

CONCORDIA REIHE MONOGRAPHIEN

FÜR
ENRIQUE DUSSEL

Aus Anlaß seines 60. Geburtstages

Herausgeber
Raúl Fornet-Betancourt

CRM

BAND 14

CONCORDIA

Internationale Zeitschrift für Philosophie

Reihe Monographien

Serie Monografias

ISBN: 3-86073-360-5

1. Auflage 1995

© Verlag der Augustinus-Buchhandlung 1995

Druck: Copy Team, Südstr. 60, 52064 Aachen

Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem Papier

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung.....	7
Carmen Bohórquez: Las dificultades metodológicas de una historia de la mujer indígena	15
Edward Demenchonok: Discovering the Other, and Finding Ourselves.....	23
Franz J. Hinkelammert: Die Marxsche Wertlehre und die Philosophie der Befreiung: einige Probleme der Diskursethik und der Marxismuskritik Apels.....	35
Eduardo Mendieta: Critical Theory and Liberation Philosophy: A Confrontation.....	75
Gustavo Ortiz: La filosofía en Argentina Una interpretación de sus problemas actuales.....	93
Peter Penner: Eine Metatheorie des historischen Subjekts Anmerkungen zu Enrique Dussels Befreiungsethik	103
Anton Peter: Inkulturation, kontextuelle Theologie, Befreiung.....	121
Peter Rottländer: Die Fremden als Thema der Ethik Einige Überlegungen zur "Option für die Anderen" im Kontext der Bundesrepublik Deutschland.....	149
Hans Schelkshorn: Philosophisch-ethische Zugänge zur Problematik der "Dritten Welt". Eine Auseinandersetzung mit einigen aktuellen Beiträgen	169
Peter Tijmes: Asymmetrie als erstes Wort in der Ethik	195
Helmut Thielens: Theologia negativa. Hinweise zur theologischen Konstitution der älteren Kritischen Theorie: Horkheimer, Adorno, Benjamin.....	203

Einleitung/Introducción

Philosophiegeschichtliche bzw. theologieggeschichtliche Urteile über das Werk, genauer, über die Bedeutung zeitgenössischer Autoren, die als engagierte Zeitzeugen im Begriff sind, die Gegenwart der Philosophie bzw. Theologie in unserer Zeit mitzugestalten, müssen meines Erachtens *pro-visorische* Urteile sein; und dies aus einem dreifachen Grund:

Erstens, weil es sich um Werke handelt, die notwendigerweise als Werke im Werden betrachtet werden müssen, da ihre artikulierten Textualität insofern nur eine noch offene sein kann, als sie die Dialektik der kritischen Auseinandersetzung mit der historischen Situation, die ihre jeweilige Kontextualität darstellt, reflektiert und sich somit als Teil eines rationalen Erklärungsprozesses begreift, der noch nicht abgeschlossen worden ist. Dies bedeutet: aus dem weiteren Verlauf dieses Prozesses können sich Transformationen für diese Textualität ergeben.

Zweitens, weil die mögliche Wirkungsgeschichte solcher Werke im Werden noch nicht genau überblickt werden kann, und zwar weder im Hinblick auf die Bestimmung dessen, was aus ihrem Beitrag in die Geschichte der Philosophie bzw. Theologie eingehen wird, noch im Hinblick darauf, daß ihre spezifische Funktion im allgemeinen Prozeß der Erklärung und Transformation historischer Wirklichkeit endgültig präzisiert wird.

Und drittens, weil Werke im Werden Positionen darstellen, die nicht nur im Lichte der offenen Dialektik der Auseinandersetzung mit dem jeweiligen Kontext gesehen werden müssen, sondern darüber hinaus im Lichte des Zusammenspiels aller Entwürfe, die sich in einer Gegenwart um deren Explikation bemühen und so die theoretische reflexive Konstellation mitbilden, vor deren Hintergrund jeder dieser Entwürfe eine andere Sicht des eigenen Ausgangspunktes gewinnen kann. Es geht also um Positionen, die sich durch den Bezug auf andere gegenseitig reperspektivieren und so in ihrer eigenen Weiterentwicklung Innovationen einführen können, die den Stand der erreichten Wissenskonstellation, innerhalb deren sie beurteilt werden können, überschreiten und damit neue Referenzen für ihre Beurteilung schaffen. Wer über sie urteilt, muß also auch um die Vorläufigkeit wissen, die sich daraus ergibt, daß er diese Positionen im Lichte einer Konstellation sieht, die durch diese Position verändert und Neubestimmt wird, weil darin für sie eine neue Art des Bezugs auf sich selbst und die anderen entstehen kann.

Diese Überlegungen habe ich deswegen voranschicken wollen, weil - bevor ich hier ein Urteil über das Werk von Enrique Dussel wage, und zwar so, daß dieses Urteil zugleich die Rechtfertigung der vorliegenden Festschrift darstellen soll - ich doch nachdrücklich betonen möchte, daß ich mir der Vorläufigkeit meines

eigenen Urteils bewußt bin. Dieses zu betonen, ist in dieser Einleitung um so dringender, als ich hier keine umfassende Würdigung des Werks von Enrique Dussel intendiere, sondern mich lediglich auf einen punktuellen Aspekt der Wirkung seines Werks beschränke.

Vor dem Hintergrund des Gesagten darf ich nun zur Beurteilung der Bedeutung des Werks von Enrique Dussel behaupten: Gerade weil es sich um ein Werk handelt, das nicht den selbstgefälligen Geist akademischer Erudition reproduziert, sondern sich vielmehr als unbequeme Zeitkritik vollzieht, stellt das Werk von Enrique Dussel schon heute eine unerläßliche Referenz zur Beantwortung der Frage nach der historischen Gegenwart von Philosophie und Theologie in Lateinamerika dar. Mehr noch: sein Werk ist wesentlicher Bestandteil der Gegenwart, die Philosophie und Theologie heute in Lateinamerika schreiben. Und als Teil dieser Gegenwart hat es bereits heute, auch wenn es noch ein Werk im Werden ist, eine philosophie- und theologiegeschichtliche Bedeutung erlangt; eine Bedeutung, die unter anderem darin liegt, daß es - eben indem es Gegenwart von Philosophie und Theologie in Lateinamerika mitprägt - dazu beiträgt, daß Philosophie und Theologie in Lateinamerika sich zunehmend dessen bewußt werden, daß sie nicht nur eine historisch gewordene Geschichte haben, mit der sie sich kritisch auseinandersetzen sollen, sondern daß sie vor allem vor der Herausforderung stehen, die Gegenwart ihrer Geschichte zu gestalten bzw. Philosophie- und Theologiegeschichte zu schreiben, indem sie historisch werden und sich als kritische Reflexion aus ihrem jeweiligen Kontext heraus konstituieren.

Dussels Werk im Werden ist so Beitrag zur Veränderung der Art und Weise, wie Philosophie und Theologie in Lateinamerika sich auf sich selbst und auf ihre Geschichte bezogen haben. Durch sein Werk gewinnen sie beide doch ein neues Selbstverständnis, das seinerseits einen anderen Zugang zu deren Geschichte mitimpliziert. Deshalb - dies sei hier nebenbei vermerkt - konkretisiert sich die Bedeutung des Werks von Dussel im Bereich der Philosophie- und Theologiegeschichte eben darin, daß es zu einer gründlichen Revision der Interpretation tradierter Philosophie- und Theologiegeschichte führt. Dussels Werk ist aber zugleich - und vielleicht vor allem - ein Beitrag zur Konstruktion philosophischer bzw. theologischer Gegenwart in Lateinamerika. Denn sein Werk entsteht vornehmlich aus der Auseinandersetzung mit den heutigen Problemen Lateinamerikas und ist genau deshalb Artikulation einer Form von Philosophie und Theologie, die auf der Höhe der Zeit steht bzw. an ihrer Gegenwart arbeitet.

Dieser eben angesprochene Aspekt der philosophie- und theologiegeschichtlichen Bedeutung, die meiner Meinung nach dem Werk von Enrique Dussel schon heute zugestanden werden kann, soll nun in dem vorliegenden Zusammenhang aus dem Grund hervorgehoben werden, weil darin die Erklärung für die Wirkung seines Werks, um die es mir hier geht, besonders deutlich zur Sprache kommt. Mit

diesem Aspekt wird nämlich klar, daß Dussels Werk einen entscheidenden Beitrag zur realen Erfüllung der alten programmatischen Forderung nach Authentizität im Vollzug von Philosophie und Theologie in Lateinamerika repräsentiert. Freilich darf man nicht - und man kann es auch nicht - die philosophie- und theologiegeschichtliche Bedeutung von Dussels Werk auf die Potenzierung authentischer Reflexion in Lateinamerika reduzieren. Aber es handelt sich um eine zentrale Charakteristik seines Werks, und zwar um jene, die dieses Werk als einen ausgezeichneten Diskussionspartner für Philosophien und Theologien aus anderen Regionen der Welt qualifiziert. Denn Dussels Werk, gerade weil es lateinamerikanische Erfahrungen reflektiert, konstituiert sich als einen lateinamerikanischen Diskurs, in dem Lateinamerika nicht Objekt, sondern Subjekt von Argumentation ist und der somit, wenn er sich philosophisch bzw. theologisch artikuliert, zu einer in Lateinamerika verwurzelten Philosophie bzw. Theologie führt. In Dussels Werk im Werden erlangen in Lateinamerika Philosophie und Theologie ein lateinamerikanisches Gesicht - das keine bloße sprachlose Maske ist-, weil sie zu Trägern einer lateinamerikanischen Weltansicht werden. Und gerade diese Authentizität, die Dussels Werk auszeichnet, ist es, die seinem Werk einen "pro-vozierenden" Charakter verleiht, der andere und insbesondere außerlateinamerikanische Positionen interpelliert und sie zum Dialog herausfordert.

In diesem Sinne fungiert Authentizität als Bedingung, nicht als Hindernis für echte Kommunikation. Daraus erklärt sich für mich die Tatsache, daß die von mir hier angesprochene Wirkung des Dusselschen Werks nicht nur die Rezeption meint, durch welche es im besten Fall als ein Teil des gegenwärtigen philosophischen bzw. theologischen Wissens zur Kenntnis genommen und in die akademische Kultur der Gegenwart inkorporiert wird. Sondern sie meint ebenfalls und - nach meiner Einschätzung - vor allem, den Streit der Argumente, den Dussels Werk mit seiner Authentizität und Radikalität geradezu intensiviert hat, insbesondere mit Positionen der europäischen Philosophie und Theologie. Konkretes Beispiel dieser Wirkung ist deshalb für mich der seit 1989 stattfindende Dialog zwischen Dussels Befreiungsethik und der deutschen Diskursethik.¹ Denn im Rahmen dieses Dialogs zeigt sich doch, wie Rezeption qualitativ verändert wird, indem sie zu einer Bewegung wird, in deren Dynamik Positionen über die eigenen Grenzen hinaus gehen und sich auf die Interaktion des offenen Austausches einlassen, sogar auch um den Preis, in ihrer Denkstruktur transformiert zu werden.

Der vorliegende Band soll diese Wirkung des Dusselschen Werks exemplarisch verdeutlichen. So ist der Band zugleich Dokumentation von zumindest einem

¹ Vgl. Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.): *Ethik der Befreiung*, Aachen 1990; *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Aachen 1992; *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Aachen 1993; *Konvergenz oder Divergenz?*, Aachen 1994.

der Gründe, weshalb er als Festschrift für Enrique Dussel anlässlich seines 60. Geburtstages erscheint.

Mein Dank gilt natürlich in erster Linie den Autoren, die mit ihren Beiträgen die Verwirklichung meines Vorhabens erst möglich gemacht haben. Ich bedanke mich ebenfalls bei Frau Kirsten Lancé und Frau Sandra Spies für das Korrekturlesen. Danke sage ich auch Frau Susanne Schümmer für die Herstellung der Druckvorlage.

Aachen, 6.12.1994

Raúl Fornet-Betancourt.

* * * * *

Los juicios histórico-filosóficos y/o histórico-teológicos sobre la obra o, más exactamente dicho, sobre la significación de autores contemporáneos, sobre todo de aquellos que en cuanto testigos comprometidos con nuestro tiempo intentan siempre configurar con sus aportes el presente de la filosofía y/o la teología en nuestro presente histórico, juicios semejantes - repito - tienen que ser a mi modo de ver juicios pro-visionales. Y esto, según me parece, debido a una razón triple:

Primero, porque se trata de obras que tienen que ser necesariamente consideradas como obras todavía en camino; puesto que su textualidad ya articulada no puede ser sino una textualidad abierta, en cuanto que refleja la dialéctica de la confrontación crítica con la situación histórica que marca su correspondiente contextualidad; comprendiéndose de este modo dicha textualidad como parte integrante de un proceso de explicación racional que no está cerrado todavía y cuyo curso ulterior puede muy bien conllevar o hacer necesarias modificaciones en su articulación textual.

Segundo, porque la influencia de semejantes obras que están creciendo todavía, no se puede apreciar aún con exactitud; ni en lo referente a la constatación de lo que de su aporte pasará y quedará en la historia de la filosofía y/o historia de la teología; como tampoco en lo relativo a precisar ya su función específica en el proceso general de explicación y de transformación de nuestra realidad histórica.

Y tercero, porque tales obras representan posiciones que no sólo deben ser vistas a la luz de la dialéctica abierta de la confrontación crítica con el contexto correspondiente, sino que deben serlo además al trasluz de la sintonía de todos los

correspondiente, sino que deben serlo además al trasluz de la sintonía de todos los planteamientos que en un determinado presente histórico se esfuerzan por la cabal explicación del mismo; formando de esta suerte la constelación teórica a cuya luz a su vez cada uno de esos planteamientos puede obtener otra visión de su propio punto de partida. Se trata de posiciones que se reperspectivizan mutuamente, justo en base a la relación entre sí mismas; y que de este modo pueden también promover innovaciones en su propio desarrollo posterior que sobrepasen el nivel de la constelación del saber alcanzada dentro de cuyo horizonte han sido juzgadas, y crear por consiguiente nuevas referencias para su enjuiciamiento. Quien emita un juicio sobre posiciones de este tipo tiene entonces que estar consciente de la provisionalidad que resulta del hecho de que él considera dichas posiciones a la luz de una constelación que éstas mismas reconfiguran y relocalizan de nuevo al relacionarse de otra manera consigo mismas y con las otras.

He querido comenzar adelantando las reflexiones anteriores porque, antes de arriesgar un juicio sobre la obra de Enrique Dussel - y de hacerlo además con la intención de que ese juicio sea al mismo tiempo justificación de este tomo que le dedico en homenaje - quiero puntualizar expresamente que tengo consciencia de la provisionalidad de mi propio juicio. Y esta puntualización es tanto más necesaria cuanto que en esta introducción no es mi intención la de ensayar una apreciación global de la obra de Enrique Dussel. Me voy a limitar más bien a resaltar un solo aspecto de la influencia y repercusión de su obra.

Sobre el trasfondo de lo dicho me parece poder enjuiciar la significación de la obra de Enrique Dussel afirmando lo siguiente: su obra no reproduce el espíritu autosuficiente de la mera erudición académica sino que, por el contrario, se va cumpliendo como incómoda crítica de nuestras realidades presentes; y por eso mismo su obra se levanta ya hoy como una referencia imprescindible para averiguar qué presente histórico están teniendo hoy día en América Latina la filosofía y la teología. Es más: la obra de Enrique Dussel forma parte esencial del presente que están escribiendo hoy día la filosofía y la teología en América Latina. Y como parte integrante de ese presente, y aún siendo todavía una obra en proceso, ha conquistado ya hoy una significación de nivel de historia de la filosofía y de historia de la teología; una significación ésta que, entre otras cosas, radica en que, precisamente porque conforma el presente de la filosofía y la teología en América Latina, está contribuyendo de forma decisiva a que la filosofía y la teología en América Latina tomen consciencia de que no tienen sólo una historia pasada con la que tienen que enfrentarse críticamente, sino que están siendo confrontadas con el desafío de tener que configurar el presente de su historia; esto es, de tener que escribir historia de la filosofía y/o historia de la teología en presente, haciéndose históricas y constituyéndose como reflexión crítica desde las situaciones de su correspondiente contexto.

Así, pues, la obra en camino de Dussel contribuye a cambiar la manera cómo la filosofía y la teología en América Latina se relacionan consigo mismas y con su propia historia. Con su obra se les facilita a ambas una nueva comprensión de sí mismas, y esto por su parte les ayuda a encontrar un nuevo acceso a sus respectivas historias. De aquí que - dicho sea de paso - la significación de la obra de Enrique Dussel en el campo de la historia de la filosofía y/o de la historia de la teología se concrete en el fomento de una revisión a fondo de las historias de la filosofía y teología que se han ido transmitiendo hasta hoy. Pero la obra de Dussel representa al mismo tiempo, y quizás ante todo, un aporte a la realización del presente de la filosofía y de la teología en América Latina. Pues su obra se va articulando desde la discusión directa de los problemas actuales de América Latina y es, justo por eso, modelo articulado de una forma de filosofía y teología que sabe estar a la altura de su tiempo; esto es, que sabe trabajar su presente.

Este aspecto que acabo de señalar, es el que quiero resaltar en esta introducción; porque me parece que da la clave para comprender mejor la dimensión aludida en la influencia de la obra de Dussel. Pienso que, en efecto, el aspecto anterior ilustra muy claramente que la obra de Enrique Dussel significa un paso decisivo en el camino de la concreta realización de una vieja y programática exigencia para el ejercicio de la filosofía y la teología en América Latina, a saber, la exigencia de ser reflexión autocrítica. Es cierto que ni se debe ni se puede reducir la significación filosófica y teológica de la obra de Dussel a esa dimensión del fomento de la autenticidad en el pensamiento latinoamericano. Pero cierto es igualmente que representa una característica central de la repercusión de su obra: la característica que a mi modo de ver, cualifica su obra como un interlocutor de primera categoría para las filosofías y las teologías de otras regiones del mundo. Pues no cabe duda de que la obra de Enrique Dussel, al reflexionar y articular discursivamente experiencias latinoamericanas de significación mundial, se constituye como un discurso latinoamericano, pero en el que América Latina no es objeto sino sujeto de la argumentación. Y por eso se trata de un discurso que, en su proceso de articulación filosófica o teológica, conduce justamente a la figura de una filosofía o una teología auténtica, enraizada en la realidad latinoamericana.

En la obra en proceso de Dussel la filosofía y la teología en América Latina obtienen, pues, un rostro latinoamericano que no es una simple máscara de mudos colores, porque hace de ellas soportes transmisores de una interpretación latinoamericana del mundo. Y es esta autenticidad, que distingue a la obra de Enrique Dussel, la que le concede a su obra ese carácter pro-vocador que interpela a otras posiciones, sobre todo posiciones no latinoamericanas, desafiándolas al diálogo.

En este sentido, por tanto, la autenticidad aparece como condición de verdadera comunicación, y no como impedimento de la misma. Esto explica para

mí el hecho de que la repercusión aludida aquí de la obra de Dussel no quiera significar únicamente la recepción de la que es objeto y por la que, en el mejor de los casos, se toma conocimiento de ella y se la incorpora en la cultura académica como un capítulo más del saber de nuestro tiempo. Pues hay más; y es que indica también, y acaso principalmente, el "pleito" de argumentos que la obra de Dussel ha intensivado justamente con su autenticidad y radicalidad, sobre todo con posiciones de la filosofía y teología europeas. Un ejemplo concreto de esta influencia es para mí el programa de diálogo entre la ética de la liberación de Dussel, y la ética discursiva alemana, que se mantiene ya desde 1989.¹ Pues en el marco de ese diálogo se ha ido mostrando precisamente cómo el fenómeno de la recepción se transforma cualitativamente haciéndose del mismo un movimiento en cuya dinámica las posiciones en diálogo superan sus límites propios y se exponen a la interacción de un proceso de intercambio abierto, incluso al precio de ser transformadas en su estructura teórica de base.

