2011.

¹³P. Churchland, *Braintrust*, Princeton University Press, Oxfordshire, 2009.

¹⁴Ibid., 162-175.

3.5. Die Kultivierung der Empfindungen

Dasselbe geschieht mit der Kultivierung der Empfindungen, die als selbstverständlich hingenommen werden, jedoch nicht zum Kern des philosophischen Vorschlags der Diskursethik gehören.

Die aristotelische *Rhetorik* brachte bereits den kognoszitiven Charakter der Empfindungen und die erstaunliche Tatsache, dass diese kultiviert werden können, aufs Tapet. Die schottische und britische Tradition von Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith oder Mill förderte diese Bewertung der Empfindungen im moralischen Leben, die heute in den Arbeiten von Strawson, Goleman, Sherman, Marina oder Nussbaum fortgeführt wird. Und wieder heben Neuroethik und Neuropolitik die zentrale Rolle der Emotionen im Leben des Menschen und insbesondere im moralischen, politischen und auch wirtschaftlichen Leben hervor, in Fortführung der Linie von Damasio und LeDoux.

Empfindungen können uns unbekannte Regionen entdecken lassen, die jenem, der diese Empfindungen nicht kennt, verschlossen bleiben. "Wer kein Mitgefühl hat –sagt Nancy Sherman durchaus treffend- kann das Leiden anderer nicht erfassen; wer nicht fähig ist, sich zu empören, kann Ungerechtigkeiten nicht wahrnehmen"¹⁵. Emotionale Blindheit und Analphabetentum schließen die Grenzen zu ganzen Gebieten voller Leiden und Demütigung. Wer von beidem betroffen ist, dem fehlt es an der unentbehrlichen Kompetenz, um zu wissen, was Gerechtigkeit bedeutet. Daher erfordert die Heranbildung eines Subjekts, das in der Lage ist, in einen Dialog über die Gerechtigkeit zu treten, die Kultivierung der Emotionen und des Empfindens von Gerechtigkeit und Mitgefühl.

Es verwundert nicht, dass Kant selbst, dem so oft vorgeworfen wurde, Emotionen und Gefühle des Bereichs der Ethik zu verweisen, dennoch in *Metaphysik der Sitten* eingesteht, dass es eine Pflicht sei, "[...] nicht die Stellen, wo sich Arme befinden, denen das Nothwendigste abgeht, umzugehen, sondern sie aufzusuchen, die Krankenzublen, oder die Gefängnisse der Schuldener u. dergl. zu fliehen, um dem schmerzhaften Mitgefühl, dessen man sich nicht erwehren könne, auszuweichen: weil dieses doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe ist, dasjenige zu thun, was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde"¹⁶.

Die Repräsentation der Pflicht weckt das Gefühl von Achtung vor der eigenen Größe, vor der eigenen Würde. Aber diese Größe existiert sowohl dann, wenn Menschen die Güter des Reichtums genießen, als auch dann, wenn sie diese entbehren. In beiden Fällen sind sie achtungswürdig, aber im zweiten Fall tritt darüber hinaus ein moralisches

¹⁵N. Sherman, "Taking responsibility for our emotions", in E.E. Paul, J.R. Miller und J. Paul, *Responsibility*, Cambridge University Press, 1999, 294-324.

¹⁶I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, VI, 1968, 457 (Spanische Übersetzung A. Cortina, J. Conill, *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, 329).

Motiv auf, nämlich das Mitgefühl angesichts von Leiden und Unglück. Ein Motiv, das kultiviert werden muss, um dieses Band zu entdecken, das uns vereint, welches sowohl jenes der Achtung vor der Größe ist als auch jenes des Mitgefühls mit verletzlichen Wesen. Es ist dieses Gefühl, das im weitesten Sinne “Menschlichkeit” genannt wird.