El presente libro se propone ilustrar momentos importantes de esta repercusión de la obra de Enrique Dussel. Y por eso es, al mismo tiempo, justificación de al menos una de las razones por las cuales se le dedica como homenaje por su sesenta aniversario.

Mi agradecimiento vale en primer lugar, naturalmente, a los autores que con sus estudios han hecho posible este libro. Debo agradecer también a Kirsten Lancé y Sandra Spies su trabajo de corrección de los manuscritos así como a Susanne Schümmer por la elaboración del texto para la imprenta.

Aachen, 6 de diciembre de 1994

Raúl Fornet Betancourt

¹ Cf. Raúl Fornet-Betancourt (Editor.): *Ethik der Befreiung*, Aachen 1990; *Diskurethik oder Befreiungsethik*, Aachen 1992; *Die Diskurethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Aachen 1993; *Konvergenz oder Divergenz?*, Aachen 1994.

CONCORDIA REIHE MONOGRAPHIEN

Band 13

K.-O. APEL, E. ARENS, H. ASSMANN, M. CANDELARIA, E. DUSSEL,
F.-J. HINKELAMMERT, W. NEWELL, A. A. ROIG, H. J. SANDKÜHLER, H. THIELEN,
CH. TÜRCKE

**KONVERGENZ ODER DIVERGENZ?
EINE BILANZ DES GESPRÄCHS ZWISCHEN
DISKURSETHIK UND BEFREIUNGSETHIK**

Herausgegeben von
Raúl Fornet-Betancourt

ISBN 3-86073-267-6

Preis: 29,00DM

Bestellungen an:
Verlag der Augustinus Buchhandlung
Pontstr. 66/68
52062 Aachen

Carmen Bohórquez

Las dificultades metodológicas de una historia de la mujer indígena

1 - El mito de la Malinche o la doble historia de la mujer indígena.

El efecto perversamente atrayente de los estereotipos ha provocado no pocas tragedias en la historia personal y colectiva de los individuos. Una vez creado un modelo, poco esfuerzo se hace para examinar las divergencias que con él puedan tener casos particulares. La propia ciencia trabaja en función de la construcción de modelos explicativos y generalizadores de eventos similares posteriores.

Como todo modelo, el estereotipo queda sometido al principio de la analogía, y la dificultad sólo radicaría en encontrar el término común que permita hacer la transferencia. Una vez establecido éste, cualquier afirmación que se haga sobre un individuo particular será creída sin necesidad de prueba, pues queda amparada por la veracidad que se le atribuye al modelo.

En el caso que nos ocupa, un estereotipo fue construido casi desde el inicio mismo del proceso de conquista y colonización: la Malinche. Mito de doble lectura, la Malinche ha venido a caracterizar dos visiones hasta ahora irreconciliables, no sólo de la mujer, sino de la propia historia de América Latina. Mientras que para el colonizador, quien se asume además como el portador de la verdad absoluta, la Malinche representa la lógica aceptación de la luz civilizadora; para el colonizado, en cambio, ella no puede ser vista sino como el símbolo de la traición suprema. En ambos casos, sin embargo, la acción de la Malinche se desenvuelve simultáneamente en dos niveles: el erótico y el cultural. Al entregar, junto con su cuerpo, los instrumentos de su lengua y conocimientos, la Malinche entrega también la cultura de la cual proviene. Al penetrar en su cuerpo, el conquistador penetra también en los secretos de una tradición y de un mundo que desconoce, pero sobre el cual está decidido a ejercer dominio. Al escoger al varón español, la Malinche no sólo hace posible la aniquilación del varón indio, sino que legitima, además, toda futura posesión -voluntaria o forzada- de las otras mujeres indias.

Por ello, no resulta sorprendente que la mayor parte de las referencias sobre la Malinche destaquen la idea de entrega: entregada como esclava por su pueblo de origen; entregada al conquistador por su pueblo adoptivo; y entregada por su voluntad a Cortés, puesto que permanece a su lado. A esta historia de sucesivas

entregas, que tiene como fuente la versión ofrecida por Bernal Díaz del Castillo¹, se une a la de que la Malinche, según el calendario astrológico², habría nacido con un destino trágico³. Los elementos están dados para conformar un mito que se repetirá luego con pocas variantes y que no deja de guardar cierta similitud con la de uno de los símbolos más trágicos de la cultura occidental: Edipo. Ambos, enviados a "desaparecer" por sus padres ante el terror de que pudiera cumplirse el destino trágico que los dioses les habían trazado, logran sobrevivir a esta intención primera y terminan cumpliendo su destino en medio del mayor horror. Tal vez el hecho de que la Malinche, a diferencia de Edipo, no pareció culpabilizarse de haber provocado y ayudado a la exterminación de su propia raza, penda todavía como una gran mácula en la conciencia del latinoamericano.

En todo caso, y a pesar de la versión alterna del rapto de la Malinche ofrecida por Gómara⁴, el reforzamiento de la idea de haber sido entregada por sus propios padres a unos mercaderes de esclavos, es decir, vendida; el que tal acto se haya producido al amparo de la noche y que, además, aquellos ocultaran anunciando públicamente su "muerte"; así como el hecho de que, años después, el pueblo que la compró la entregara como presente al amo recién llegado⁵; permite fácilmente establecer la suposición concomitante de que una gran carga de resentimientos y de rencores secretos llevó a la Malinche a rechazar "cet univers de dieux implacables qui ne lui laissaient aucune chance, (cette) société rigide qui la condamnaît a vivre définitivement en marge"⁶.

Visto así, no podría sucederle nada mejor a la Malinche que caer en manos de Cortés. Aunque también el propio Cortés la entregara a uno de sus lugartenientes, la recuperara luego, y terminara casándola con un tercero. El

¹ Bernal DIAZ DEL CASTILLO, *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, (Cap.XXXVII), México, 1969, p.p.56-57.

² "Astrología Judicial o arte de adivinar que estos mexicanos usaban para saber cuales días eran bien afortunados, y que condiciones tendrían los que nacían en los días atribuidos a los caracteres o signos que aquí se ponen, y parece cosa de nigromancia, que no de astrología". Bernardino de SAHAGUN, *Historia General de las cosas de Nueva España*, Libro IV, Cap.Madrid, 1988, p.p.233-284.

³ Georges BAUDOT, "Malintzi, l'irregulière", *Femmes des Amériques*, Toulouse, 1986, p.p.22-23.

⁴ Según Gómara, la Malinche era "hija de ricos padres y parientes del señor de aquella tierra (Xalisco, de un lugar dicho Viluta); y que siendo muchacha la habían hurtado ciertos mercaderes en tiempos de guerra, y traído a vender a la feria de Xicalanco, que es un gran pueblo sobre Coazacoalco, no muy aparte de Tabasco; y de allí era venida a poder del señor de Potonchán". Cuando llegó a manos de Cortés, éste le habría prometido "más que libertad si le trataba verdad entre él y aquellos de su tierra...". Francisco LOPEZ de GOMARA, *Historia de la Conquista de México*, Caracas, 1979, p.46.

⁵ Según los cronistas, en muchas de estas sociedades era costumbre ofrecer mujeres a los recién llegados, bien para agradarlos o bien para apaciguarlos. En todo caso, tal acto no debe haber implicado permisividad total para el visitante, ni lo colocaba fuera de toda norma.

⁶ Georges BAUDOT, *Op.Cit.*, p.23.

silencio sobre estos últimos cambios de manos da por sentado que, sobre ellos, la Malinche no tendría razón para acumular ningún rencor y que, antes por el contrario, los disfrutaba, ya que "Dios le había hecho mucha merced en quitarla de adorar ídolos ahora y ser cristiana"⁷. Por otra parte, con su ejemplo, la Malinche estaría inaugurando un camino de redención para las otras mujeres indígenas y construyendo las bases de la nueva cultura⁸.

Es aquí, con la Malinche, donde se bifurca definitivamente la historia de la mujer india y, con ella, de la América Latina. Ante la luz civilizadora, fuente de Verdad y Salvación, ofrecida, además, por varones cristianos, valientes y atractivos, ¿Cómo no suponer que toda mujer, y más aún siendo india, abandonaría gustosa familia, comunidad, tradiciones y valores por disfrutar en sus brazos del doble gozo, terrenal y celestial?. De la misma manera, no podría comprenderse y mucho menos tolerarse, que las culturas aborígenes se resistieran a abandonar sus formas inmemoriales de estar en el mundo, para entrar a formar parte del Ser de la nueva Totalidad. Negarse a ello, era permanecer en la barbarie, en el No-Ser y, por lo tanto, en la Nada, en la Muerte.

Desde esta concepción, desde esta centralidad omnímoda del Ser, América Latina se define y se explica desde Europa. Y desde el *ego conquistador*, que es, al mismo tiempo, un *ego fálico*, la india se constituye como mujer sólo cuando opta por el varón español: Doña Marina⁹.

2 - La imposibilidad de una alteridad femenina.

Como complemento del "modelo Malinche", nos enfrentamos en los textos a una incompreensión de la posibilidad de realización del ser femenino, distinta a la modelada por la ideología cristiana occidental. ¿Hasta donde, podríamos preguntarnos, las descripciones que hoy tomamos como fuentes "primarias" y, por tanto, como fundamento de todo análisis histórico sobre las culturas aborígenes, pueden escapar a los rígidos esquemas que en la época determinaban la condición femenina?. ¿Es que Bernal Díaz del Castillo, Bernardino de Sahagún o Fernández de Oviedo consideraban a la mujer de manera distinta a como la definían Fray

⁷ Bernal DIAZ del CASTILLO, *Op.Cit.*, p.57.

⁸ "Elle proposait le plus beau modèle vivant du métissage des cultures et ses deux enfants, issus de deux pères espagnols, inauguraient ce Nouveau Monde qu'elle avait en quelque sorte enfanté. Georges BAUDOT, *Op.Cit.*, p.28.

⁹ La otra opción era Cristo. "Just a few years following the Conquest of Mexico City in 1521, Indian girls were attending classes in Christian doctrine in the "patio schools" located in the church courtyards of the Franciscan friars." No obstante, los prejuicios raciales no van a permitir que las indias profesen como monjas -por lo que toca a México- sino hasta 1724. Cf. Ann Miriam GALLAGHER (R.S.M.), "The Indian nuns of Mexico City's Monasterio of Corpus Christi, 1724-1821", *Latin American Women. Historical Perspectives*, Westport, Conn, 1978, p.p.150-172.

Martín de Córdova, Fray Hernández de Talavera o Luis Vives ?¹⁰. Y en caso de que no pudieran concebirla de otra manera, ¿Cuál puede ser el grado de confiabilidad de estos textos por lo que respecta, ya no al juicio del Otro en general, sino de la particularidad femenina de esa alteridad?. Considerando a sus propias mujeres como seres de menor valía intelectual y social, y a los indígenas como en "un grado más que micos, o monas"¹¹, es evidente que la valoración que estos cronistas establecen de la mujer indígena, está construida más sobre sus propias representaciones, que sobre observaciones reales. De allí, que sólo en la medida en que la india emprende el camino de la Malinche y es debidamente cristianizada (bautismo y matrimonio eclesiástico comprendidos), en esa medida comienza ella a existir ontológicamente como mujer.

Podría objetarse que muchas de las informaciones que estos cronistas nos ofrecen sobre la mujer indígena, fueron recogidas directamente de boca de informantes, ellos mismos indígenas. Tal es el caso, por ejemplo, de Sahagún y su *Historia General de las Cosas de Nueva España*. Sin desmerecer los valores propios del admirable, constante y aún sincero trabajo de Sahagún y de muchos otros, no puede, sin embargo, obviarse el hecho de que estos informantes no eran otros que los hijos de las noblezas indígenas; educados por los propios misioneros en las artes y en el espíritu de la cultura letrada europea¹². Agreguemos a ello, que los datos proporcionados por estos informantes correspondían normalmente a respuestas exigidas por un cuestionario previamente elaborado y, en consecuencia, predeterminado. Fue a través de estos cuestionarios o Relaciones, en esencia homogeneizantes, dirigidos a recoger una información ya discriminada de antemano, que los españoles intentaron reconstruir el pasado de esa realidad

¹⁰ Una síntesis de las ideas de estos autores se encuentra en Asunción, LAVRIN, "In search of the colonial woman in Mexico: the seventeenth and eighteenth centuries", *Latin American Women. Historical Perspectives*, Westport, Conn, 1978, p.p.23-59. Y es ésta la ideología que determina la visión que de la mujer tienen los hombres de la España del S.XVI. Por otra parte, es necesario tener presente "qu'une bonne partie de l'historiographie de la conquête est due à ceux-là mêmes qui ont conduit l'entreprise et à d'autres (historiens, juristes, théologiens) qui, pour une bonne part, ont épousé la cause des conquérants. Ce sont les ténants de l'histoire officielle, les propagandistes du mythe de la conquête chevaleresque et bienfaisante", Pierre DUVIOLS, "Revisionnisme historique et droit colonial au 16ème siècle: le thème de la tyrannie des Incas", *Indianité, Ethnocide, Indigenisme en Amérique Latine*, Paris, 1982, p.11.

¹¹ "Los indios eran tan sumamente bárbaros e incapaces, cuales nunca se podrá imaginar caber tal torpeza en figura humana: tanto que los españoles que primero los descubrieron, no podían persuadirse que tenían alma racional, sino cuando mucho un grado más que micos, o monas, y no formaban ningún escrúpulo en cebar sus perros con carne de ellos, tratándolos como a puros animales: hasta que haciendo largas informaciones la Santidad de Paulo III declaró que eran humanos y que tenían alma como nosotros.". Benito PEÑALOZA Y MONDRAGON, "Libro de las cinco excelencias del español que despuebla España para su mayor potencia y despoblamiento", Pamplona, España, 1629, *Ideología y Práxis de la Conquista*, Bogotá 1978, p.58.

¹² Serge GRUZINSKI, *La Colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, 1988, p.p.84-85.

aborigen anterior a su llegada y que ellos mismos habían hecho desaparecer en pocos años.

Dentro de esa generalidad en la que terminaban diluyéndose todas las diversidades culturales¹³ y en la cual el principio dualista de bien-mal/alma-cuerpo/hombre-mujer, determinaban el Ser y el No-Ser, la mujer indígena no podía tener lugar en cuanto tal. De allí que tal vez sea a partir del recurso metodológico de la lectura negativa, como podríamos aproximarnos a la realidad *real* de la mujer indígena en América Latina. Es decir, se tomaría con mayor credibilidad lo prohibido, lo condenado o lo intolerado, más que lo afirmado explícitamente en los propios textos. Textos estos que, en su mayor parte, no reflejan otra cosa que una gran incomprensión de los principios de organización social, cognitiva y erótica del mundo aborigen al cual intentan referir.

Creemos que si este recurso metodológico se refuerza con una apertura hacia la antropología y la arqueología¹⁴, nuestro conocimiento de las culturas aborígenes se acercará más a la verdad, que a los fantasmas del imaginario europeo medieval que aún parecen gozar de muy buena salud.

3 - Los peligros de una lectura feminista occidental.

Agreguemos a la dificultad del condicionamiento ideológico anteriormente mencionado, otro derivado de su formulación actual. Es decir, el que inspirado en un movimiento de reivindicación de los derechos de la mujer dentro de la sociedad contemporánea, pretende aplicar estos mismos parámetros al examen y valoración de las "oportunidades" que, tanto la sociedad aborigen como la colonial, ofrecían a la mujer en general y a la indígena, en particular. Tal es el caso, por ejemplo, del artículo de Elinor Burkett, "Indian women and white society: the case of sixteenth-century Peru"¹⁵. Aún cuando una crítica en profundidad del referido trabajo caería fuera de los límites de nuestros objetivos presentes, no podemos en esta ocasión dejar de hacer algunas referencias al mismo. Por lo pronto, baste señalar que aún cuando la autora reconoce que "(the) Andean society stands apart from a classic

13 "L'indien est une invention du colonisateur et un produit de la relation coloniale qu'il instaure. (...) Dénommer l'Autre comme Indien, terme générique et réducteur, puisqu'il englobe dans un ensemble uniforme tous les indigènes du Nouveau Monde quelles que soient leur appartenances ethniques et leur différences culturelles, rentre dans le processus occidental de domination et d'alienation. La société blanche ne peut en effet admettre l'Autre qu'en l'englobant. L'utilisation du terme "indien" a pour dessein d'annuler ses différences". Françoise MORIN, "Indien, Indigenisme, Indianité, *Indianité, Ethnocide, Indigenisme en Amérique Latine*, Paris, 1982, p.3.

14 Excavaciones recientes efectuadas por los arqueólogos Arden y Diana Chase de la Universidad de Florida en el sitio conocido como Caracol (en Belice), muestran que contrariamente a lo sostenido hasta ahora, la sociedad maya no estaba dividida en clases sociales rígidas y que el final violento de Caracol no se debió a sublevaciones populares, sino a guerras con otros grupos. *El País*, Madrid, sábado 16 de Enero de 1993, p.25.

15 *Latin American Women. Historical Perspectives*, Westport, Conn, 1978, p.p.101-128.

western schema"¹⁶, no deja por ello de concluir que dentro de la sociedad colonial, se dieron situaciones que "had the effect of widening the alternatives and increasing the mobility of indigenous females"¹⁷; que gracias a ello algunas de estas mujeres lograron "to strengthen their economic and social position" en la sociedad colonial, y que, por lo tanto, ellas se encontraron en mejores condiciones que las que le eran ofrecidas por su sociedad tradicional, en la cual "there was a little escape". En esta sociedad tradicional indígena a la que la autora se refiere y la cual describe (de manera un tanto simplista) como rígida y patriarcal, la mujer sólo tendrfa como alternativa a la reclusión hogareña del trabajo de hilado, tejido y otros oficios domésticos, la de la belleza¹⁸. Belleza que le permitiría acceder al estatuto privilegiado de Virgen del Sol, pero que, aún con todos los privilegios, no constituía "a real alternative, because the individual woman exercised no control over it. Either she was born beautiful or she was not; either she was selected or was not; she had no option to refuse"¹⁹. Sin embargo, al referirse al trabajo de los hombres dentro de esa misma sociedad rígida, en la cual los roles y responsabilidades de cada individuo eran asignados por la burocracia central²⁰, la autora le atribuye al hombre *libertad* para dedicarse a la actividad de su preferencia²¹.

Lo anterior nos permite alertar sobre los prejuicios que desde nuestra sociedad actual -fundada en el modo de producción capitalista y, por tanto, regida por valores centrados en la individualidad, en la competitividad, en la igualdad de oportunidades que el desarrollo de las fuerzas productivas ha hecho posible para la mujer y, sobre todo, en la identificación entre prestigio social y bienes materiales adquiridos-, podemos proyectar sobre el pasado. Consideramos que en el trabajo de Elinor C. Burkett subyace una visión feminista que si bien apoyáramos en tanto aplicada al presente, intenta juzgar a la mujer indígena en términos de los valores que acabamos de mencionar y, por lo tanto, se contenta con destacar -en cuanto los considera positivos- los "logros" que en materia de "participación en el mercado" alcanzó la mujer indígena en la sociedad colonial²².

¹⁶ *Ibid*, p.103.

¹⁷ *Ibid*, p.123.

¹⁸ "Beauty meant the chance to be selected to enter one of the *casas de recogimiento* of the empire". *Ibid*, p.104.

¹⁹ *Idem*.

²⁰ *Ibid*, p.103.

²¹ *Ibid*, p.108.

²² Mostrando ciertas contradicciones, la autora, al mismo tiempo que sostiene que la vida en los pueblos tradicionales cambió muy poco en relación a los patrones preconquista, afirma que había razones que compelian a los individuos a abandonarlos e irse a las ciudades españolas. Entre estas razones figurarían, pocas oportunidades de casamiento y tributos insostenibles; en tanto que la ciudad ofrecía nuevos horizontes. "The concept of a woman leaving her village, her family, and her

Logros que, sin embargo, perderían tal carácter si se especificaran las circunstancias particulares en las cuales ocurrían. Aludir a la supuesta ventaja o "ascensión" social que representaba, para una mujer indígena, vender libremente en el mercado comida o artesanía²³, supone, por una parte, dar por sentado la "superioridad" de la sociedad colonial y, segundo, considerar que tal trabajo las libraba de la marginalidad y de la exclusión. Cuestión que se cae por su propio peso con sólo contrastarla con la situación privilegiada de la mujer blanca, con la de otros sectores de la sociedad en posibilidad de realizar tal trabajo y con las reales condiciones de vida de estas mujeres indígenas.

Consideramos que una "revalorización" de la mujer indígena desde esta perspectiva, no sólo no está muy alejada de la visión "malinchista", sino que desvía el análisis hacia los aspectos más superficiales de la cuestión. No se trata de cuantificar las oportunidades de inserción de estas mujeres en la nueva sociedad, sino de valorar el costo de tal inserción. Costo en términos de patrimonio cultural, de ubicación en el mundo, de realización de valores creídos, de interrelación con el Otro y con la naturaleza y, sobre todo, de legitimidad del nuevo modelo impuesto. En tanto el trabajo histórico intente separarse de la Etica, no tendremos sino ideologizaciones de la realidad.

security to head off across the mountains to an alien city seems terrifying to many a modern female; it might well have provoked similar emotions at the time. The fact that hundreds of women did just this is testimony to the burdens of village life and the lure of the cities". *Ibid*, p.109.

²³ "They dominated the marketplace and ran numerous small shops and business, dispensing groceries and prepared foods, selling silver objects and wax". *Ibid*, p.111.

CONCORDIA REIHE MONOGRAPHIEN

Band 12

**>>DIE SEHNSUCHT
NACH DEM GANZ ANDEREN<<
DIE FRANKFURTER SCHULE
UND LATEINAMERIKA**

MARTIN TRAINER

ISBN 3-86073-266-8

Preis: 29,00DM

Bestellungen an:
Verlag der Augustinus Buchhandlung
Pontstr. 66/68
52062 Aachen

Edward Demenchonok

Discovering the Other, and Finding ourself

With a new book by Enrique Dussel, 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "Mito de la Modernidad"* (1492. *The Concealment of the Other. Toward the origin of the "Myth of the Modernity"*)¹, we have another excellent opportunity to view from the historical perspective the problems of contemporary society. The book continues the cycle of his works dedicated to the historical-cultural originality of the people of Latin America. This problem is philosophically expressed in the concept of the "Other."

Dussel focuses on Columbus' voyage to America, in light of its five-hundredth anniversary. Among the many publications related to this event, Dussel's work is distinguished by interesting factual content and its philosophical analysis based on his original approach. In this recent work, Dussel argues against the traditional Eurocentric interpretation of the event as the "discovering" of America, as opposed to the viewpoint the Native Indians that it was the coming of the Gods, but of whom they soon became the victims of the invasion. Furthermore, the author exposes the Myth of Modernity that justifies the dominance and violence associated with the conquest.

Dussel's conception resonates with a new understanding of this historical event and its consequences, a viewpoint which is also strongly expressed in many recent publications by authors from Latin America, Western Europe, and Russia. In contrast to the official euphoria, Dussel's book, based on the historical research of several authors, indicates the real tragedy of conquest, the tremendous loss of life and the destruction of culture. From the perspective of historical experience and contemporary consciousness the tragedy of this page of human history and the irreparable losses of unique civilizations become clear. The aggressor suffers the dire consequences as a result of cruel and degrading treatment of a conquered people. Even though, the conquest and extreme exploitation of the colonies brought immediate riches, the material gains failed to bring real progress for Spain. On the contrary, that immediate profit became Spains' long range, historical penalty (Cheap American gold and silver corrupted Spanish society, soon eroding because of expenditures for merchandise to productive countries such as England, Holland, and Germany, causing the degradation of Spain's own manufactories, retarding their society and consequently causing the collapse of the

¹ Dussel, Enrique. 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "Mito de la Modernidad."* Santafé de Bogotá, 1992

empire. Violence then became a game in which both sides lost, so apparent success led to disaster.

The five-hundredth anniversary triggered a world-wide discussion, mainly because of the relevance of the topic of conquest, and, in the broader sense, to the problems of modern society. Is conquest as a type of behavior and relation to the Other -- nation, social group or individual -- restricted to the past? How far the enlightened twentieth century, with its two world wars and genocide, has come from the barbarian cruelty of the sixteenth century? What is the progress of awareness of our humanity; and what grand-scale of tasks do we need to perform in order to rebuild the practice of humane social relationships?

For me, as for other Russians living under totalitarianism, a bloody history of conquest is vividly associated with the recent tragedy of the people of the former USSR. Prohibited by censorship, that the works of Alexander Solzhnitsyn were not published until around 1992 for the first time in his own homeland. Publication allowed the discovery by the West, and even the Russian public of a sort of Archipelago named GULAG (The Central Administration of Camps) -- a broad network of concentration camps, in an area of the country which occupies one-sixth of the earth's land. It was the Other, the real world, rigidly concealed by censorship and propaganda.

In 1917, the Bolshevik party, by demagoguery and force, seized power of a country which had grown utterly exhausted by World War I. Two generations, deprived of freedom and human rights were forced to live, under precarious conditions and semi-serf labor. Today's young generation finds itself in a ruined country, one in which all of its original cultures have been exterminated. Through which terms can all of this be defined: dictatorship, conquest, or internal colonization? At least for many million victims of the Stalinist terror, being slaughtered, not by foreign invaders or aliens, but by home-bred executioners, was of little consolation. Now, as the people of the former USSR have started the process of national rebirth, among their top priorities are to guarantee human rights, political and economic freedom, and the restoration of their original cultures.

The contemporary generation still remembers Nazi-fascist totalitarianism, the victims of which initially became Germany and, later, other European nations. Thus, in speaking about conquest as the seizure and oppression of others, it is possible to do so in the broadest sense of the word. This concept is not merely territorial/geographical, but more social/cultural: it marks certain types of relationships that are manifested between nations, social groups, and individuals.

Dussel distinguishes oppositions: metropolis - colony; the dominating North - dependent South; exploiter - exploited; "poor" - oppressor. This arrangement leads to the very social nucleus (dominator - dominated) or "paradigm" of relations which reproduces itself at several levels.

The common character of the problem points to the similarity of efforts to find the solution. Dussel analyzes the arguments between Ginés de Sepúlveda, the advocate of the conquest, and Bartolomé de Las Casas, the defender of the human dignity of the Indians, or the Other, while he condemns the irrationality of the violence. These two positions marked the watershed between an apologia for power and critical humanistic thought. The latter contributed to the dismantling of the feudal despotism in Europe with the French Revolution, and the ideas of emancipation gave impulse to the progressive Latin Americans in their struggle for Independence.

The humanistic and emancipating thought in Europe has historically found different philosophical expressions. It served as one of the sources in creating Latin American philosophy, including the contemporary Philosophy of Liberation. The Latin American philosophy is evolving through dialogue with the European philosophy, both are working to find solutions to the same problems. Latin American thought makes its original contribution and forms its part of the contemporary philosophical process.

The idea of liberation, which is inherent in Latin American philosophy, and is a universal theme, is interesting to everyone. This idea has been expressed by philosophers on all the continents who are in search of ways for the liberation of man. The purpose of the Philosophy of Liberation is to "overcome historical totalizations and to breakthrough "the system" so that victims of oppression can occupy a dignified place in society. The "destruction" of the ideology of dominance and its philosophical foundations, which is explicitly declared as a goal in the manifestos of the philosophers of liberation, is implicitly persists as a critical function in the most significant works by contemporary thinkers in Europe as well as in America. The Latin American philosophy creatively assimilates and further develops the critical tradition of the contemporary philosophy.

The Latin American Philosophy of Liberation distinguishes itself as a specific form of the revision of the contemporary western philosophy. It criticizes the ideas of Eurocentrism, "the will to the power" and domination. It also faults its theoretical/methodological foundations: the limitations of its heuristic potential, its inability to be an adequate theoretical basis for the solution to the main problems of contemporary society. The Latin American authors try to mark some prolegomenon to the new authentic philosophy, oriented towards the new methodological, ethical and world outlook principles and related to the practice of liberation. This outside view of the European philosophical heritage adds to its criticism a new aspect. It makes possible to see the European philosophy from a global perspective, to observe it from the point of view of the actual task of the liberation of man from the existing forms of dependence and oppression.

The individual facing the oppressive power - the contemporary drama of personality--became the central theme of twentieth-century philosophy. As powerful as Shakespeare's dramas, one of its expressions, in the language of existentialism is the work of Martin Heidegger. The phenomenologist Emmanuel Levinas explored deeply the moral dimension of the problem, the ethics of relations to the Other. The impact of these thinkers upon Latin American thought is a significant and extensive topic for research. For this reason, it is interesting to review some of their ideas that influenced the formation of Dussel's conception as well as their creative elaboration by the Latin American philosopher.

Individual Existence and Totality

Contemporary philosophy is being formed in the polemic in contrast to a classical philosophy. One of the most outspoken critics of European philosophical tradition is Martin Heidegger.

In his work, *Sein und Zeit (Being and Time)*², Heidegger attempts to overcome critically the historicism of classical philosophy, especially that of Hegel. Historicism* is the philosophical expression of some kind of idolatry of history. History be thought of as a special person who uses the individual as a means of attaining his own goals, which are supposedly beneficial, "beyond good and evil," supra-moral and beyond judgment. History knows its course and guarantees the progress that justifies its victims and sacrifices. The "objective" requirements of history are considered as supramoral, or even providential and sacred, and above any moral norms, humanistic values, or the individual's need for self-realization. The main characteristics of historicism are: finalistic determinism; the idea of providential (rational) necessity; justification of injustice and violence as the means of progress; interpretation of the present as a full truth of the past, ignoring unrealized possibilities.³

Heidegger advocates the historical understanding of man, and the world, and does not accept anything which can be considered timeless and unchangeable. However, nineteenth-century philosophy was centered upon the historicity of the

² Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Halle, 1927.

* Historicism, as it is used in this paper, refers to holistic doctrine, as originated in the nineteenth century (Hegel, Comte), that express y view of society as a whole and belief in laws of its development and in historical prediction. It must be distinguished from using of this term in a positive sense as a methodological principal, a historical approach, and as an expression of historical change.

³ See: Soloviev, Erik. "An attempt to argument a new philosophy of history in the fundamental ontology of M. Heidegger". In: *New Tendencies in Western Social Philosophy*. (Ed. by E. Demenchonok). Moscow, Institute of Philosophy RAS, 1988.

world, of the human race, of society, and of the "belongingness" of the individual within a certain stage of social development. Heidegger terms such view "ontic"; i.e., on the level of common sense or everyday interpretation, then he opposes to it his ontological approach. Heidegger's concept of *Dasein* (Being here) etymologically gives a local-spatial, foreshortened view of man. In Hegel's philosophy of history, the individual is viewed as "now-being" (*Jetzt-Sein*) as a moment in the historical process; that is, merely transitory. From the point of view of the Absolute Spirit, which utilizes limitless human material in the attainment of its goal, a single individual is a mere point, infinitesimal. The participation of the individual in history is thought of as the sacrificing of his frail life upon the altar of the Absolute.

According to Heidegger, only *Dasein* is originally historical. *Dasein* (Being here) signifies the Being of man. *Dasein* is primarily historical; everything else, including the so-called "world-wide history," is a derivative and is secondarily historical. Man is being in time, but he is not manipulated by it. By the very mode of his being man himself is time. Society "has" history, but man has the ontological privilege of "being history." Heidegger advocates the idea that the historicity of the human Being is not determined by the history of society. Man is historical as such, originally and forever, independent of any changes in stages of social development. Human life is biographical; at the same time people's biographies have commonalities that crystallize into a structure of temporality and meaning, which is history in its primary, original, pre-social sense. Existentially interpreted, the human Being equals the primarily historical reality from which emanates the historicity of any other processes as a result of human activity. Classical historicism, using its rational means, mystifies this process; it is presented as some organized supra-personal process.

The individual is not considered to be like Hegel's character in the world's historical drama: the process of coinciding of the Absolute Spirit with itself. According to Heidegger, the real drama is the life of each individual, regardless of whether he contributes to the movement of world history. The true vocation of any individual is to accomplish his own history, and to achieve realization of his own unique personal destiny.

The definition of the individual as *Dasein* is opposed not only to Hegel's "now-being" but also to the socio-centric, vulgar sociological "being-from-society"; i.e., the socially predetermined being. The idea of social-historical determination is substituted by the idea of circumstances that hinder but do not determine behavior (the "facticity" of human existence). "Being here" expresses that the individual is included in world history, but is not reduced by its temporary movement and is not predetermined by it. He has internal independence from it and can perceive it as the merely social-cultural location where he was born.

The analysis made by Heidegger revealed certain characteristics of classical historicism which led to contemporary forms of idolatrous perception of history. In his work, *Being and Time*, he exposed the similarity of Hegel's concept of time with the modes of living through time by the average subject of contemporary social practice, which is organized like a race in career, consumption, etc. This drive of progressivism requires the individual to blindly rush forward without any clear idea of what such a future holds. The contemporary era adds to the multiple fetishes of the bourgeois consciousness the objectively calculated time as a social value. It is interpreted as a consequence of the moments when the subsequent ones are more valuable than the previous ones. The progressing of society is presented as a chronological calendar-like phenomenon. The orientation towards the future (which becomes devoid of any content, or an empty abstraction) transforms into an avoidance of the present and dread of any constancy. Heidegger's book was a philosophical reaction against the "temporal fetishism," the vulgarized ideas of classical historicism and self-sacrificing aspirations to the future that were transformed into escaping from the "inauthentic present."

Heidegger's book, written in the 1920's, expresses the feeling of crisis that predominated in the social consciousness during the period between the two world wars, the fragility of the individual existence, the senselessness and vanity of profit-pursuing activism, and the irrationality of power.

The Russian philosopher Mikhail Bakhtin, in 1921 (five years before the publication *Being and Time*) wrote "To the Philosophy of Deed." Heidegger and Bakhtin, without knowing each other, were working in the same problematic area. At the same time, there is a notable difference in their approaches, Bakhtin, in his critical analysis of the previous philosophy, pointed out the main, ethical deficiency of the "philosophy of life" (which also was not overcome by Heideggerianism). Bakhtin wrote: "The life can be comprehended only in the concrete responsibility. The philosophy of life can only be a moral philosophy..."⁴ He argued in favor of the individual, not only of destiny, self-realizing, moral and responsible, and "historically," but also as the "individual of duty". Because "I am real and irreplaceable, I have the duty to realize my uniqueness"; this is "my unique 'duty-ness' [that I have to realize from my unique place in the Being]."⁵

Bakhtin not only anticipated Heidegger's discovery but also expressed a more fruitful approach to the problem conceptualized by German philosophy at the beginning of the twentieth century. With his key terms--"event," "happening," and "deed"--Bakhtin strenuously emphasized the problem of responsibility. By so doing,

⁴ Bakhtin, Mikhail. "Toward a Philosophy of Deed", In: *Philosophy an Sociology: Science and Engineering*. Moscow, Nauka, 1984-85, pp. 124.

⁵ Bakhtin, Mikhail. Op. cit., p. 113.

he was nearer to the methodological innovations of the contemporary philosophical hermeneutic than the author of "fundamental ontology." Bakhtin found such an approach to the problem of understanding that enables the development of historicism, while avoiding the historicists' illusions of the past century. It consists of a concrete-temporal understanding of the moral effort, identical/common for all the human beings and of the continuity of duty-ness that is preserved in the conditions of comprehension of the uniqueness of the individual Being here.

This innovative work of Bakhtin, written in 1921, could not be published until 1986. It was written in Vitebsk, in a country ruined after civil war. The author had witnessed the mass violence and deprivation while suffering repression. His work expresses the drama that an individual faces from repressive power, the individual desire to find an internal moral foundation in order not to lose himself in the phantasmagoric "carnival" of the cataclysms of history.

The sphere of ethics is explored by Emmanuel Levinas from the perspective of phenomenology. Levinas was born in Lithuania and then after the Russian Revolution emigrated with his parents to France. His philosophy developed under the influence of Husserl and Heidegger whose lectures he had attended in Germany. During the occupation of France by the Nazis, Levinas was confined to a concentration camp. The subjective personal practice against the totalitarian system became the fundamental motif of his works and was forged into the denial of any system that threatens the freedom of the individual. Levinas purposes to modify phenomenology, placing at its center the problem of "I concrete" and concrete existence. He insists on the priority of ethics over ontology. According to Levinas, the drama of existence consists in the struggle of the entity for individuality. Consequently, the philosophy which gives the priority of the Being to the entity is considered to be that which opens the way to oppression and tyranny.

Levinas develops the concept of the Other which is opposed, from his unique individuality, to the de-personalizing system, Totality. He views the ability to transcend, not in the relationship of men with the world, but in the communicative relation of one subject with another; liberation from anonymous being and restoration of the authentic being-for-other. In face- to-face relations the nearness and immediacy are expressed; it is the root of any possible meaning.

Levinas considered subject-subject relations as the original element which structured human practice and the cultural world. He emphasizes that the original unity of the people, based on the ethical principles of serving people, must determine the concrete historical forms of social being. Relations I-Other based on mutual respect toward the unique individuality of each other are presented as the prototype of a desirable future world; the de- personalized Totality and alienation will be substituted for by the pluralism of free personalities. This type of

relationship is conceptualized as a paradigm of inter-human communication which constitutes the substance of society, and humanity is presented as a dialogue of multiple cultures. Levinas considers history as merely a "logical construction" of European reason. The contemporary world is in transition from traditional western rationalism (based on the subject) toward a universal, humanistic culture.⁶

Innovative ideas of Heidegger, Levinas and other contemporary thinkers are assimilated and creatively elaborated on by Latin American philosophers.

Dussel in his comprehension of freedom, differed from the positivists' denial of freedom as well as from the idealistic conceptions which absolutize it. If for the latter freedom is the initial fact and the basis of being of the moral law, Dussel, by contrast, believed that freedom has its basis in Being as the previously understood Being-possibility, in which the moral law is rooted. Man is free not in relation to his fundamental project, but is free in his choice of possibilities, because there is no determinism nor absolute freedom. In his work, Heidegger's conception of "opening" is developed as an important characteristic of existence: the idea that beyond this world of the technical oppositions, of the object and subject, of the work and the product, man expands his horizons of his authentic humanity.

To Heidegger's conception of "preoccupation," Dussel prefers the category of "praxis" as the integral principle of human existence. With that he emphasizes the active-transformative aspect of the essence of man. Man is responsible for what he has done, his destiny, and his own being. Dussel expressed the idea of man as the master of his own possibilities, and that only the oppressed, himself, can be the creator of his own freedom. He shows the socio-economical, political and cultural determinants, which in their negative sense seek to prevent man from choosing his authentic possibilities; this leads to the very question of liberation.