Und in diesem Punkt erscheinen mir die Kritiken zutreffend, die an die Diskursethik gerichtet wurden, weil diese Bewertungen und Emotionen ausklammert, wo es doch vielmehr zutrifft, dass sowohl die Normen als auch das rationale Verfahren zur Entscheidung, ob eine Norm gerecht ist, von Werten und Emotionen durchzogen sind, die ihrerseits unsere Art und Weise zu bewerten und zu fühlen beeinflussen. Zu versichern, dass das rationale Verfahren zur Entscheidung, ob eine Norm gerecht ist, aus einem Dialog besteht, an dem sich die Betroffenen gleichgestellt, frei und unter der Gewährleistung, dass die Schwächsten eine Stimme haben, beteiligen können, heißt anerkennen, dass die menschliche Vernunft an Werte wie Gleichheit und Freiheit sowie an Empfindungen wie Mitgefühl geknüpft ist.

Es ist wahr, dass sich Habermas ausdrücklich auf die Verbindung zwischen Gefühlen und Universalitätsansprüchen bezieht, indem er darauf verweist, was Strawson als “reaktive Gefühle” bezeichnet. Auf jene Empfindungen, die nur der erfahren kann, der sich an der Interaktion mit anderen Menschen beteiligt, nicht aus der Perspektive des Zuschauers, sondern als Teilnehmer. Jene Empfindungen, die angesichts des guten oder bösen Willens anderer geweckt werden, angesichts ihrer Wertschätzung, ihrer Gleichgültigkeit oder ihrer Verachtung¹⁷. Wir leben vereint von reziproken Erwartungen, selbst im Fall jener, mit denen wir kein Abkommen getroffen haben. Auch ohne Verträge erwarten wir voneinander Achtung und Wertschätzung und es schmerzt und entmutigt uns, ausgeschlossen, vernachlässigt und zur Unsichtbarkeit verurteilt zu werden. Daraus zieht Habermas den Schluss, dass die moralische Empörung und der Vorwurf, die sich an die Zuwiderhandelnden richten, nur dann ein Fundament haben können, wenn Gründe vorliegen, aus denen der Zuwiderhandelnde nicht gegen die Normen hätte verstoßen dürfen, was von Habermas eine “kognitive Komponente” genannt wird. Damit Forderungen moralisch seien, müssten sie auf Gründen beruhen¹⁸. Dennoch muss geklärt werden, wie Werte, Emotionen oder Empfindungen und Gründe bei der Bildung von moralischen Urteilen, bei der Entscheidungstreffung und beim Verhalten artikuliert werden.

¹⁷P.F. Strawson, *Freedom and resentment and other essays*, Methuen and Co. Ltd. London, 1974, chap. 1.

¹⁸J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Shurkamp, Frankfurt, 1983, 59.

3.6. Die Charakterbildung

Um sich jedoch ein Urteil über Richtig und Unrichtig bilden zu können, um in der Lage zu sein, unvorbereitet danach zu suchen, was universalisierbare Interessen befriedigt und sich nicht mit dem egoistischen Interesse zufrieden zu geben, ist es erforderlich, ein *êthos* zu kultivieren, einen Charakter, der bereit ist, die universalisierbaren Interessen vor die egoistischen Interessen zu stellen, bereit, sich von der Kraft des besseren Arguments überzeugen zu lassen. Und es ist sinnlos, mit jemandem in Dialog zu treten, der sich kein gerechtes Urteil bilden will.

Mit der Charakterbildung hat sich gewiss die westliche Ethik von Griechenland aus beschäftigt, mit dem Erwerb jener *Tugenden*, ohne die es nicht nur unmöglich ist, das Gerechte zu wollen, sondern auch zu entdecken, was gerecht ist. Dies hat Aristoteles aufgezeigt, als er sich auf die dianoethischen Tugenden bezog und jene Tradition der Tugenden verstärkte, auf die nicht verzichtet werden kann, ohne das moralische Leben zu vernachlässigen. Eine Tradition, die, wenn auch mit wesentlichen Abstufungen, bis in unsere Zeit weiterbesteht¹⁹.

In Spanien zeigten Xavier Zubiri und José Luis Aranguren ab der Mitte des letzten Jahrhunderts akribisch, dass die moralische Struktur jedes Menschen trainiert werden muss, jene Struktur, die es verlangt, Entscheidungen unter Berücksichtigung des Gerechten als Aufrichtigem zu rechtfertigen. So wie ein Schuster seine Schuhe sorgfältig anfertigt, das beste Leder auswählt und dieses mit vollem Einsatz und Hingabe bearbeitet, erfordert die Bildung eines guten Urteils täglichen Einsatz unter Berücksichtigung der Langfristigkeit, die die Zeit des Menschen ist²⁰.