Levinas' ideas serves as the starting point for the concept of Other for Dussel. He furthers the process of anthropologization initiated by Levinas, giving to the theological categories the anthropological status.⁷

In Levinas, the Other, Man, is the Epiphany of the Other divine; so he is simultaneously anthropological and theological. According to Dussel, the revelation of the Other from his subjectivity (to which appeals the new philosophy) is radically different from the manifestations of entities in the world, which was proclaimed by the traditional ontologism. The Other is first of all a man who manifests himself, expresses his own word. The new anthropological analytic is the economy, the erotic, and the politic. Each "face" in the relation face-to-face is also

⁶ Levinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. La Haye, 1961. Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye, 1974.

⁷ Dussel, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, 1973.

an epiphany of man, family, class, people, humanity, and more than that of absolutely Other.

Another direction of modification of Levinas' concept by Dussel consists in adding to it a political dimension and trying to connect it with the praxis of liberation. Levinas limits his analysis at the level of the erotic, whereas Dussel analyzes through the prism of communicative relations, spheres of pedagogy and politics. When Levinas, in his criticism of Totality, attempts to find the point of exteriority in his own existential experience, Dussel considers for the Latin American people as the foothold, their own history, social-cultural experience. With the categories of his conception, Dussel describes the historical situation of Latin America as the Other, in search of its identity and independent development. The task of Latin American philosophy is to help the people comprehend their own situation of dependency and to indicate the way of liberation.

From Emancipating Reason toward Liberating Reason

The conception of the Other serves Dussel as the philosophical basis for the analysis of the situation of subjects of dependence and oppression, "poor" social groups and nations. Such "historical subjects" are the people of Latin America, who suffer from typical contradictions of contemporary society which are aggravated by underdevelopment. The historical legacy of conquest and colonisation is still having an adverse impact on Latin America even after five centuries. This impact is manifested not only in the material consequences, prejudices, and ideological stereotypes, which hinder the adequate perception of Other as an equal to appreciate the true value of original national culture, but also to recognize one's right to a decent life.

Such is the "Myth of Modernity"--a sort of ideology that justifies the policy of dominance, the "irrational praxis of violence" of colonization, dictatorship, and exploitation. Dussel notes the main characteristics of this myth: the conceited assertion by colonizers of the supremacy of their civilization which "morally obligated" them to forcefully develop "immature" people, according to their own manner; the justification of violence towards those who opposed them as overcoming the obstacles to modernization; the victims of such violent practices, much like ritual sacrifices, who were written off as the inevitable price of modernisation; the victims who are declared guilty for opposing the civilizing process, while the colonizers are labeled heroes, and even saviors.⁸ Reading these definitions of the ideology of dominance evokes images from the contemporary

⁸ Dussel, Enrique. 1492. *El encubrimiento del Otro*, p. 246.

epoch: the same pattern exists in the rhetoric of dictators and even in the cynical modernizing logic of technocrats.

This ideological phenomenon has connotations with the present at a deeper level. Dussel's analysis of Modernity represents a certain reaction to its interpretation by the theorists of Post- Modernism. At first glance, it appears that Dussel's criticism of the "Myth of Modernity" resonates with Post-Modernism. But a closer look reveals that the position of this Latin American philosopher is polemically opposed to Post-Modernists' nihilism, to the sweeping denial of everything related to this era, including its positive achievements. He criticizes "post-modernity which attacked reason, as such, from the irrationality of the incommensurability."⁹ Dussel, on the contrary, expresses the differentiated, historical approach, distinguishing the lasting achievements of that era, including the concepts of reason and emancipation, which the author calls the "Concept of Modernity," from the ideological "Myth of Modernity." So Dussel's criticism has constructive character, preserving the historical succession, and recognizing the positive contributions of humanity from the past that can serve as the basis for a movement towards liberation.

Latin American philosophy opposed to the Post-Modernist conception of philosophy as a mere "linguistic game" (J.F. Lyotard, G. Vattimo) and to the idea of the "end of history" (F. Fukuyama). Post-Modernists disappointed with the previous philosophy fall into its ultra-criticism and denial from the position of irrationalism; they see the future of philosophy as the purging of metaphysical problematics and even of subject. This apparent novelty is a reminder of typical positivism. By contrast, Latin American authors argue in favor of the conception of philosophy as "rational-theoretical knowledge, critical and rennovative," dedicated to the contemporary elaboration of metaphysical problematics, "as a categorical system which indicates its own foundation"¹⁰, defends human values and subjectivity of man.

The Post-Modernists attribute contradictions mainly to the sphere of consciousness, concealing its social roots. The conception of Francis Fukuyama proclaims "the end of history" and the beginning of "post-history." In this stage, the people's interests are shifted to the economical sphere; cultural diversity and spiritual values are being ousted by the "culture of consumption," which is standardized and generates homogeneity.

Fukuyama's philosophy of history bears the stamp of Hegelianism, which the author acknowledges. His "homogeneous universal state" is the culmination of world history, Hegel's Kingdom of "the Absolute Spirit," which overcame the

⁹ Dussel, Enrique. Op. cit., p. 246.

¹⁰ Roig, Arturo. *Rostro y Filosofía de América Latina*. Mendoza, 1993, p. 118.

contradictions and reached the absolute identity. The idea of history, in Fukuyama's arrangement, is devoid of any dialectic and is formed into the linear positivistic progress. It loses the energy of social ideal which was remarkable to the thinkers of the past.

This new version of holistic historicism has a conservative character. The present is interpreted as a full truth of the past, ignoring the question of missed and unrealized possibilities. The idolatry of the available results of history that are presented by Fukuyama as a social ideal, which is realized even now, supposedly exclude the very question of future alternatives.

Fukuyama's Post-Modernist philosophy of history follows the technocratic theory of post-industrial society, concluding it in his own way. W. Rostow, D. Bell, and A. Toffler wrote about scientific technical prerequisites of development, growth until the post-industrial stage, and understanding it as a main tendency, which at the same time contain alternatives and various scenarios of possible events. They asserted that realization of one or another of these possibilities depends on the processes in social and cultural spheres, and assumes conscious awareness and activity of people. Fukuyama announces this process completed now, as an accomplished fact. Technological determinism, in his work, spreads over onto the sphere of culture and obtains absolute character. Culture is represented as completely losing its relative independence as a special sphere of society, as well as the sphere of values and human purposes.

Latin American philosophers criticize this conception, its methodological inconsistency and ideological meaning as the apology of the status quo, considering it as "a disarmament of the consciousness and of course, of the capacity for uprising of the people."¹¹ They show its inadequacy to the real process in the world, especially in its Latin American part burdened with stinging socio-economic problems. Such futurology is also too far from the cultural reality of Latin America where exist national originality, the desire to develop their own culture, and the will of the people to improve their lives for the best. These philosophers emphasize that the Latin American nations do not want to "close history" and that liberation remains their purpose.

Contrary to the myth of integration, Dussel presents the dramatic situation of the Other--Latin America. He explains that its problems are rooted, first of all, in the dependent character of its economy and super-exploitation of work, because "the perfercial capital must 'compensate' the transference of value to the 'central' capital."¹²

¹¹ Roig, Arturo. *Rostro y Filosofía de América Latina*, 1993, p. 212.

¹² Dussel, Enrique. 1492. *El encubrimiento del Otro*, p. 235.

In summary of his analysis, Dussel emphasizes the historical continuation of the ideas of reason and emancipation, elaborated in Illustration, with actual searching for the way of liberation. "The emancipatory reason" limited by its epoch, is superseded with the new historical experience and obtains its new development as contemporary "liberating reason." It is open to the understanding of the dignity of the Other, of the different culture and personality. It transcends Modernism and becomes Trans-Modernism as a world project of liberation. "The philosophy of liberation," the author writes, "affirms the reason as the ability to establish a dialogue; an intersubjective discourse with the reason of the Other, as alternative reason."¹³

According to Dussel, the contemporary understanding of history must be free of any centrism and be substituted by the "theory of dialogue between cultures." In such a world-wide dialogue all cultures and philosophies could contribute to the future a plural humanity. This perspective indicated by Latin American philosophy corresponds to the real trends in the contemporary colorful world, which becomes more and more interrelated and pluralistic, with unity in variety.

¹³ Dussel, Enrique. *Op. cit.*, p. 238.

Franz J. Hinkelammert

Die Marxsche Wertlehre und die Philosophie der Befreiung: einige Probleme der Diskursethik und der Marxismuskritik Apels.

Im November 1989 fand in der katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg eine Tagung über "Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika" statt. An dieser Tagung nahmen unter anderen Enrique Dussel aus Mexiko und Karl-Otto Apel aus Frankfurt teil. In seinem Vortrag kritisierte Enrique Dussel die Diskursethik von Apel und Habermas unter dem Titel: "Die 'Lebensgemeinschaft' und die 'Interpellation des Armen'. Die Praxis der Befreiung." Dussel stützte sich in seinem theoretischen Ansatz insbesondere auf die marxische Anthropologie.¹

Apel antwortete auf diese Thesen Dussels in einem Vortrag, den er 1991 gelegentlich seiner Teilnahme an einem Seminar hielt, das an der "Universidad Iberoamericana" in der Stadt Mexiko unter dem Titel: "Die Transzedentalpragmatik und die ethischen Probleme im Nord-Süd-Konflikt" stattfand und das die Fortsetzung des Freiburger Seminars war. Darin versucht Apel eine ausführliche Kritik der von Dussel ausgeführten marxischen Ansätze. Dieser Vortrag wurde unter dem Titel: "Die Diskursethik vor der Herausforderung der 'Philosophie der Befreiung'. Versuch einer Antwort an Enrique Dussel." veröffentlicht.²

Ich möchte hier einige Gedanken zu diesem Vortrag Apels vorlegen.

Die Apelsche Kritik der Marxschen Wertlehre.

Apel legt in dieser seiner Marx- und Marxismuskritik zuerst eine Kritik der Dependenztheorie, dann aber eine Kritik der Marxschen Ansätze vor, wobei er insbesondere zwei Marxsche Thesen ins Auge faßt, nämlich zuerst seine Theorie der Entfremdung und dann seine Arbeits- und Mehrwerttheorie. Ich möchte meine Überlegungen mit diesem letzten Punkt beginnen.

¹ S. Dussel, Enrique: "Die 'Lebensgemeinschaft' und die 'Interpellation des Armen'", in: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg): *Ethik und Befreiung*, Aachen, 1990.

² Apel, Karl-Otto: "Die Diskursethik vor der Herausforderung der 'Philosophie der Befreiung'. Versuch einer Antwort an Enrique Dussel", in: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.): *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Aachen, 1992.

In seiner Kritik der Marxschen Wertlehre geht Apel von der grundlegenden Marxschen Unterscheidung zwischen Gebrauchswert und Tauschwert aus:

"Liest man mit einiger Unbefangenheit die Passagen im Kapital, in denen Marx seine Werttheorie darlegt, so hat man m.E. Anlaß zur Verwunderung darüber, wie Marx zwischen 'Gebrauchswert' und 'Tauschwert' unterscheidet." (Apel, op.cit. S. 44-45)

Diese seine Verwunderung begründet er folgendermaßen: "Schon hier kann man erstaunt darüber sein, daß Marx den *Gebrauchswert* bzw. die *Nützlichkeit* eines Dings - die, wie er mit Recht bemerkt, 'nicht in der Luft schwebt' - *nur* durch die 'Eigenschaften des Warenkörpers bedingt' sein läßt. Zweifellos ist es ja richtig, daß sie 'ohne denselben' (sc. den Warenkörper) nicht existieren könnte; aber ist sie nicht auch notwendigerweise durch die *Bedürfnisse* bzw. direkter; durch das *Verlangen* potentieller Benutzer bzw. Verbraucher bedingt? Doch vielleicht unterstellt Marx dies Letztere als selbstverständlich. Wäre dies aber der Fall, dann müßte letztlich auch die Nachfrage im Tauschverkehr ein Ausdruck der Nützlichkeit bzw. des Gebrauchswerts der Dinge als Güter sein. Der Gebrauchswert, der sich sozusagen in der Lebenswelt konstituiert (er 'verwirklicht sich nur im Gebrauch oder Konsumtion', wie Marx an der angeführten Stelle bemerkt) und sich insofern zweifellos vom preisbezogenen Tauschwert unterscheidet, - dieser Gebrauchswert müßte gleichwohl für die Konstitution des Tauschwertes im Wirtschaftssystem mitkonstitutiv sein; denn er ist ja mitkonstitutiv für die Nachfrage der Käufer. Doch dies scheint Marx zu bestreiten. Er führt bei der Einführung des systembezogenen Tauschwertes eine radikale Abstraktion durch: Die 'Gebrauchswerte' ... bilden nur 'die stofflichen Träger des - Tauschwertes'". (Apel, op.cit. S.45)

Wie ich glaube, drückt Apel hier ein grundlegendes Mißverständnis der Marxschen Wertlehre aus. Es handelt sich um ein Mißverständnis, das seine gesamte Kritik des Marxismus durchzieht. Apel sagt, daß "die Nachfrage im Tauschverkehr ein Ausdruck der Nützlichkeit bzw. des Gebrauchswerts der Dinge als Güter" sein müsse und wirft dann Marx "bei der Einführung des systembezogenen Tauschwertes eine radikale Abstraktion" vom Gebrauchswert vor.

Zum Nachweis dieser Anstraktion bringt er ein Zitat aus dem Kapital von Marx, das sich auf die Marxsche These der Kommensurabilität der Tauschwerte durch die Arbeitszeit bezieht: "Andererseits aber ist es gerade die Abstraktion von ihren Gebrauchswerten, was das Austauschverhältnis der Waren augenscheinlich charakterisiert". (Marx, Karl: Das *Kapital*. 1. Band. *MEW*, 23,51/52 zitiert bei Apel, op.cit. S.46)

Apel kommentiert dann: "Damit hat Marx - durch eine Überabstraktion - jede Mitkonstitution der Tauschwerte durch die Gebrauchswerte eliminiert; und er

kann nun seine sozusagen absolute Arbeitswerttheorie einführen..." (Apel, op.cit. S.46)

Apel wirft Marx vor, den Gebrauchswert nicht zu berücksichtigen, d.h. bei der Erklärung des Marktpreises vom Gebrauchswert zu abstrahieren. Das angeführte Marxzitat zeigt allerdings das Gegenteil. In diesem Zitat ist das Subjekt der Abstraktion nicht etwa Marx und überhaupt keine Theorie, sondern der Markt (das "Austauschverhältnis der Waren"). Marx behauptet dort, daß der Markt bei der Preisbildung vom Gebrauchswert abstrahiert. Marx wirft genau dies dem Markt vor, und dies ist überhaupt der Ausgangspunkt seiner gesamten Kapitalismuskritik.

Apel aber mißversteht dies völlig. Marx kann überhaupt dem Markt nur vorwerfen, vom Gebrauchswert zu abstrahieren, weil er den Gebrauchswert gegenwärtig hat und seine Berücksichtigung einfordert. Er behauptet hingegen, daß alle Austauschverhältnisse auf dem Markt gerade auf der Nichtberücksichtigung des Gebrauchswertes beruhen. Apel begeht ein einfaches quid pro quo.

Bei diesem Mißverständnis ist auch ein Wortproblem mit eingeschlossen. So spricht Apel davon, daß die "Nachfrage im Tauschverkehr ein Ausdruck der Nützlichkeit bzw. des Gebrauchswerts der Dinge als Güter" (Apel, op.cit. S.45) sei. Er setzt also Nützlichkeit und Gebrauchswert gleich. Tatsächlich aber tut Marx dies nicht, obwohl auch er dem Gebrauchswert Nutzen zuschreibt. Wir können aber keineswegs davon ausgehen, daß gleiche Worte bei unterschiedlichen Autoren auch das Gleiche bedeuten. Wenn Apel von Nützlichkeit spricht, tut er dies im Sinne der neoklassischen Nutzentheorie. Spricht Marx hingegen von Nützlichkeit, so tut er es im Sinne des Gebrauchswerts. Wirft man das durcheinander, dann wird die ganze Diskussion willkürlich.

Weitet man den Marxschen Sprachgebrauch von der abstrakten Arbeit aus, so kann man die Nützlichkeit, wie sie als Begriff der Grenznutzentheorie unterliegt, als abstrakte Nützlichkeit bezeichnen. Den Marxschen Begriff der Nützlichkeit hingegen könnte man dann als konkrete Nützlichkeit auffassen. Bei Marx bezieht sich der Gebrauchswert immer auf konkreten Nutzen, nie auf den abstrakten Nutzen. Apel hingegen meint, wenn er Gebrauchswert sagt, immer den abstrakten Nutzen, nie den konkreten (so erwähnt er die "Reziprozität von Angebot und Nachfrage, und insofern auch die abstrakte Nützlichkeit für die Käufer" (Apel, op.cit. S.49)). Er merkt folglich nicht, daß der Marxsche Nutzenbegriff ein ganz anderer ist.

Apel folgt darin einer Kritik von George B. Shaw. Ich möchte diesen Hinweis von Apel wiederum etwas ausführlicher zitieren: "Besonders konzis - im Sinne unserer Heuristik der Komplementarität von Arbeit und Interaktion - hat George B. Shaw vom Standpunkt der Grenznutztheorie aus die Kritik an Marx formuliert: Die Einseitigkeit der Marxschen Theorie liegt ihm zufolge darin, daß Marxens

Warenanalyse, 'trotzdem sie den Zweck hat, die Punkte zu ermitteln, in denen die Waren aneinander meßbar sind, doch nur einen dieser Punkte, d.i. ihren Charakter als Produkte abstrakter menschlicher Arbeit, in Betracht zieht'. Dagegen steht die These der Grenznutztheorie, 'daß sie mit Bezug auf ihre abstrakte Nützlichkeits in gleicher Weise aneinander meßbar sind und daß in der Praxis der behufs eines Austausches von Waren angestellte Vergleich nicht ein Vergleich ihrer Kosten an abstrakt menschlicher Arbeit, sondern ein Vergleich ihrer abstrakten Wünschbarkeit ist.' ... Diese letztere aber hängt ganz wesentlich auch von dem Grade der Bedürfnisbefriedigung durch die angebotene Warenmenge ab." (Apel, op.cit. S.48)

Will man Ordnung in diese Konfusion bringen, so ist es nötig, kurz die Marx'schen Begriffe von Gebrauchswert, konkretem Nutzen und konkreter Arbeit im Verhältnis zu seinem Begriff von der abstrakten Arbeit zu erörtern. Damit aber wird es möglich, das Verhältnis von konkretem und abstraktem Nutzen in der Grenznutzentheorie und das Verhältnis zwischen abstrakter Arbeit und abstraktem Nutzen zu klären.

Bei Marx ist der Gebrauchswert in seinem konkreten Nutzen die andere Seite der konkreten Arbeit. Alle Gebrauchswerte werden mit Hilfe konkreter Arbeit produziert. Als Gebrauchswerte sind sie daher nicht kommensurabel und nicht vergleichbar. Dies heißt, daß Gebrauchswerte sich nicht gegenseitig substituieren können. Brot ist ein Gebrauchswert und ein Eisschrank oder ein Piano sind es auch. Mit dem Eisschrank kann man Nahrungsmittel kühlen, Brot kann man essen und mit dem Piano macht man Musik. Man kann aber mit Brot keine Nahrungsmittel kühlen, kann Eisschränke nicht essen und ein Piano kann man nicht als Rock benutzen. Es sind unterschiedliche Gebrauchswerte, die sich nicht gegenseitig ersetzen können. Dasselbe gilt für die anderen Gebrauchswerte. Als konkrete Arbeit gesehen, produziert der Bäcker Brot, der Mechaniker Eisschränke und der Pianobauer baut Pianos. Mit der Arbeit des Bäckers kann man keine Eisschränke produzieren, und mit der Arbeit des Mechanikers kein Brot.