Gewiss hat diese Tradition der Tugenden den Nachteil, keine Verallgemeinbarkeit beanspruchen zu können und an konkrete Gemeinschaften gebunden zu sein. Dennoch stimmt es auch, dass es sich ohne eine "Anthroponomie" als unmöglich erweist, bereit zu sein, den kategorischen Imperativ zu erfüllen²¹. Meiner Ansicht nach geschieht dasselbe mit dem Dialog: Es ist notwendig, dialogische Tugenden zu pflegen, welche die Gesprächspartner dazu bereit machen, zu erkennen, welche von den Interessen, die im Spiel sind, wirklich universalisierbar sind.

Das ahnte Charles S. Peirce, als er sich auf das *êthos* der Gemeinschaft der Wissenschaftler bezog, ein *êthos*, das meiner Ansicht nach durch vier Grundzüge

¹⁹A. MacIntyre, *After Virtue*, Duckworth, London, 1981; *Dependent Rational Animals*, Carus Publishing Company, 1999.

²⁰X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986; J.L. Aranguren, *Ética*, in *Obras Completas*, Trotta, Madrid, 1994, II, 159-501.

²¹I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, o.c., 1968, 406.

charakterisiert werden könnte: *Offenheit, Anerkennung, Engagement* und *Hoffnung*. Mit der Charakterisierung dieser Tugenden habe ich mich bereits an anderer Stelle auseinandergesetzt²².

Die Gerechtigkeit der Normen zu entdecken ist nur möglich, wenn es Menschen gibt, die bereit sind, diesen Charakter zu kultivieren. Das Subjekt zu konstruieren, das affektiv ernsthaft argumentieren will, weil es ihm darauf ankommt herauszufinden, was für die Menschen am Gerechtesten ist, ist eine der großen Aufgaben der Moralerziehung.

3.7. Die kommunikative Bindung: vom Kontraktualismus zur herzlichen Anerkennung

Schließlich, jedoch nicht an letzter Stelle, muss eingeräumt werden, dass die Diskursethik es ermöglicht, über den kontraktualistischen Individualismus der liberalen Gesellschaften hinauszugehen und universale Pflichten philosophisch mit etwas zu begründen, was meinem Urteil nach als "pragmatischer Sozialismus"²³ bezeichnet werden müsste. Die Entdeckung der Gerechtigkeit der Normen verlangt die Berücksichtigung aller davon Betroffenen, und nicht nur jener, die Verträge zum gegenseitigen Nutzen unterzeichnet haben. Obgleich die Diskursethik lange Zeit als Kontraktualismus, wenn auch anderer Art als bei Rawls, verstanden wurde, beschränkt sie sich mitnichten darauf, die Pflicht zur Erfüllung von Verträgen philosophisch zu begründen, sondern fordert, alle von den Normen Betroffenen einzubeziehen, ob sie nun Verträge unterzeichnet haben oder nicht.

Dies bringt Habermas mit seiner Unterscheidung zwischen dem Diskursprinzip und dem Demokratieprinzip zum Ausdruck, weil letzteres nur diejenigen betrifft, die ein Abkommen innerhalb der politischen Gemeinschaft geschlossen haben, während das Diskursprinzip alle betrifft, die an rationalen Diskursen teilnehmen²⁴. Obwohl das Diskursprinzip meinem Urteil nach bereits ein ethisches Prinzip ist, weil es die gegenseitige Anerkennung der Gesprächspartner einräumt, was eine ethische Kategorie ist, trifft es zu, dass sich dieses Prinzip vom politischen Prinzip unterscheidet: Die

²²A. Cortina, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990, 236-238; "Ethik ohne Moral. Grenzen einer postkantischen Prinzipienethik?", in K.O. Apel/M. Kettner, *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, pp. 278-296; "Ethica cordis. Eine herzliche Version der Diskursethik", in M. Borrelli/Matthias Kettner (coord.), *Filosofia trascendentalpragmatica. Transzendentalpragmatische Philosophie*, Pellegrini Editore, Cosenza, 2007, 95-112.

²³A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.-O. Apel*, Sígueme, Salamanca, 1985, 52-66.