Nur wenn man das Produkt in seinem konkreten Nutzen, also als Gebrauchswert, betrachtet, verbindet sich die Verfügung über Produkte mit den Lebensnotwendigkeiten des Produzenten. Als Gebrauchswert betrachtet, ist die Verfügung über Produkte eine Frage von Leben und Tod. Es bedeutet den Tod, keinen Zugang zu den Gebrauchswerten zu haben. Folglich führt die Analyse der Gebrauchswerte zur Analyse der Bedingung der Möglichkeit der Reproduktion des menschlichen Lebens. Man kann Bedürfnisse nicht befriedigen, wenn man nicht über Gebrauchswerte verfügt. Das hat mit dem Unterschied von materiellen und geistigen Bedürfnissen gar nichts zu tun. Die Befriedigung sogenannter geistiger Bedürfnisse ist genauso auf die Verfügung über Gebrauchswerte angewiesen wie die Befriedigung sogenannter materieller Bedürfnisse. Daher sind lebensnotwendige Gebrauchswerte keineswegs nur Gebrauchswerte, die die sogenannten

materiellen Bedürfnisse befriedigen. Der Mensch lebt nicht nur vom Brot allein, sondern von den Worten Gottes ganz ebenso. Aber das Wort Gottes ist in der Bibel geschrieben, und die Bibel ist ein Gebrauchswert. Hat man keine Bibel, so kann man auch das Wort Gottes, soweit es in der Bibel geschrieben steht, nicht kennen. Ein Klavierkonzert kann man nicht genießen, wenn man nicht über ein Klavier verfügt.

Es gibt aber eine andere Dimension, in der die Produkte vergleichbar sind. Sowohl die Arbeit des Mechanikers als auch die des Bäckers sind Arbeiten, sodaß sowohl das Brot als auch der Eisschrank Produkt menschlicher Arbeit ist. Die Arbeit wird dann ganz unabhängig von ihrem konkreten Produkt betrachtet, sodaß sowohl der Bäcker als auch der Mechaniker Arbeit tun. Diese Dimension der Arbeit nennt Marx die abstrakte Arbeit. Als solche sind Arbeiten quantitativ intersubjektiv vergleichbar. Ihr gemeinsamer Nenner ist nach Marx die Arbeitszeit.

Den gleichen Abstraktionsprozeß kann man - obwohl Marx das nicht tut - in bezug auf den Nutzen machen. Brot und Eisschrank stiften als Gebrauchswerte verschiedenen Nutzen. Im allgemeinen Sinn aber kann man zu sagen, daß sowohl Brot als auch Eisschrank Nutzen stiften und man kann sich dann streiten, ob Eisschränke nützlicher sind als Brot. Wir sehen dann den Nutzen als abstrakten Nutzen an, und unter diesem Gesichtspunkt können wir die Gebrauchswerte als nützliche Produkte in ein Verhältnis setzen.

Unter diesem Gesichtspunkt ist es klar, daß es einen klaren Unterschied gibt zwischen Gebrauchswert und abstraktem Nutzen. Es kann nur Verwirrung stiften, wenn man beide Konzepte mit dem gleichen Namen benennt.

Marx behauptet nun, daß der Markt vom Gebrauchswert im Sinne des konkreten Nutzens abstrahiert. Er bringt daher ein Gemeinsames zum Ausdruck, das eben gerade diese Unterschiede von konkreten Arbeiten und konkreten Nutzen nicht mehr enthalten kann. Da dieses Gemeinsame eine intersubjektiv vergleichbare Quantität darstellt, ist es nach Meinung von Marx eben abstrakte Arbeit, die nach Arbeitszeit gemessen wird. Bei Marx ist diese Arbeitszeit nicht der Wert und auch keine Werts substanz. Sie ist nichts weiter als das Maß der verausgabten Arbeit und als solche das *Maß* des Wertes.

Apel, mit Rückgriff auf die Grenznutzenschule, behauptet nun, dieses Maß sei der Nutzen oder zumindest auch der Nutzen. Dies macht nur Sinn, wenn er sich auf den abstrakten Nutzen bezieht, und nicht auf den Gebrauchswert. Marx hingegen streitet die Möglichkeit ab, aus dem Nutzen - auch aus dem abstrakten Nutzen - einen Maßstab für den intersubjektiven Wertvergleich gewinnen zu können. Apel hingegen, indem er sich ein Zitat von Shaw zu eigen macht, behauptet, daß die Waren "mit Bezug auf ihre abstrakte Nützlichkeit in gleicher Weise aneinander meßbar sind und daß in der Praxis der behufs eines Austausches von Waren ange-

stellte Vergleich nicht ein Vergleich ihrer Kosten an abstrakt menschlicher Arbeit, sondern ein Vergleich ihrer abstrakten Wünschbarkeit ist".

Dies ist tatsächlich die Meinung der Grenznutzentheoretiker und auch die von Böhm-Bawerk, auf den sich Apel ebenfalls beruft. Diese Meinung aber hat sich als falsch erwiesen, was innerhalb der neoklassischen Wirtschaftstheorie zu einem entscheidenden Umbruch führte.³ Dieser geht von Edgeworth und Pareto aus und verzichtet schließlich völlig auf die Idee der Meßbarkeit von Nutzengrößen. Pareto sagte, "zeige mir einen Nutzen oder eine Befriedigung, die, zum Beispiel, dreimal größer ist als eine andere".

Die neoklassische Wirtschaftstheorie konzentrierte sich daher auf den intra-subjektiven Nutzenvergleich, sodaß sie die Nutzentheorie auf eine Theorie der Entscheidungen des Subjekts beschränkte. Es handelt sich folglich um Entscheidungen, die im Innern des Subjekts vor sich gehen, sodaß das Subjekt unterschiedliche Nutzen nach ihrer Intensität unterscheiden kann. Diese Theorie konstruierte Indifferenzkurven der Substitution von Gütern, denen gegenüber das Subjekt die Entscheidung fällen kann, ob sein abstrakter "Nutzen" größer, gleich oder kleiner ist. Allen und Hicks formulieren dann Grenzkurven der Substitution, die auf jede Nutzensubstanz verzichten. Diese Kurven aber sind rein individuell oder beschränken sich auf intime Gruppen wie etwa Familien. Einen allgemeinen, intersubjektiven Wertvergleich erlauben sie nicht, sodaß ebenfalls alle Versuche, eine Wohlstandsökonomie zu begründen, äußerst begrenzt sein müssen.

Die neoklassische Wirtschaftstheorie nahm aber nicht die Tradition der Wertvergleichs durch abstrakte Arbeit wieder auf, sondern verzichtete auf eine Theorie des Wertvergleichs. Faktisch ergibt sich dann, daß Geldgrößen einfach als gegeben angesehen werden, sodaß sie als vergleichbar gelten, wenn das Preisniveau konstant ist. Hat also die Person B ein 10mal größeres Einkommen als die Person A, dann wird daraus nicht mehr gefolgert, daß sie einen 10mal so großen Nutzen verwirklichen kann, sondern daß sie 10mal soviel Güter, am konstanten Preisniveau gemessen, kaufen kann. Man verzichtet daher - zumindest scheinbar - auf eine Werttheorie, sodaß man diese häufig als "metaphysisch" denunziert.

Damit ist jedenfalls die subjektive Wertlehre, so wie die Grenznutzenschule sie aufbaute und wie Apel sie als Argument benutzt, zu Ende. Sie hat sich zu einer Theorie der subjektiven Entscheidungen entwickelt und nur als solche gilt sie noch.

³ S. hierzu und zum Folgenden Schumpeter, Josep A.: *History of Economic Analysis*, Oxford University Press, 1966. 2. Band, Kap. 7.

Zur objektiven Wertlehre.

Marx mißt den Wert durch abstrakte Arbeit mit der gleichzeitigen Behauptung, daß ein intersubjektives Nutzenmaß unmöglich ist. Apel aber behauptet, daß nicht nur die abstrakte Arbeit das Maß des Wertes sein könne, sondern ebenfalls der abstrakte Nutzen. Wenn dieser aber nicht intersubjektiv meßbar ist, kann auch nicht das Maß sein. Sieht man von diesem Nutzenmaß ab, bleibt noch die Frage, die Apel stellt. Sie geht darauf, ob denn nicht auch Angebot und Nachfrage (die er ohne Grund mit abstrakter Nützlichkeit identifiziert) an dieser Maßbestimmung beteiligt sind. Apel sagt: "Hätte Marx das Problem der Entäußerung, Entfremdung und verdinglichten 'Subsumption' der Wirtschaftspraxis im System des Kapitalismus von vornherein und konsequent auch auf die ursprüngliche Reziprozität der menschlichen Beziehungen bezogen (auf die von Dussel so genannte 'Proximität'), dann hätte er nicht übersehen können, daß man bei der Erklärung der ökonomischen Tausch-Beziehungen und somit des Tauschwertes der Waren nicht vollständig vom 'Gebrauchswert' der Güter abstrahieren und diesen (d.h. die 'Nützlichkeit' in bezug auf menschliche Bedürfnisse) vollständig dem vorökonomischen Status der Naturdinge zuschlagen kann. Er hätte dann bemerken und konsequent berücksichtigen müssen, daß nicht nur die 'abstrakte Arbeit' (die verausgabte Arbeitskraft bzw. die Kosten der Herstellung einer Ware), sondern auch die Reziprozität von Angebot und Nachfrage, und insofern auch die *abstrakte Nützlichkeit für die Käufer* (die ihrerseits nicht nur von den natürlichen Qualitäten der Güter, sondern auch vom unbefriedigten Bedürfnis der Käufer und insofern vom *Maß der Knappheit* der Güter abhängt) für den Wert der Güter konstitutiv sein muß." (Apel, op.cit. S.49)

Apel übersieht, daß für Marx die abstrakte Arbeit nicht der Wert ist, sondern das Maß des Wertes. Die abstrakte Arbeit ist keine Substanz, die einfach da ist und zu der dann der Effekt von Angebot und Nachfrage hinzukommt. Als Maß genommen, ist die abstrakte Arbeit eben auch das Maß für die Einflüsse, die Angebot und Nachfrage haben. Es wäre daher für Marx völlig unsinnig, einen Einfluß von Angebot und Nachfrage auf die Preise zu leugnen. Er tut es daher auch niemals. Dieser Einfluß aber muß gemessen werden. In Quantitäten von "abstrakter Nützlichkeit für die Käufer" kann man ihn nicht messen, da diese Nützlichkeit keine Quantifizierung hat.

Nehmen wir an, daß eine Nachfrageerhöhung auf Grund der besseren Kapazitätsausnutzung die Kosten eines Gutes auf die Hälfte sinken läßt. Nehmen wir gleichzeitig an, daß dies eine Senkung der abstrakten Arbeit, auf dieses Gut bezogen, ebenfalls auf die Hälfte zur Folge hat. Wie sollen wir denn diese Quantität messen? Nach Marx ist auch das Maß dieser Einflüsse die abstrakte Arbeit, nämlich die Arbeitszeit. Apel aber sucht immer eine Arbeitssubstanz, die angeblich bei

Marx den Wert konstituiert. Daß Güter nützlich sein müssen, hat damit aber nicht das geringste zu tun. In der neoklassischen Wirtschaftstheorie kommt z.B. Marshal zu einer ganz analogen Aussage, und zwar im Zusammenhang mit dem, was er die "Konsumentenrente" nennt. Marshal benutzt nicht ausdrücklich die abstrakte Arbeit als Maß, sondern Geldgrößen. Aber, da die Bedürfnisbefriedigung nicht meßbar ist, mißt er ihren Effekt in eben diesen Geldgrößen.

Das Problem ist jetzt vielmehr, wieso man eigentlich von abstrakter Arbeit als Maß des Wertes sprechen soll, wenn man doch scheinbar stattdessen einfach Geldgrößen zu konstanten Preisen benutzen kann. Daher ist auch die heutige Antwort der neoklassischen Wirtschaftstheorie auf die Marxsche Wertlehre - wenn eine solche Antwort überhaupt gegeben wird - die Behauptung, daß eine solche Wertlehre schlechthin überflüssig ist.

In dieser Form abstrahiert der Markt vom Gebrauchswert, damit aber vom konkreten sowie vom abstrakten Nutzen. Das aber heißt nicht, daß diese bedeutungslos sind, sondern daß ihr Einfluß über diesen Abstraktionsprozeß läuft. Apel aber sieht diesen Abstraktionsprozeß nicht und setzt an seine Stelle die Behauptung, wonach man "bei der Erklärung der ökonomischen Tausch-Beziehungen und somit des Tauschwertes der Waren nicht vollständig vom 'Gebrauchswert' der Güter abstrahieren und diesen (d.h. die 'Nützlichkeit' in bezug auf menschliche Bedürfnisse) vollständig dem vorökonomischen Status der Naturdinge zuschlagen kann". Nach Marx ist es der Markt, der vom Gebrauchswert abstrahiert, indem er ihn durch abstrakte Arbeit mißt. Marx versucht diese Tatsache zu erklären. Bei dieser seiner Erklärung aber vernachlässigt er den Gebrauchswert keineswegs. Wenn es aber der Markt ist, der vom Gebrauchswert abstrahiert, kann ihn Marx nicht einfach - durch Erklärung - darin einführen. Er fragt daher, was eigentlich mit dem Markt geschehen muß, damit der Gebrauchswert wieder für die zwischenmenschlichen Beziehungen gilt. Der Markt hat ihn ausgewiesen, es ist eine praktische Frage, wie man ihn wieder zur Geltung bringen kann.

Tatsächlich ist die gesamte Marxsche Wirtschaftstheorie eine Analyse des Verhältnisses von Markt (Tauschwert) und Gebrauchswert. Das Ergebnis kann man folgenderweise zusammenfassen: Da der Markt notwendig vom Gebrauchswert abstrahiert, führen die nach Marktkriterien gefällten Entscheidungen zur Zerstörung der Welt der Gebrauchswerte. Gebrauchswerte sind konkreter Nutzen. Unter diesem Gesichtspunkt handelt es sich um Produkte, über die zu verfügen über Leben und Tod des Menschen entscheidet. Indem der Markt aber vom Gebrauchswertcharakter der Ware abstrahiert, wird er diesen Entscheidungen über Leben und Tod gegenüber völlig blind. Für die Marktentscheidung wird es irrelevant, ob in ihrer Konsequenz der Mensch zum Tode verurteilt wird oder nicht. Der Markt orientiert zum Gewinnkriterium hin. Marx analysiert daher, wie diese Blindheit des Marktes zur Zerstörung des Menschen - und auch der Natur - führt.

Der Markt erscheint als ein kompulsives System, das in seiner Konsequenz, wenn er seiner eigenen Marktlogik überlassen wird, alles Leben untergräbt.

Daher ist es entscheidend wichtig zu erkennen, daß für Marx die abstrakte Arbeit nicht der Wert ist, sondern das Maß des Wertes. Indem der Wert als abstrakte Arbeit gemessen und die Entscheidungen über Leben und Tod von diesem Maß abgeleitet werden, werden Mensch und Natur tendenziell zerstört. Wert bekommt daher bei Marx - auch wenn er es nicht auf diese Weise sagt -, die Bedeutung dessen, was Dussel die Bedingung der Möglichkeit der Reproduktion des menschlichen Lebens nennt, während sich das Wort Gebrauchswert auf den konkreten Nutzen des einzelnen Produkts bezieht. Das Ergebnis von Marx ist also, daß die Bedingungen der Möglichkeit der Reproduktion des menschlichen Lebens zerstört werden, wenn die Produkte der menschlichen Arbeit in abstrakter Arbeit gemessen und das menschliche wirtschaftliche Handeln an diesem Indikator ausgerichtet wird. Wert ist bei Marx die Lebenswelt, wenn sie unter dem Gesichtspunkt der Bedingung der Möglichkeit der Reproduktion menschlichen Lebens gesehen wird. Der Wert der Welt für den Menschen ist sein Leben. Die abstrakte Arbeit hingegen quantifiziert die Lebenswelt. Wird sie mit Hilfe dieser Quantifizierungen (d.h. Preise) behandelt, wird sie zerstört. Daher kann Marx schließen: "In der Agrikultur wie in der Manufaktur erscheint die kapitalistische Umwandlung des Produktionsprozesses zugleich als Martyriologie der Produzenten, das Arbeitsmittel als Unterjochungsmittel, Exploitationsmittel und Verarmungsmittel des Arbeiters, die gesellschaftliche Kombination der Arbeitsprozesse als organisierte Unterdrückung seiner individuellen Lebendigkeit ... Wie in der städtischen Industrie wird in der modernen Agrikultur die gesteigerte Produktivkraft und größere Flüssigmachung der Arbeit erkaufte durch Verwüstung und Versiechung der Arbeitskraft selbst. Und jeder Fortschritt der kapitalistischen Agrikultur ist nicht nur ein Fortschritt in der Kunst, den Arbeiter, sondern zugleich in der Kunst, den Boden zu berauben, jeder Fortschritt in Steigerung seiner Fruchtbarkeit für eine gegebene Zeitfrist zugleich ein Fortschritt im Ruin der dauernden Quellen dieser Fruchtbarkeit. Je mehr ein Land, wie die Vereinigten Staaten von Nordamerika z.B., von der großen Industrie als dem Hintergrund seiner Entwicklung ausgeht, desto rascher dieser Zerstörungsprozeß. Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen allen Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter."⁴

Es entsteht ein Prozeß der Produktion von Reichtum, der innerhalb eines Steuerungsmechanismus stattfindet, der Springquellen des Reichtums, nämlich Mensch und Natur, zerstört.

⁴ Marx, Karl: *Das Kapital*, I, MEW, 23, S. 528/530.

Prozessual ausgedrückt, sagt dies Marx mit folgenden Worten: "Zwar suchen sich die verschiedenen Produktionssphären beständig ins Gleichgewicht zu setzen, indem einerseits jeder Warenproduzent einen Gebrauchswert produzieren, also ein besonderes gesellschaftliches Bedürfnis befriedigen muß, der Umfang dieser Bedürfnisse aber quantitativ verschieden ist und ein inneres Band die verschiedenen Bedürfnismassen zu einem naturwüchsigen System verkettet; indem andererseits das Wertgesetz der Waren bestimmt, wieviel die Gesellschaft von ihrer ganzen disponiblen Arbeitszeit auf die Produktion jeder besonderen Warenart verausgaben kann. Aber diese beständige Tendenz der verschiedenen Produktionssphären, sich ins Gleichgewicht zu setzen, bestätigt sich nur als Reaktion gegen die beständige Aufhebung dieses Gleichgewichts. Die bei der Teilung der Arbeit im Innern der Werkstatt *a priori* und planmäßig befolgte Regel wirkt bei der Teilung der Arbeit im Innern der Gesellschaft nur *a posteriori* als innere, stumme, im Barometerwechsel der Marktpreise wahrnehmbare, die regellose Willkür der Warenproduzenten überwältigende Naturnotwendigkeit."⁵

Den Wert gegenüber dem Wertausdruck zur Geltung zu bringen, ist also das Problem. Apel, in einem Aufsatz über die wirtschaftliche Rationalität, argumentiert sehr ähnlich, wie es Marx hier tut. Daher kann der Vergleich beider Zitate dazu dienen, die Unterschiede herauszuheben: "Unter dieser Voraussetzung müßte man fordern, daß die 'externen Effekte' der unternehmenspolitischen Entscheidungen für die Betroffenen außerhalb des Betriebes nicht erst *ex post* vom reagierenden Staat in die Rechnung der Verursacher internalisiert werden', sondern daß sie durch die 'offene Unternehmungsverfassung' *ex ante* internalisiert werden - dadurch, daß die Unternehmungsverfassung von vornherein alle von ihren Entscheidungen Betroffenen 'mit wirksamen Anhörungs-, Informations-, Mitsprache-, Klage- und Entschädigungsrechten' ausstattet."⁶

Die aus dem Verhalten der Unternehmung im Markt resultierenden Effekte der Zerstörung der Lebenswelt nennt Apel im Anschluß an die herrschende Wirtschaftstheorie "externe Effekte". Sie entstehen *ex post* als nicht-intentionale Effekte von Unternehmungsentscheidungen, die den Marktkriterien folgen. Es handelt sich um das Phänomen, das Marx als "Teilung der Arbeit im Innern der Gesellschaft" beschreibt, die sich "nur *a posteriori* als innere, stumme, im Barometerwechsel der Marktpreise wahrnehmbare, die regellose Willkür der Warenproduzenten überwältigende Naturnotwendigkeit" durchsetzt. Apel will jetzt diese Effekte *ex ante* internalisieren, ganz so, wie Marx an eine Koordination der Arbeitsteilung *a priori* denkt, die diese externen Effekte beseitigen soll.

⁵ Marx, Karl: *Das Kapital*. I, a.a.O., S. 373/374.

⁶ Apel, op.cit. S. 293. Apel zitiert Ulrich, Peter: *Die Weiterentwicklung der ökonomischen Rationalität - zur Grundlegung der Ethik der Unternehmung*. Und: Ulrich, Peter: *Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft*, Bern/Stuttgart, 1986.

Die beiden Zitate gehen also parallel. Daher ermöglichen sie, die Unterschiede zu klären. Marx geht davon aus, daß es kein Preissystem gibt, das diese zerstörerischen externen Effekte nicht erzeugt. Er begründet dies durch seine Analyse des Marktes als eines Handlungsmechanismus, der vom Gebrauchswert abstrahiert. Da der Markt dies in allen Situationen tut, kann er nicht auch das Gegenteil tun und vom Gebrauchswert nicht abstrahieren. Daher gibt es, aus der Sicht von Marx, kein konsistentes Preissystem.

Marx zieht daraus einen Schluß, den wir heute nicht mehr mitvollziehen werden. Es ist die Erwartung eines Übergangs zu einer Art von Koordination der sozialen Arbeitsteilung, die nicht mehr auf Kriterien des Marktes und daher auf die Messung des Wertes durch abstrakte Arbeitszeit angewiesen ist. Wenn dies auch im 19. Jahrhundert noch nicht klar war, so kann heute kein Zweifel bestehen, daß eine solche Lösung des Problems utopisch ist. Dies stellt Apel auch durchaus fest.

Er setzt dagegen die Forderung nach Unternehmensentscheidungen, die die externen Effekte ex ante internalisieren. Ein Preissystem, das dies ermöglicht, wäre ein solches, das keine zerstörerischen externen Effekte mehr erzeugt. Alle bürgerliche Wirtschaftstheorie - zumindest von der Neoklassik an - sucht nach einem solchen Preissystem. Es handelt es sich um eine Idealisierung des Preissystems, auch wenn diese in "wirksamen Anhörungs-, Informations-, Mitsprache-, Klage- und Entschädigungsrechten" verpackt ist. Bei letzterem handelt sich um eine sichtbare Hand, die die Harmonie der "unsichtbaren Hand" herausarbeiten soll. Diese aber ist gerade die Utopie, die alle bürgerliche Gesellschaft begleitet. Sie setzt ein ideales Preissystem gegen die Abschaffung des Preissystems und folglich die Utopie eines idealen Gesetzes gegen die Utopie einer herrschaftslosen Gesellschaft. Apel, auf den Spuren der neoklassischen Wirtschaftstheorie, ist ganz so utopisch wie Marx, obwohl ihre Utopien gegensätzlich sind.

Jedenfalls haben wir damit das Problem beschrieben, wie Marx es sieht. Daß wir heute die Marxsche Lösung für überwunden halten, ändert nichts daran, daß seine Analyse stimmen kann. Apel selbst kommt ja auf eine durchaus ähnliche Problemstellung, wobei seine Lösung so utopisch ist wie die von Marx vorgestellte. Das Problem wird dadurch aber nicht beseitigt. Für die vernichtende Kritik, die Apel an Marx übt, die eine "Wegwerf"kritik ist, kann ich nicht einen einzigen Grund entdecken.

Die deterministische Preiserklärung und die abstrakte Arbeit.

Die Marxsche These war, daß das Handeln im Markt von den Gebrauchswerten abstrahiert und dadurch - durch nicht-intentionale Effekte - die

Lebenswelt zerstört. Marx drückt dies in der Terminologie der abstrakten Arbeit aus. Man könnte es aber ganz so auch in einer reinen Preisterminologie sagen und dabei zum gleichen Ergebnis kommen. Die Terminologie der abstrakten Arbeit, das Problem der Meßbarkeit durch die Arbeitszeit und damit die Wertlehre überhaupt scheinen nicht falsch, sondern einfach überflüssig.

Dieser Schluß aber scheint mir voreilig. Tatsächlich sind die Markttheorien der Neoklassiker und von Marx sehr verschieden, vielleicht sogar diametral entgegengesetzt. Die Neoklassiker suchen die Definition eines idealen Preissystems, sodaß sie Preise konzipieren, die das Wirtschaftssubjekt zu optimalen wirtschaftlichen Entscheidungen führen. Ihre Theorie ist eine Optimierungstheorie. Zum ersten Mal wird sie von Walras/Pareto in ihrer Theorie des allgemeinen Gleichgewichts vorgestellt, woraus dann die Theorie der sogenannten "vollkommenen Konkurrenz" oder des "vollkommenen Marktes" entwickelt wurde. Die Wirklichkeit wird als "unvollkommene Konkurrenz" und als "unvollkommener Markt" beschrieben, die sich in einem quantitativen Annäherungsverhältnis zu den erwähnten Vollkommenheitsbegriffen befindet.⁷ Dies setzt die Vorstellung eines kohärenten Preissystems voraus, das wir in den Worten von Apel als ein Preissystem bezeichnen können, das ex ante die externen Effekte von Unternehmensentscheidungen antizipiert. Die Vorstellung der vollkommenen Konkurrenz verbindet sich dann mit der Vorstellung vollkommenen Wissens.

Dieses System wird ohne Variationsgrenzen gedacht. Jeder Preis kann daher zwischen null und einer beliebigen Größe schwanken. Dies gilt innerhalb dieses Modells auch für den Lohn und den Zins. Das Gleichgewicht ist ein Ergebnis der Konkurrenz zwischen den Wirtschaftssubjekten, und es gilt als vollkommen, wenn diese Wirtschaftssubjekte vollkommenes Wissen haben.

Der resultierende Gleichgewichtsbegriff gilt als "allgemeines Gleichgewicht" und schließt daher keinen einzigen Markt aus. Nach Meinung der Neoklassik ist ein solches Konkurrenzgleichgewicht optimal.

Eine Werttheorie kommt nicht vor. Aber es ist leicht sichtbar, daß an die Stelle des Wertes, der dem Preis gegenübersteht, eine vollkommene Konkurrenz getreten ist, die dem Preis der unvollkommenen, wirklichen Konkurrenz gegenübersteht. Um mit Nietzsches Worten zu sprechen, ist die vollkommene Konkurrenz die Konstruktion einer "wahren Welt", die ständig die wirkliche Welt denunziert. Das Verschwinden der Werttheorie ist rein verbal.

⁷ Samuelson drückt dies folgendermaßen aus: "Es erübrigt sich fast, darauf hinzuweisen, daß die Bedingungen für einen wirklich vollkommenen Wettbewerb ähnlich schwer herzustellen sind wie die Bedingungen für ein vollständig reibungsloses Pendel in der Physik. Wir können der Perfektion zwar näher und näher kommen, wir können sie aber niemals ganz erreichen." Samuelson, Paul A.: Volkswirtschaftslehre. *Eine Einführung*, Bund-Verlag, Köln, 1981. I, 96.

Aber diese Konzeption der vollkommenen Konkurrenz - einer idealen Konkurrenzsituation - enthält nicht den Begriff der abstrakten Arbeit, sondern ist die Idealisierung von Geld- und Warenbeziehungen, die ohne weitere Begründung in das Modell eingeführt werden.

Das Modell und damit die neoklassische Preisvorstellung ist deterministisch. Jeder Preis ist durch das interdependente System aller Preise eindeutig determiniert. Es gibt daher in jedem Moment nur ein einziges optimales Preissystem, das eine einzige Lösung als die effizienteste herausstellt. Die neoklassischen Theoretiker, die häufig Ingenieure sind, die sich den Wirtschaftswissenschaften zuwenden, konstruieren dieses Modell, indem sie die klassische deterministische Physik mit ihren eindeutigen Lösungen nachempfinden. Was in dieser deterministischen Physik der Laplacesche Dämon ist, ist in der Theorie der vollkommenen Konkurrenz das Wirtschaftssubjekt mit vollkommenem Wissen. Dies fassen sie als Preiserklärung auf.

Wenn sich Apel auf eine Kritik Böhm-Bawerks an Marx beruft, klingt dieses Problem nach: "So hat der Vertreter der Grenznutzentheorie, Eugen Böhm-Bawerk, unter anderem die Vernachlässigung des Wertes der 'Naturgaben' und der Funktion des 'Gebrauchswertes' - wie überhaupt des 'Spiels von Angebot und Nachfrage' - bei der Vermittlung des Einflusses der aufgewendeten Arbeitsmenge auf die dauernde Gestalt der 'Güterpreise' beanstandet." (Apel, op.cit. S.47-48)

Was Böhm-Bawerk tatsächlich Marx vorwirft, ist, daß er nicht versucht, Preise zu erklären. Die angebliche "Vernachlässigung des Wertes der 'Naturgaben'", die Böhm-Bawerk vermißt, hat mit Naturgaben nicht das geringste zu tun. Es ist eines der vielen Worte, mit denen die gedankenlose Extraktion von Produkten der Natur bezeichnet wird. Es handelt sich um Extraktionskosten. Und Böhm-Bawerk bezieht sich auf seine Vorstellung der Zurechnung von Kosten. Was Marx gesagt hatte, ist, daß diese Art Betrachtung der Natur sowohl den Menschen wie auch die Natur zerstört. Bis in die 40er Jahre des 20. Jahrhunderts hinein ist Marx, soweit ich sehe, der einzige Wirtschaftswissenschaftler, der das Problem der Reproduktion der Natur und daher der Bewertung der Natur als Bedingung der Möglichkeit menschlicher Existenz überhaupt sieht, wenn auch noch nicht in der katastrophalen Dimension, in der es heute auftaucht. Böhm-Bawerk hat nicht einmal eine Ahnung, worum es eigentlich geht. Es ist erstaunlich, daß Apel in dieser Ideologie der Naturpiraterie etwas vom "Wert der Naturgaben" entdecken will.

Die Markttheorie von Marx geht von der Erkenntnis aus, daß Einzelpreise nicht erklärbar sind. Die abstrakte Arbeit ist keine Kategorie, die Preise erklären soll, auch wenn die marxistische Orthodoxie die abstrakte Arbeit in diesem Sinne auffaßte. Die Marxsche Theorie des Marktes ist, um einen heutigen Ausdruck zu benutzen, eine Chaostheorie. Marx selbst spricht vom Markt als Anarchie, aber das heute adäquate Wort ist Chaos. Danach sind Preise nicht erklärbar, und der

neoklassische Versuch, sie zu erklären, führte zu einem Modell vollkommener Konkurrenz mit der Annahme von Marktteilnehmern, die vollkommenes Wissen haben. Wenn der Preis nur für solche Marktteilnehmer eindeutig erkennbar ist, so ist diese Tatsache eben der Beweis dafür, daß der Preis nicht erklärbar ist.

Auf letztere Tatsache wies als erster Morgenstern im Jahre 1935 hin.⁸ Er versuchte allerdings nicht, die Theorie des allgemeinen Gleichgewichts durch eine andere zu ersetzen, die nicht in dieses Paradox einmündet. Stattdessen entwickelte er mit von Neumann die Theorie der Spiele, die auf jede makroökonomische Analyse und daher auf jede Markttheorie verzichtet.

Hayek übernahm diese Kritik und setzte sich damit selbst von dieser deterministischen Preistheorie ab: "Es ist klar geworden, daß an Stelle einer einfachen Vernachlässigung des Zeitmoments ganz bestimmte Annahmen über die Einstellung der handelnden Personen gegenüber der Zukunft treten müssen. Die Voraussetzungen dieser Art, die die Gleichgewichtsanalyse machen muß, sind im wesentlichen, daß alle beteiligten Personen die relevanten Vorgänge in der Zukunft richtig voraussehen und daß diese Voraussicht nicht nur die Veränderung in den objektiven Daten, sondern auch das Verhalten aller anderen Personen einschließen muß."⁹

Mit besonderer Klarheit stellt er diese seine Kritik in seiner Nobelpreisrede heraus, sie ist aber zumindest seit der Veröffentlichung von "Individualismus und wirtschaftliche Ordnung" im Jahre 1952 offensichtlich. Aber Hayek versucht keine neue Theorie, sondern geht gerade auf diese von ihm kritisierte alte Theorie zurück. Er tut dies in Form einer als-ob Argumentation: "Zu zeigen, daß in diesem Sinne die spontanen Handlungen der Individuen unter Bedingungen, die wir beschreiben können, eine Verteilung der Mittel herbeiführen, die so aufgefaßt werden kann, als ob sie einem einheitlichen Plan gemäß gemacht worden wäre, obwohl sie niemand geplant hat, scheint mir tatsächlich eine Antwort für das Problem zu sein, das manchmal metaphorisch als das Problem der 'kollektiven Vernunft' bezeichnet wurde."¹⁰

Da er kein deterministisches Modell mehr verteidigen kann, führt er dieses selbe deterministische Modell ganz dogmatisch wieder ein, indem er er sagt, daß der Markt sich so verhält, *als ob* das deterministische Modell gelte. Daher seine Mystik einer "kollektiven Vernunft", hinter der nicht die geringste Analyse steht.

⁸ S. Morgenstern, Oskar: "Vollkommene Voraussicht und wirtschaftliches Gleichgewicht", in: Albert, Hans (Hrsg.) *Theorie und Realität*, Tübingen, 1964. S. 253/254. Aus: *Zeitschrift für Nationalökonomie*, VI. Band, Wien, 1935.

⁹ S. Hayek, F.A.: "Preiserwartungen, Monetäre Störungen und Fehlinvestitionen", *Nationalökonomisk Tidskrift*, 1935, 73. Band, Heft 3.

¹⁰ Hayek, Friedrich A.: *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung*, Zürich, 1952. S. 75/76.

Die Marxsche Markttheorie als Chaostheorie ist ganz anders. Sie versucht nicht, deterministisch einen einzig möglichen und optimalen Preis zu erklären, sondern analysiert den Variationsrahmen, innerhalb dessen überhaupt die Preise auftauchen können. Da ist dann nicht der Anspruch, sagen zu können, welches der optimale Preis ist, sondern in welcher Spielbreite die möglichen Preise sich bewegen. Marx sucht das Gesetz, das die Ordnung der chaotischen Marktsituation, in der jeder Preis zufällig ist, ausmacht. Marx beschreibt diese Ordnung als das Gesetz, das sich hinter dem Rücken der Produzenten durchsetzt.

Wenn aber die Wirtschaftstheorie Variationsrahmen für Preise analysiert und nicht den Anspruch erhebt, einzelne Preise deterministisch erklären zu können, steht sie vor dem gleichen Problem, vor dem Marx stand. Variationsrahmen für Preise kann man nicht in Preisen ausdrücken, wenn die Theorie nicht tautologisch werden soll. Marx brauchte daher ein Maß, das allen möglichen Preisvariationen gegenüber invariant ist. Er fand es in der Arbeitszeit als Quantität, die die abstrakte Arbeit wiedergibt. In Größen dieser abstrakten Arbeit leitet er dann die Variationsbreiten für die Preise ab. So sind seine Lohntheorie, seine Mehrwerttheorie, aber auch seine Zinstheorie solche Theorien von Variationsrahmen von Preisen.

Die neoklassische Wirtschaftstheorie macht diese Art Theorien nicht. Wir finden sie eher bei den Keynesianern. Aber auch dort werden sie nicht in ihren methodologischen Voraussetzungen durchdacht. Am nächsten kommt diesem Problem die Wirtschaftstheorie von Sraffa. Sraffa setzt an die Stelle eines Versuchs einer Erklärung einer bestimmten Einkommensverteilung die Analyse des Variationsrahmens aller möglichen Einkommensverteilungen. Dabei versucht er, den Rückgriff auf die abstrakte Arbeit zu vermeiden mit Hilfe der Konstruktion einer Standardware, die es erlauben sollte, unabhängig von den Preisen diesen Variationsrahmen zu beschreiben, ohne die Ebene der Preisausdrücke zu verlassen.¹¹ Aber auch Sraffa macht hieraus keine allgemeine Markttheorie. Auch die Standardware läßt sich nur für einen sehr engen, ganz speziellen Fall der technischen Koeffizienten formulieren. Der Versuch, die Standardware für eine allgemeine Markttheorie zu definieren, würde sehr schnell seine Konstruktion einer Standardware sprengen und dann zum Begriff der abstrakten Arbeit zurückführen.

Lange Zeit fanden solche Chaostheorien kaum Verständnis. Das herrschende Realitätsverständnis war deterministisch, sodaß die Marxsche Markttheorie fremd anmutete. Heute aber ist dieses deterministische Wirklichkeitsmodell selbst in der Physik in Frage gestellt. Chaostheorien tauchen selbst dort auf.¹²

¹¹ S. Sraffa, Piero: *Warenproduktion mittels Waren*, Akademie-Verlag, Berlin, 1968. S. hierzu Hinkelammert, Franz: *La coherencia lógica de la construcción de una mercancía patrón*, Tegucigalpa, 1980 (Manuskript).

¹² Ich beziehe mich auf Gleick, James: *Chaos - die Ordnung des Universums. Vorstoß in Grenzreiche der modernen Physik*, Knauer, München, 1990. Der Verfasser ist Journalist der New York

Deterministische Gesetze werden zu einer der Formen, die Wirklichkeit aufzufassen und können nicht mehr den Anspruch erheben, alle Wirklichkeit wiederzugeben. Sie verschwinden nicht, aber werden zu Spezialfällen, die sich durch ein spezielles Erkenntnisinteresse rechtfertigen müssen.

Es war aber gerade diese deterministische Physik, die bei der Entstehung des deterministischen Preismodells von Walras/Pareto Pate gestanden hatte. Was in dieser deterministischen Physik der Laplacesche Dämon war, war im deterministischen Preismodell das Subjekt mit voller Faktenkenntnis. Mit der Überwindung dieses deterministischen Modells in der Physik bleibt das deterministische Preismodell als vaterloses Kind zurück. Aber es ist vielleicht heute zum ersten Mal Platz, um wirklich eine Chaostheorie des Marktes zu machen, die Gehör findet. Denn die Physik ist auch heute noch die heilige Kuh der Wirtschaftswissenschaften.