²⁴J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992, 172-177.

politische Pflicht bezieht sich in erster Instanz auf die Mitglieder einer sich auf den Vertrag stützenden, politischen Gemeinschaft.

Ich glaube, es ist ein Verdienst der Diskursethik, über den Kontraktualismus hinauszugehen, also die seit *A Theory of Justice* von Rawls meistakzeptierte politische Theorie, aber auch seitdem die Fortschritte der Neuroethik und der Neuropolitik immer mehr die Behauptung zulassen, dass die Menschen nicht nur über eine Rationalität verfügen, die sie dazu bringt, ihren Gewinn zu maximieren, sondern dass sie vor allem Wesen sind, die zur Reziprozität fähig sind. Die Evolution hat unsere Gehirne darauf eingerichtet, zu geben und zu nehmen bereit zu sein, spätestens seit den Gesellschaften der Jäger und Sammler, die intern zusammenarbeiten mussten, um im Lebenskampf zu überleben.

Das ist die Schlussfolgerung, zu der man nach und nach gelangt ist, um das Rätsel des biologischen Altruismus zu lösen, mit Vorschlägen wie dem genetischen Altruismus von Hamilton (Hamiltons Regel lautet wie folgt: "Handle anderen gegenüber in dem Maße wie sie deine Gene teilen"²⁵), dem reziproken Altruismus von Trivers²⁶ oder der starken Reziprozität Hausers.

Hauser zufolge entsteht die starke Reziprozität, wenn Mitglieder einer Gruppe aus ihrer Einhaltung der Normen Nutzen zögen und bereit seien, Zuwiderhandelnde zu bestrafen, selbst wenn die Strafe mit Aufwand verbunden sein und keine Gelegenheit bestehen sollte, die betroffene Person wiederzusehen. Es sei keine egoistische, sondern strategische Haltung: Sie bestehe darin, mit jenen zu kooperieren, denen wir vertrauen können und jene zu bestrafen, die uns enttäuschen. Das seien die Grundlagen eines Gerechtigkeits sinns, der irgendwie die Überlegenheit des Kontraktualismus über jegliche andere Form der politischen Organisation aufzeige; die Evolution habe uns mit einer speziellen Fähigkeit ausgestattet, um das Verhältnis von Aufwand und Gewinn eines Gesellschaftsvertrags zu analysieren²⁷.

Doch zurück zur Diskursethik: Die Anerkennung des Anderen als tatsächlicher oder virtueller, vollwertiger Gesprächspartner erzeugt Pflichten, von denen die Forderungen des Kontraktualismus übernommen werden, aber über sie hinaus gehen. Und darum können wir behaupten, dass die Diskursethik es ermöglicht, der Evolution einen Weg vorzuzeichnen: den Weg, universale Forderungen aufzustellen. Die *Evolution*

²⁵W.D. Hamilton, "The evolution of altruistic behavior", *American Naturalist*, 97 (1964), 354-356; "The genetical evolution of social behavior", *Journal of Theoretical Biology*, 7 (1964), 1-52.

²⁶R.L. Trivers, "Parental investment and sexual selection", in B. Campbell (comp.), *Sexual Selection and the Descent of Man*, Aldine Press, Chicago, 1972, 136-179; "parent-offspring conflict", in *American Zoologist*, 14 (1974), 249-264.

²⁷M.D. Hauser, *Moral minds*, HarperCollins Publishers, New York, 2006, chap. 7.

unserer biologischen Dispositionen, die uns darauf vorbereitet, kooperativ zu überleben, ist nicht gleichzusetzen mit dem *moralischen Fortschritt auf kultureller Ebene*.

Würde es bei der Moral lediglich darum gehen, die Dispositionen zu stärken, die das Spiel der Kooperation begünstigen, dann hätten Autoren Recht, die wie Jonathan Haidt oder Patricia Churchland die Linie Hume-Darwin fortsetzen möchten. Haidt zufolge sind Moralsysteme ineinandergreifende Komplexe aus Werten, Tugenden, Normen, Praktiken, Identitäten, Institutionen, Technologien und evolutionierten psychologischen Mechanismen, die zusammenarbeiteten, um das Eigeninteresse auszuschalten oder zu regulieren und Gesellschaften so kooperativ wie möglich zu machen²⁸.