Ob nun die Marxsche Lösung des Problems einer Chaostheorie des Marktes die einzige oder die richtige ist, wird sich zeigen müssen. Für die Form allerdings, in der Apel die Marxsche Wertlehre abtut, sehe ich nicht die geringste Rechtfertigung.

Tatsächlich hat es nicht den geringsten Sinn, Marx oder seine Wertlehre für tot zu erklären. Sie entspricht einer völlig objektiven Sicht unserer Wirklichkeit, sodaß ihre Eliminierung diese Wirklichkeit eliminiert. Ich sehe umgekehrt auch nicht den geringsten Sinn, die neoklassische Wirtschafts- und Markttheorie abschaffen zu wollen. Obwohl beide sich in einem Spannungsverhältnis befinden, sind sie komplementär zueinander. Was wir brauchen, ist eine Theorie dieser Komplementarität.

Der Marxsche Determinismus.

Marx allerdings entkommt dieser deterministischen Gleichgewichtsbestimmung, wie sie die neoklassische Wirtschaftstheorie durchzieht, auch nicht. Aber sie erscheint nicht in seiner Markttheorie, sondern in seiner Vorstellung von einer Gesellschaft, die die Krise des Kapitalismus gelöst hat, sodaß sie eine Lebensform geschaffen hat, in der Mensch und Natur nicht mehr zerstört werden und in der die Produktion des Reichtums nicht mehr die Springquellen des Reichtums untergräbt. Marx stellt sich diesen Zustand als eine Koordination der sozialen Arbeitsteilung a priori vor. Marx stellt sich diese Koordination ohne Rückgriff auf Marktbeziehungen vor, sodaß der einzelne Produzent seine Arbeit mit anderen Produzenten teilen kann, ohne diese Teilung durch den Marktaustausch zu vermitteln.

Times. Es ist überraschend, wieviele Ausdrücke erscheinen, die an die Marxsche Markttheorie erinnern. Ich nehme an, daß dies reiner Zufall ist. Umso mehr sagt es aus.

Marx sieht dies als einen Zustand an, in dem die Gesetze, die sich heute hinter dem Rücken der Produzenten durchsetzen, bewußt übernommen und daher in Freiheit durchgesetzt werden. Mit Apel ausgedrückt, ist es eine Freiheit, in der der Produzent ex ante die externen Effekte antizipiert, die sich andernfalls ex post ergeben. Zum Unterschied von Apel aber sieht Marx diese Freiheit gerade als Ergebnis der Überwindung der Warenbeziehungen, während Apel sie als Ergebnis der Vollkommenheit der Warenbeziehungen erwartet. Marx nennt diese Gesellschaft das "Reich der Freiheit". An anderer Stelle aber spricht er vom gesellschaftlichen Robinson. Dies klingt dann folgendermaßen: "Stellen wir uns endlich, zur Abwechslung, einen Verein freier Menschen vor, die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewußt als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben. Alle Bestimmungen von Robinsons Arbeit wiederholen sich hier, nur gesellschaftlich statt individuell. Alle Produkte Robinsons waren sein ausschließlich persönliches Produkt und daher unmittelbar Gebrauchsgegenstände für ihn. Das Gesamtprodukt des Vereins ist ein gesellschaftliches Produkt. Ein Teil dieses Produkts dient wieder als Produktionsmittel. Er bleibt gesellschaftlich. Aber ein anderer Teil wird als Lebensmittel von den Vereinsgliedern verzehrt. Er muß daher unter sie verteilt werden. Die Art dieser Verteilung wird wechseln mit der besonderen Art des gesellschaftlichen Produktionsorganismus selbst und der entsprechenden geschichtlichen Entwicklungshöhe der Produzenten. Nur zur Parallele mit der Warenproduktion setzen wir voraus, der Anteil jedes Produzenten an den Lebensmitteln sei bestimmt durch die Arbeitszeit. Die Arbeitszeit würde also eine doppelte Rolle spielen. Ihre gesellschaftlich planmäßige Verteilung regelt die richtige Proportion der verschiedenen Arbeitsfunktionen zu den verschiedenen Bedürfnissen. Andererseits dient die Arbeitszeit zugleich als Maß des individuellen Anteils des Produzenten an der Gemeinarbeit und daher auch an dem individuell verzehrbaren Teil des Gemeinprodukts. Die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen zu ihren Arbeiten und ihren Arbeitsprodukten bleiben hier durchsichtig einfach in der Produktion sowohl als in der Distribution."¹³

Hier ist der Laplacesche Dämon ganz so gegenwärtig, wie er auch in der neoklassischen Wirtschaftslehre herumgeistert, nämlich als Wirtschaftssubjekt mit absoluter Durchsichtigkeit. Vollkommene Konkurrenz, vollkommene Planung und vollkommene Anarchie sind die Utopien, die aus diesen Vorstellungen erwachsen.

Eine an solchen Vorstellungen ausgerichtete Politik kann daher verheerende Konsequenzen haben. Apel weist auf einige hin: "Der Versuch, die im kapitalistischen Wirtschaftssystem liegende Entfremdung und Verdinglichung der lebensweltlichen Praxis allein durch Rekurs auf die 'Produktionskräfte' und 'Produktionsverhältnisse', d.h. durch Vergesellschaftung des Eigentums an den

¹³ Marx, *Kapital*, I.Bd. a.a.O. S. 92/93.

Produktionsmitteln, zu überwinden, muß entweder auf eine regressiv-utopische Aufhebung der Kultur schlechthin oder aber - wie Max Weber im Falle des Marxismus voraussah - auf eine nichtvorgesehene Bürokratisierung und Lähmung der Wirtschaft durch das Staatssystem hinauslaufen." (Apel, op.cit. S.50)

Leider hört er hiermit auf. Hat denn die Utopie der vollkommenen Konkurrenz - inklusive der Utopie von der ex-ante-Internalisierung der externen Effekte von Unternehmensentscheidungen, wie sie Apel vertritt - keine solchen Effekte? Impliziert das, was man heute als Globalisierung der Märkte bezeichnet, nicht die Entstehung eines Kasernenkapitalismus mit solchen Tendenzen zur "regressiv-utopischen Aufhebung der Kultur schlechthin" und zur "Lähmung der Wirtschaft" in ganzen Kontinenten? Ist das wirklich ein Problem des Marxismus oder nicht vielmehr der Modernität schlechthin?

Utopien haben die anderen, wir aber nicht. Apel macht aus den Utopien wahre Höllenmaschinen: "Die Vorstellung einer vollständigen Wiederaufhebung der bisher zweifellos angebahnten Entfremdung und Verdinglichung des unmittelbaren *Proximitäts* -Verhältnisses zwischen Menschen (im Sinne der funktional-strukturellen Quasi-Natur von Sozialsystemen) müßte praktisch auf eine Rückgängigmachung der *Kultur* -Evolution als solcher hinauslaufen. Denn alle Ausdifferenzierungen von funktionalen Systemen (angefangen bei Ritualen und archaischen Institutionen), durch welche die menschliche Praxis zugunsten *effektiver Automatismen* von ihrem autonomen bzw. kreativen Initialvollzug *entlastet* und so auf *Dauer gestellt* wird, müßten im Marxschen 'Reich der Freiheit' entbehrlich geworden sein. (Insofern würde die vorstellbare Realisierung der Marxschen Utopie nicht auf den Staatssozialismus hinauslaufen, der ja nur das funktionale Selbststeuerungssystem der Marktwirtschaft durch das Steuerungssystem der Staatsmacht ersetzt, sondern eher auf so etwas wie die regressive Utopie de Polpot)." (Apel, op.cit. S.41)

Hat denn Marx wirklich etwas mit Polpot zu tun? Muß man einen solch ungeheuerlichen Vergleich nicht zumindest ausführlich begründen? Marx hat nie behauptet, daß das "Reich der Freiheit" etwas ist, das definitiv verwirklicht werden kann. Er sagt ganz ausdrücklich das Gegenteil.¹⁴ Dieser unbegründete Vergleich

¹⁴ Es handelt sich um den berühmtesten Text von Marx, der sich auf das "Reich der Freiheit" bezieht: "Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört: es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen Produktion. Wie der Wilde mit der Natur ringen muß, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muß es der Zivilisierte, und er muß es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Naturnotwendigkeit, weil die Bedürfnisse; aber zugleich erweitern sich die Produktivkräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis

scheint mir schlechterdings verantwortungslos. Die Denuntiation ist rein deduktiv, die Verbindung ist substantiell. Es ist die willkürliche Konstruktion einer histoire fatale, die durch alle heutige Modernität geht. Danach gibt es anscheinend irgendwelche Meisterdenker des 19. Jahrhunderts, in deren Händen wir einfache Marionetten sind, die von diesen mit langer Hand aus ihren Gräbern heraus manipuliert werden. Substantielle Schulderklärungen dieser Art gehören zum schlimmsten, was die Modernität hervorgebracht hat und wir sollten alles tun, um sie endlich beiseite zu lassen. In diesen Zusammenhang gehört ganz ebenso die Erklärung einer substantiellen Schuld der Juden an der Kreuzigung Christi.

Die Morde Polpots hat Polpot begangen, nicht irgendein Meisterdenker. Sollte Polpot für die Legitimation dieser Morde irgendeinen Denker benutzt haben - was meiner Ansicht nach nicht einmal feststeht, denn seriöse Analysen werden nicht gemacht - so ist es Polpot, der dies tut, nicht der benutzte Denker.

Die Morde Polpots waren allerdings nicht die einzigen Morde des Vietnamkriegs. Auch die US-Militärmaschine beging Morde, die mit den Morden Polpots durchaus vergleichbar sind. Sie hatte sogar ein regressives Utopie, wenn US-Funktionäre davon sprachen, daß sie Vietnam in die Steinzeit zurückbombardieren wollten. Man hat hunderttausende von Menschen lebendig verbrannt, indem man sie mit Napalm übergießt. Man hat ganze Provinzen lebensunfähig gemacht und vergiftet, indem man Pflanzen, Tiere und Menschen mit Dioxin übersprühte.

Wenn die Utopie so furchtbar ist, wie Apel das glaubt, müßte dann nicht auch diese Furchtbarkeit eine Utopie haben? Welcher Meisterdenker des 19. Jahrhunderts hat also mit langem Arm aus seinem Grab heraus diese US-Militärmaschine manipuliert? Was ist die Utopie der US-Militärmaschine in Vietnam? Sie kann in der gleichen Form substantiell konstruiert werden, wie das Apel mit Marx tut. Stand dahinter nicht die Utopie der vollkommenen Konkurrenz, die Meisterdenker Adam Smith, Walras/Pareto und Böhm-Bawerk? Die ideologische Kampagne des Vietnamkrieges hat ihre Theorien und Vorstellungen jedenfalls benutzt. Mit welchem Argument könnte denn Apel eine solche, ebenfalls verantwortungslose, Konstruktion eigentlich ablehnen? Die Vietnammorde beging die US-Regierung, nicht Adam Smith mit seiner unsichtbaren Hand.

Wenn Polpot Marx für seine Zwecke benutzt, dann war es Polpot, der das tat und er ist verantwortlich. Unsere Ideologie der Meisterdenker, der selbst Apel zustimmt, behauptet, daß es Marx ist, der Polpot benutzt. Damit löst sie die Verantwortlichkeit auf und schafft ganz willkürlich substantielle Schuldige. Denn jeder, der Marx für einen bedeutenden Mann hält, wird zu einem potentiellen Polpot gemacht, vor dem man sich hüten muß. Im Namen einer solchen substantiellen

aufblühn kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung." *MEW* 25,828. Steckt hierin Polpot? Wenn ja, wo? Ich kann jedenfalls nicht entdecken, wo hier irgendein Anlaß für eine regressives Utopie wäre.

Schuld kann man dann alle Menschenrechte verletzen, und ist immer der Unschuldige. Der chilenische General Contreras, Chef der Geheimpolizei und damit der Folterkammern im Chile Pinochets, erklärte Ende 1974 unter Anspielung auf die Veröffentlichung des Gulag von Solschenitzyn, daß die Militärjunta in den Mitgliedern der ehemaligen Unidad Popular die Verbrechen Stalins verfolge. Es handelt sich um eine völlig analoge substantielle Schuldkonstruktion, wie sie heute mit Hilfe von Polpot stattfindet.

Die Abstraktion vom Gebrauchswert in der neoklassischen Wirtschaftstheorie.

In Wirklichkeit ist die Marxsche These, der gemäß der Markt vom Gebrauchswert abstrahiert, Gemeingut des wirtschaftstheoretischen Denkens aller Richtungen geworden. Marx ist sicher der erste, der diese Tatsache klar herausstellt und analysiert, die Tatsache selbst aber wird eigentlich von allen Wirtschaftsdenkern anerkannt. Innerhalb der neoklassischen Theorie wird sie allerdings durch andere Worte ausgedrückt. So sagt Samuelson in seiner Einführung in die Volkswirtschaftslehre: "Die Güter bekommen die Leute, die die meisten Dollarstimmen abgeben können. Die Katzen der Reichen bekommen möglicherweise die Milch, die die Kinder der Armen dringend benötigen. Woher kommt das? Etwa daher, daß der Marktmechanismus schlecht funktioniert? Unter ethischen Gesichtspunkten könnte man das sagen, aber nicht, wenn man die Qualität der Funktionsweise des Marktmechanismus an seiner eigentlichen Aufgabe mißt. Der Markt kann nur das tun, wozu er geeignet ist: Er läßt die Güter in die Verfügung derjenigen gelangen, die das meiste dafür bezahlen können."¹⁵

Samuelson sieht auch ganz richtig, daß diese Abstraktion im Marktmechanismus selbst angelegt und nicht etwa das Ergebnis irgendeines bösen Willens ist. Sie geschieht auf nicht-intentionale Weise. Samuelson sieht ebenfalls, daß als Folge dieser Abstraktion über Leben und Tod von Menschen entschieden wird: "Die Katzen der Reichen bekommen möglicherweise die Milch, die die Kinder der Armen dringend benötigen". Er gibt sogar ein viel dramatischeres Beispiel: "Cecil Woodham-Smith beschreibt in *The Great Hunger: Ireland 1845-1849* (New York, 1963) mit unglaublichen Einzelheiten, wie eine Victorianische Regierung, die die Regeln des Laissez-faire befolgte, buchstäblich Millionen irischer Männer, Frauen und Kinder verhungern ließ, als die Karoffelernte durch eine Pilzkrankheit vernichtet wurde."¹⁶

¹⁵ S. Samuelson, Paul A.: *Volkswirtschaftslehre. Eine Einführung*, Bund-Verlag, Köln, 1981. I.Bd, S. 68.

¹⁶ Samuelson, a.a.O., I, 68, Anm. 2.

Samuelson allerdings geht über diesen rein anekdotischen Bericht nicht hinaus. Eine ganz ähnliche Analyse finden wir bei Max Weber: "Die *formale* 'Rationalität' der Geldrechnung ist also an spezifische *materielle* Bedingungen geknüpft, welche hier soziologisch interessieren, vor allem:

1. den *Marktkampf* (mindestens: relativ) autonomer Wirtschaften. Geldpreise sind Kampf- und Kompromißprodukte, also Erzeugnisse von Marktkonstellationen. 'Geld' ist keine harmlose 'Anweisung auf unbestimmte Nutzleistungen', welche man ohne grundsätzliche Ausschaltung des durch Kampf von Menschen mit Menschen geprägten Charakters der Preise beliebig umgestalten könnte, sondern primär: Kampfmittel und Kampfpriis, Rechnungsmittel aber nur in der Form des quantitativen Schätzungsausdrucks von Interessenkampfchancen.

2. Das Höchstmaß von Rationalität als rechnerisches Orientierungsmittel des Wirtschaftens erlangt die Geldrechnung in der *Form* der Kapitalrechnung, und dann unter der *materiellen* Voraussetzung weitestgehender Marktfreiheit... *Strenge* Kapitalrechnung ist ferner sozial an 'Betriebsdisziplin' und Appropriation der sachlichen Beschaffungsmittel, also: an den Bestand des *Herrschaftsverhältnisses*, gebunden.

3. Nicht 'Begehrt' an sich, sondern: *kaufkräftiger* Begehrt nach Nutzleistungen regelt durch Vermittlung der Kapitalrechnung *material* die erwerbsmäßige Güterbeschaffung."¹⁷

Durch diese Kampfkongstellatlon werden die Initiativen geschaffen: "Entscheidender Antrieb für alles Wirtschaftshandeln ist unter verkehrswirtschaftlichen Bedingungen normalerweise 1. für die Nichtbesitzenden: a) der Zwang des Risikos völliger Unversorgtheit für sich selbst *und* für diejenigen persönlichen 'Angehörigen' (Kinder, Frauen, eventuell Eltern), deren Versorgung der Einzelne typisch übernimmt..."¹⁸

Indem der Markt vom Gebrauchswert abstrahiert, führt er zu Entscheidungen, die, durchaus nicht-intentional- Hungersnöte, Krankheit und Tod auslösen. Marx sagt genau dasselbe. Warum sieht Apel das denn nicht?

Sicher, Marx bildet Begriffe und Kategorien aus, um diesen Zusammenhang zwischen Marktmechanismus und dieser Art Zerstörungseffekte analysieren zu können. Samuelson ebenso wie Weber hingegen konstatieren den Zusammenhang nur, um ihn dann sofort als Erkenntnisziel zu beseitigen. Die Frage nach diesem Zusammenhang tun sie als nicht-wissenschaftlich ab.

Was ist nun der Unterschied zwischen der Marxschen Analyse dieses Zusammenhangs und der der Neoklassiker?

¹⁷ Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1972, § 13, S. 58/59.

¹⁸ Weber, a.a.O., § 14, S. 60.

Die Neoklassiker übernehmen diese Abstraktion vom Gebrauchswert, die der Markt durchführt, in ihrer wissenschaftlichen Analyse und reproduzieren sie als Wissenschaft. Hiernach abstrahiert nicht nur der Markt vom Gebrauchswert, sondern die Wissenschaft soll diese auf dem Markt stattfindende Abstraktion weiterführen. Daher beruht die neoklassische Wirtschaftstheorie selbst auf der Abstraktion vom Gebrauchswert. So drückt dann Weber diese Abstraktion als wissenschaftlich aus: "Es ist an sich konventionell, daß man allerdings in spezifisch betontem Sinn an die Deckung der Alltagsbedürfnisse, an den sog. materiellen Bedarf denkt, wenn von Wirtschaft die Rede ist. Gebete und Seelenmessen können in der Tat ebensogut Gegenstände der Wirtschaft werden, wenn die für ihre Veranstaltung qualifizierten Personen und deren Handeln knapp und daher nur ebenso gegen Entgelt zu beschaffen sind wie das tägliche Brot."¹⁹

Es ist etwas ganz Anderes zu sagen, daß dies der Markt tut, als danach zu fragen, was die Konsequenzen sind, wenn man den Markt in dieser Weise vorgehen läßt. Weber blockt diese Analyse ab und erklärt, daß das, was der Markt tut, schlechterdings so ist und daher die Basis aller wissenschaftlichen Analyse sein soll. Einen solchen Gesichtspunkt nennt er "formale Rationalität".