Churchland ihrerseits meint, moralisches Verhalten sei eng mit unserer natürlichen Veranlagung verbunden, uns um andere zu kümmern, da aber diese Veranlagung umfassender ist als die moralische Veranlagung, spezifiziert Churchland weiter und behauptet, dass das Kennzeichen der Moral darin bestehe, *besonders ernsthafte* Angelegenheiten, die gerne “moralisch” genannt würden, zu behandeln, wie zum Beispiel die Vernachlässigung von Kindern, das Verhalten im Krieg oder die gerechte Verteilung der Mittel, gegenüber weniger wichtigen Angelegenheiten wie die Frage, wie man sich auf einer Hochzeit verhält²⁹. Kennzeichen des Moralischen sei somit die *Ernsthaftigkeit*. Nun merkt Churchland zwar selbst, dass es sich dabei um eine wenig präzise Abgrenzung handelt, verteidigt diese jedoch mit dem Hinweis darauf, dass der Begriff “moralisch” genauso schwammig sei wie der Begriff “Haus” oder “Pflanze”³⁰.

Allerdings verlangt meinem Urteil nach der im 21. Jahrhundert erreichte moralische Fortschritt nicht nur, die Kooperation innerhalb einer Gruppe zu fördern und die Selektion von Gruppen zu ermöglichen, sondern er verlangt es auch, unter “moralischen Dispositionen” jene zu verstehen, die die Berücksichtigung aller beliebigen Menschen begünstigen. Andernfalls hätten Probleme wie die globale Gerechtigkeit keine Bedeutung und es würden keine Projekte wie die Millenniums-Entwicklungsziele vorgeschlagen, die derart eng mit dem Schutz der Menschenrechte verbunden sind.

Die moralische Pflicht ruht nicht nur auf vernünftigen Gründen des Überlebens oder der Sicherheit und Stabilität, sondern auch auf dem Recht aller mit kommunikativer Kompetenz ausgestatteter Wesen, als vollwertige Gesprächspartner und somit als Zwecke

²⁸Jonathan Haidt, *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*, Pantheon Books, New York, 2012, 220.

²⁹P. Churchland, *Braintrust*, 2011, 9-10; 196.

³⁰Ibid., 10.

an sich selbst, nicht nur als Mittel, behandelt zu werden. Und das ist die Linie, die der Evolution moralisch vorgezeichnet werden muss. Darin hat die Diskursethik Recht.

Doch auch in diesem Punkt enthält die Diskursethik Potentiale, die sie nicht ausreichend erläutert hat, die jedoch von einer Ethik der herzlichen Vernunft erläutert werden sollen: Es ist möglich und notwendig, eine *philosophische Begründung der Menschenrechte* zu unterbreiten und eine ausführliche Analyse der kommunikativen Bindung durchzuführen.

Da ich mich anderenorts mit diesen beiden notwendigen Entwicklungen auseinandergesetzt habe³¹, beschränke ich mich hier darauf, die Natur der kommunikativen Bindung zu umreißen.

Tatsächlich kann diese Bindung mindestens in einer zweifachen Bedeutung verstanden werden: 1) Als Bindung zwischen den Teilnehmern an einer Argumentation, zu der uns die Transzendentalpragmatik führt. 2) Als Bindung zwischen den Teilnehmern an einem Dialog, die nicht nur ihre logische Befähigung zum Argumentieren, sondern auch andere menschliche Fähigkeiten ins Spiel bringen wie einschätzen, auslegen oder die Fähigkeit, das zu würdigen, das für sich selbst Wert besitzt, Gerechtigkeitsinn und schließlich, obgleich nicht an letzter, sondern an erster Stelle, die Fähigkeit zum Mitgefühl durch die Anerkennung jener, die Fleisch von ihrem Fleisch und Bein von ihrem Bein sind.

Diese beiden Formen der Bindung ergänzen sich meiner Ansicht nach derart, dass es ohne die zweite kaum denkbar, wenn nicht gar unmöglich ist, dass Menschen *ernsthaft* miteinander in Dialog treten möchten; es ist kaum denkbar, dass es sie ernsthaft interessiert herauszufinden, ob Menschen betreffende Normen Gültigkeit besitzen; es ist kaum denkbar, dass sie sich für universalisierbare Interessen entscheiden, dass sie immer die Schlechtsituiereten begünstigen werden. Denn die Gutsituiereten schöpfen Nutzen aus dem Privileg, die Benachteiligten aus dem Universalisierbaren.

Die Berücksichtigung dieser erfahrend-empfindenden Seite der wechselseitigen Anerkennung ist unentbehrlich für die dialogische Willensbildung der moralischen Subjekte³². Ohne diese Erfahrung ist es kaum denkbar, dass ein Mensch Interesse daran hat, ernsthaft herauszufinden, ob der Inhalt einer Reihe von Normen, die Lebewesen betreffen, mit denen er nur über eine logische Bindung verbunden ist, gerecht ist.

Diese Art der Anerkennung, von dem die kommunikative Bindung zur Gänze betroffen ist, würden wir "herzliche Anerkennung" und "Mitgeföhlsanerkennung" nennen,

³¹A. Cortina, "Diskursethik und Menschenrechte", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, LXXVI/1 (1990), 37-49; *Alianza y Contrato*, Trotta, Madrid, 2001 (*Covenant and Contract*, Peeters, Leuven, 2003); *Ética de la razón cordial*, Nobel, Oviedo, 2007, cap. 8; "Ethica cordis. Eine herzliche Version der Diskursethik", in M. Borrelli/Matthias Kettner (coord.), *Filosofia trascendentalpragmatica. Transzendentalpragmatische Philosophie*, Pellegrini Editore, Cosenza, 2007, 95-112.

³²J. Conill, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006.

weil es Mitgefühl ist, dass dazu drängt, sich um Gerechtigkeit zu sorgen. Aber nicht als Gefälligkeit, als Großmut des Starken, der sich bequemt, an den Schwachen zu denken, sondern als Fähigkeit, Freude und Leid aller nachzuvollziehen, die sich gegenseitig als Fleisch von ihrem Fleisch und Bein von ihrem Bein anerkennen. Aller, die wissen, dass sie zur Autonomie berufen und zugleich verletzlich sind. Die Entdeckung dieser *Bindung*, dieser *ligatio*, führt zur *ob-ligatio*, die ursprünglicher ist als die Pflicht, führt zum Mit-fühlen von Freude und Leid.

Wie wir eingangs sagten, wollten wir in diesem Aufsatz die herzliche Dimension einer Minimaethik entwickeln, die, obgleich sie auf der Diskursethik fußt, die Potentiale der kommunikativen Bindung entfaltet und über die Diskursethik hinausgeht, sie überwindet, ihr Gestalt verleiht. Ihr Name wäre folglich *Ethik der herzlichen Vernunft*, *Ethica Cordis*, und ihre Aufgabe, aufzuzeigen, wie die kommunikative Bindung nicht nur über eine argumentative Dimension verfügt, nicht nur eine Fähigkeit enthüllt, über das Wahre und Gerechte zu argumentieren, sondern dass sie auch über eine herzliche und mitfühlende Dimension verfügt, ohne die es keine Kommunikation gibt. Oder besser gesagt, eine Ethik, die sich dafür einsetzt aufzuzeigen, dass sie, *um erfolgreich über das Gerechte zu argumentieren, in ihrer herzlichen und mitfühlenden Ausrichtung wurzeln muss*. Die vollständige Vernunft ist folglich herzliche Vernunft, weil wir Wahrheit und Gerechtigkeit nicht nur aus der Argumentation kennen, sondern auch aus dem Herzen.

"Wir kennen die Wahrheit nicht nur durch die Vernunft, sondern auch durch das Herz" ist der berühmte "Gedanke" von Pascal. Wir kennen die Wahrheit, und nicht nur die Wahrheit, sondern –so glaube ich- vor allem die Gerechtigkeit³³.

³³A. Cortina, *Ética de la razón cordial*, cap. 8; "Ethica cordis. Eine herzliche Version der Diskursethik", in M. Borrelli/Matthias Kettner (coord.), *Filosofia trascendentalpragmatica. Transzendentalpragmatische Philosophie*, Pellegrini Editore, Cosenza, 2007, 95-112.