Samuelson sieht das Problem einfach als eine Frage von "Werten", sodaß er sich von der Analyse im Namen der Wertfreiheit verabschiedet: "Das Problem, ob die Einkommen vollständig durch den Konkurrenzmechanismus - und wer überlebt - bestimmt werden sollen, ist im Kern eine Wertfrage und kann durch das Studium der bloßen Mechanik der Wirtschaft nicht beantwortet werden. Im heutigen ökonomischen Mischsystem fordert der Wähler, daß ein bestimmtes Minimum des Einkommens gewährleistet ist, wenn das Einkommen, das der Markt gewähren würde, darunter liegt. Die Volkswirtschaftslehre kann die Frage beantworten, wie derartige Interventionen durchgeführt werden, ohne daß die ökonomische Effizienz stark beeinträchtigt wird."²⁰

Er erklärt einfach, daß die Frage "wer überlebt", eine Wertfrage sei. Schon der Satz sagt durch seine Form, daß es eine Sachfrage ist. Aber er führt ein quid pro quo ein, daß alles umdreht. Er fragt, "ob die Einkommen vollständig durch den Konkurrenzmechanismus - und wer überlebt - bestimmt werden sollen", was sicher eine Wertfrage ist. Bevor aber diese Wertfrage überhaupt sinnvoll diskutiert werden kann, muß doch die Sachfrage gestellt werden danach, wer unter dem Konkurrenzmechanismus überlebt und wer nicht. Das ist keine Wertfrage. Indem Samuelson eine Wertfrage formuliert, unterschlägt er die Sachfrage. und erzeugt so den Eindruck, als ob sie eine Wertfrage wäre.

¹⁹ S. Weber, a.a.O., S. 199.

²⁰ Samuelson, a.a.O., I, 68.

Max Weber geht ganz ebenso vor. Er definiert die formale Rationalität in folgender Weise: "Als *formale* Rationalität eines Wirtschaftens soll hier das Maß der ihm technisch möglichen und von ihm wirklich angewendeten *Rechnung* bezeichnet werden. Als *materiale* Rationalität soll dagegen bezeichnet werden der Grad, in welchem die jeweilige Versorgung von gegebenen Menschengruppen (gleichviel wie abgegrenzter Art) mit Gütern durch die Art eines wirtschaftlich orientierten sozialen Handelns sich gestaltet unter dem Gesichtspunkt bestimmter (*wie immer gearteter*) wertender Postulate, unter welchen sie betrachtet wurde, wird oder werden könnte. Diese sind höchst *vieldeutig*."²¹

Auch Weber läßt einfach die Tatsache verschwinden, daß der Einführung solcher "wertender Postulate" Sachaussagen unterliegen. Als formale Rationalität orientiert er die Wirtschaftsanalyse einseitig auf die Analyse des Marktmechanismus. Die Tatsache aber, daß der Marktmechanismus durch seine nicht-intentionalen Effekte über Leben und Tod entscheidet, klammert er einfach aus. Damit aber disqualifiziert er die wissenschaftliche, durchaus empirische Analyse dieses Zusammenhangs im Namen seiner Ablehnung wertender Postulate in den Erfahrungswissenschaften. Aber daß und wie der Marktmechanismus über Leben und Tod entscheidet, ist eine Sachfrage. Als wertendes Postulat könnte dann erst die Entscheidung darüber angesehen werden, ob man dem Markt diese Macht zubilligen soll oder nicht.

Weber aber, indem er diese Sachanalyse einfach als wertendes Postulat denunziert, konstituiert eine Wertfreiheit der Wissenschaften, die nichts weiter ist als die Option, den Marktmechanismus über Leben und Tod entscheiden zu lassen. Auf diesem durchaus antihumanen Werturteil beruht diese Form wertfreier Analyse.

Das Erkenntnisziel von Marx hingegen ist diese Analyse des Marktmechanismus unter dem Gesichtspunkt der Entscheidungen über Leben und Tod, die er trifft. Die Marxsche Analyse ist daher durchaus wertfrei im dem Sinne, daß sie eine objektive Analyse ist. Sie unterwirft sich aber nicht der Ideologie der Wertfreiheit, wie sie besonders von Max Weber an in den Erfahrungswissenschaften auftaucht.

Die Webersche Methode untergräbt die Objektivität der Erfahrungswissenschaften im Namen einer Wertneutralität, die einen ganzen und für das menschliche Leben gerade entscheidenden Bereich der Wirklichkeit aus der Sozialwissenschaft verbannt. Im Namen der Wertneutralität werden Sachurteile als Werturteile denunziert, sodaß diese Sachurteile nicht mehr als wissenschaftlich gelten.

Damit aber werden alle auf das Gebrauchswertproblem und die Bedingungen der Möglichkeit der Reproduktion des menschlichen Lebens bezogenen Sach-

²¹ Weber, a.a.O., Soziologische Grundkategorien des Wirtschaftens. § 9, S. 44

urteile aus der Wissenschaft ausgeschieden. Die Abstraktion vom Gebrauchswert, die der Markt durchführt, wird jetzt als Abstraktion von den auf die Welt der Gebrauchswerte bezogenen Sachurteilen wiederholt. Die Blindheit des Marktes gegenüber den Folgen der Marktentscheidungen in bezug auf Mensch und Natur wird zu einer Blindheit der Theorie gegenüber diesen Sachverhalten. Der Markt ist jetzt im Kopf. Im Namen der Wertneutralität wird die Theorie auf diese Blindheit zementiert. Damit aber entgeht ihr die Wirklichkeit selbst. Das Wirkliche scheint der Preis zu sein, die Wirklichkeit der Gebrauchswerte aber wird gespenstisch. Baudrillard erklärt schließlich, daß es den Gebrauchswert gar nicht gibt, sondern die Wirklichkeit der Tauschwert ist.²² Die Wirklichkeit der Gebrauchswerte wird virtuell, ein bloßes Zeichen. Das Zeichen wird zur Wirklichkeit, die Wirklichkeit wird zum Zeichen. Kindleberger kann sogar sagen: "Wenn alle verrückt werden, ist es das Vernünftige, auch verrückt zu werden".²³

Alle Theorie wird damit zum Solipsismus. Da die Welt der Gebrauchswerte und damit der Reproduktion des menschlichen Lebens aus der Wirklichkeit verbannt ist, reduziert sich alle Wirklichkeit auf eine Projektion des seinen Gewinn kalkulierenden Marktsubjekts. Wirklichkeit aber ist letztlich nicht physische Gegenständlichkeit, sondern die Erfahrung dieser gegenständlichen Welt als Bedingung der Möglichkeit der Reproduktion des menschlichen Lebens. Diese Erfahrung aber wird unterdrückt und unmöglich gemacht. Daher verflüchtigt sich die Wirklichkeit selbst, und der absolute Solipsismus scheint zum absoluten Realismus zu werden.²⁴

Eine solche wertneutrale Wissenschaft hört auf, objektiv zu sein. Sie kann den Markt nicht mehr kritisieren, daher auch nicht den Kapitalismus. Alle rationale Kapitalismuskritik aber geht von einer Gebrauchswertanalyse aus, um den Kapitalismus als ein Steuerungssystem zu begreifen, das tendenziell diese Welt der Gebrauchswerte und folglich Mensch und Natur zerstört. Die scheinbare Wertneutralität dieser Wissenschaft erklärt alle solchen Analysen für unwissenschaftlich, für Wertpostulate oder Werturteile. Damit aber erklärt sie alle nur mögliche Kritik am Kapitalismus für unwissenschaftlich. Damit aber wird diese Form der

²² Baudrillard, Jean: *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard. Paris, 1972.

²³ Kindleberger, Charles P.: *Manias, Panics and Crashes: A History of Financial Crises*, Basic Books, New York, 1989, S. 134.

²⁴ So sagt es auch Wittgenstein: "Hier sieht man, daß der Solipsismus streng durchgeführt mit dem reinen Realismus zusammenfällt. Das Ich des Solipsismus schrumpft zum ausdehnungslosen Punkt zusammen und es bleibt die ihm koordinierte Realität bestehen." *Tractatus*. 5.64 Tatsächlich schrumpft die Wirklichkeit (der Gebrauchswerte) zum ausdehnungslosen Punkt zusammen und es bleibt nur das durch das koordinierte System der Worte verschluckte Ich. Was Wittgenstein Realität nennt, sind Worte und sonst nichts, ganz so wie die neoliberale Preistheorie, wenn sie von Realität spricht, sich auf Preise und sonst nichts bezieht.

Wertneutralität zur Ideologie und zu einer Wissenschaft, die auf dem Weg über die Methodologie die Kritik ausschaltet. Sie dogmatisiert sich.

In der Marxschen Tradition nannte man eine solche Wissenschaft bürgerliche Wissenschaft, während diese bürgerliche Wissenschaft die Marxsche Analyse zur Un-Wissenschaft erklärte.

Tatsächlich wird auf diesem Weg die Wissenschaft im Namen der Wissenschaft neutralisiert. Die scheinbar wertneutrale Sozialwissenschaft hat über die wesentlichen Probleme unserer Gegenwart nichts mehr zu sagen und sagt auch fast nichts dazu. Dies ist in den Wirtschaftswissenschaften am weitesten fortgeschritten. Sie sind zu einer völlig sterilen Veranstaltung geworden, die nur sagen kann, wie man Geld verdient und warum es gut ist, es zu tun. Die großen wirtschaftlichen Probleme der Gegenwart, Unterbeschäftigung, die Exklusion immer größerer Bevölkerungsgruppen, die Unterentwicklung und die Umweltproblematik gelten als Gegenstand der Wirtschaftspolitik, indem diese Wertpostulaten folgt. Sie sind keine Angelegenheit der Wirtschaftstheorie. Es gibt nur diese Markttheorie und sonst nichts. Soweit man diese Probleme überhaupt zur Kenntnis nimmt, werden sie als Probleme isoliert und der Markt tabuisiert.

Die Wissenschaft aber ist jetzt tautologisiert. Die Tatsache, daß jemand den Kapitalismus kritisiert, ist der Beweis der Unwissenschaftlichkeit dieses Kritikers. Da er a priori unwissenschaftlich ist, tritt an die Stelle der Diskussion die Denunziation. Der Kritiker ist folglich Utopist. Da aber, substantiell und durch Deduktion, der Utopist ein Terrorist ist, wird der Kritiker ständig in die Grauzone des Verdachts, ein Verbrecher zu sein, versetzt.²⁵ In unserem newspeach aber nennt sich die Methode dieser Tautologisierung und Selbstimmunisierung "Kritischer Rationalismus".

Apel entdeckt dieses Problem der Selbstimmunisierung durchaus, leider aber nur bei den anderen. Er sagt von den Marxisten, daß sie "jene eigentümliche Metaposition zum normalen Welt-Diskurs der Wissenschaft in Anspruch nahmen, die schließlich zur nahezu totalen Selbstimmunisierung gegen mögliche Kritik führte." (Apel, op.cit. S. 51)

Da er die eigene Position und ihre Selbstimmunisierung nicht einschließt, wird dieser Selbstimmunisierungsvorwurf einfach nur zu einem weiteren Beitrag zur Selbstimmunisierung der bürgerlichen Wissenschaft. Der Vorwurf ist wohl richtig, aber selbst die Wahrheit kann Lüge sein.

²⁵ S. z.B. Popper, Karl R.: "Utopie und Gewalt", in: *Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie*, Berlin/Bonn-Bad Godesberg, 1975.

Wertneutralität und Sachzwang.

Somit wird die Wertneutralität in Wirklichkeit zu einer Methode, Werte abzuleiten und zu zementieren. Sie sieht die Werte als eine Sache an, um sie dann durch Sachzwänge zu legitimieren. Im Moment, in dem Weber die Wertneutralität erklärt, beginnt er, Werte durch Sachzwänge - Weber sagt: Eigengesetzlichkeiten - abzuleiten und zu legitimieren. Diese Art Ableitung von Werten ist längst zum Allgemeingut geworden und durchzieht all unsere politischen Argumentationen, Diskussionen und Denunziationen.

Daher ist die "wertneutrale " Wissenschaft keineswegs neutral gegenüber Werten oder politischen Entscheidungen. Wenn Max Weber vor der "Wert"entscheidung zwischen Kapitalismus und Sozialismus steht, löst er sie zugunsten des Kapitalismus. Steht er vor der "Wert"entscheidung von Pazifisten zugunsten des Friedens, löst sie Weber zugunsten der Weiterführung des Krieges. Wenn der Generalsekretär des Weltwährungsfonds vor der "Wert"entscheidung steht, ob die Auslandsschulden der 3. Welt bezahlt werden sollen oder nicht, löst er das Problem "wertneutral" zugunsten der absoluten Zahlungspflicht. Jeweils ist es der Verweis auf Sachzwänge, der die Wertentscheidung bestimmt: die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Für unsere Neoliberalen ist der Slogan etwas verändert: der Weltmarkt ist das Weltgericht.

Diese Sachzwangargumentation zugunsten von Werten folgt einer Methode, die sich zwanghaft wiederholt, obwohl sie das bestgehütete Geheimnis der "wertneutralen" Wissenschaft ist. Ihre Basis ist die Abstraktion vom Gebrauchswert, damit aber von den Bedingungen der Möglichkeit der Reproduktion des menschlichen Lebens in allen ihren Dimensionen, nicht nur den materiellen. Folglich ist das System alles, und der Markt ist die Seele des Systems. Das System ist ständig durch diese Reproduktionsbedingungen herausgefordert, und verteuft ihre Forderung daher, um sich selbst zu absolutieren. Die Werte des Systems stehen daher gegen die Werte der Reproduktion des menschlichen Lebens. In diesem Konflikt wird das System völlig manichäisch: das System oder das Chaos. Die Eigengesetzlichkeiten des Systems stellen sich dar als die einzige Alternative, zu der es keine Alternative gibt. Damit aber sind die Werte des Systems im Namen einer angeblichen "wertfreien" Sachanalyse legitimiert. Der Kritiker des Systems ist der Representant des Chaos, folglich ist das System die Ordnung. Die Wahl gilt als reiner Schein, in Wirklichkeit gibt es nur eine Möglichkeit. Wo es aber nur eine Möglichkeit gibt, ist die Legitimierung dieser Möglichkeit ein Sachurteil. Von der ursprünglichen Wahlsituation bleibt nur ein Rest. Die einzige Alternative, zu der es keine Alternative gibt, hat als Alternative nur eine absurde Situation. Die Wahlsituation wird daher formuliert als Wahl zwischen der einzigen Alternative und dem Chaos, wobei Chaos nur ein anderes Wort für den Tod ist. Die einzige Alter-

native oder der Tod ist dann die Wahlsituation, die eben in Wirklichkeit gar keine Wahlsituation ist. Denn der Tod oder das Chaos sind keine Alternative, oder besser gesagt, sind eine absurde Alternative. Daher ist die einzige Alternative, zu der es keine Alternative gibt, scheinbar technisch vorgegeben. Sie zu akzeptieren, scheint "wertneutral" zu sein.

Als der ehemalige Ministerpräsident der DDR, Honecker, vor einem Berliner Gericht wegen des Baues der Mauer und in seiner Folge des Todes einer Anzahl von Menschen angeklagt war, hielt er im Dezember 1992 eine Verteidigungsrede, die völlig von dieser Art Sachzwangargumentation bestimmt war. Ohne das Wort Sachzwang direkt zu benutzen, betonte er, daß der Bau der Mauer einem unabweisbaren Sachzwang gehorcht habe. Seiner Behauptung nach war der Bau der Mauer die einzige Alternative, zu der es keine andere Alternative gab. Folglich erscheint in seiner Rede als Gegenpol zum Mauerbau die absurde Alternative. Honecker erklärte, daß ohne den Bau der Mauer ein Atomkrieg unabwendbar gewesen wäre. Ist der Atomkrieg die Alternative, so gibt es keine Alternative. Der Bau der Mauer ist folglich legitim. Er wird zur Notwendigkeit der Realpolitik und die Forderung nach dem Bau der Mauer wird scheinbar zu einem rein technischen Problem.

Tatsächlich aber war die Alternative zum Bau der Mauer keineswegs der Atomkrieg. Dennoch folgte der Bau der Mauer tatsächlich einem Sachzwang. Ohne den Bau der Mauer konnte die DDR nicht weiterexistieren und war möglicherweise das gesamte sozialistische Weltsystem bedroht. Die Tatsache aber, daß das so war und folglich der Sachzwang, der zum Bau der Mauer führte, zeigte etwas ganz anderes an, nämlich eine Krise der sozialistischen Länder, deren Überwindung eine Reform und eine vermenschlichende Entwicklung des Sozialismus bedeutete hätte. Damit die Mauer nicht hätte gebaut werden müssen oder zumindest damit sie nicht zu einer tödlichen Grenze wurde, hätte das sozialistische System sich verändern müssen. Indem man eine solche alternative Entwicklung des Sozialismus ausschloß, mußte man tatsächlich die Mauer bauen und war möglicherweise die Alternative zur Mauer tatsächlich der Atomkrieg. Aber sie war es nicht einfach, sondern sie war dazu gemacht worden.

Die Reaktion der bundesrepublikanischen Öffentlichkeit gegenüber der Verteidigungsrede Honeckers war völlig hilflos. In Ost und West gilt der Verweis auf den Sachzwang als eine nicht bezweifelbare Legitimation von Werten und folglich von politischen Entscheidungen. Alle waren "wertneutral" geworden. Man ging daher, soweit ich es sehen konnte, auf die Argumente Honeckers gar nicht ein und denunzierte ihn nur.

Kaum aber war die Berliner Mauer gefallen, entstand ein anderer Sachzwang. Jetzt baute die Bundesrepublik zusammen mit Westeuropa eine neue Mauer. Die Berliner Mauer sollte die Ausreise der DDR-Bevölkerung nach West-

europa verhindern, die neue Mauer hat hingegen den umgekehrten Sinn. Sie soll die Einreise in die Bundesrepublik und nach Westeuropa verhindern. Die neue Mauer entsteht an der Meerenge von Gibraltar, im Adriatischen Meer zwischen Albanien und Italien, immer mehr auch an den sonstigen Grenzen Westeuropas zu den ehemaligen sozialistischen Ländern. Sie entsteht ebenso in den USA zwischen Haiti und Florida und an der Grenze zwischen Mexiko und den USA am Rio Grande.

Beide Mauern aber haben fatale Ähnlichkeiten. Beide Mauern sind tödlich für diejenigen, die sie zu überschreiten versuchen. Aber auch diese neue Mauer ist ein Ergebnis eines Sachzwangs und wird als solche gerechtfertigt. Sie gilt natürlich auch als einzige Alternative, zu der es keine außer einer absurden Alternative gibt. Gemäß der absurden Alternative, müßte eine ungehemmte Einreise der Bevölkerungen der ehemaligen sozialistischen Länder und der Länder der 3. Welt Westeuropa und die USA derart überschwemmen, daß diese Länder nicht mehr lebensfähig sein würden. Es würden sich unlösbare Probleme ergeben und folglich das Chaos ausbrechen. Westeuropa und die USA werden folglich zu Festungen.

Wiederum handelt es sich keineswegs um die einzige Alternative, zu der es sonst keine Alternative gibt. Die Alternative ist die Reform und die Umstrukturierung des kapitalistischen Weltsystems mit dem Ziel, die Länder, die für ihre Bevölkerungen unbewohnbar werden, wieder bewohnbar zu machen. Dies schafft zwar die Grenzen nicht ab, kann aber verhindern, daß sie immer mehr zu tödlichen Grenzen werden. Indem man aber eine solche Umstrukturierung des Weltsystems ablehnt, wird die neue Mauer tatsächlich zur einzigen Alternative. Nicht weil sie es ist, sondern weil man sie dazu macht. Die Realpolitik schafft sich selbst Situationen, in denen es dann nur noch eine einzige Alternative gibt.

Diese Art Alternativen aber werden nur sichtbar, wenn man Situationen analysiert, die von der "wertneutralen" Wissenschaft nicht zur Kenntnis genommen werden und deren Analyse nicht als wissenschaftlich gilt. Es handelt sich z.B. um Analysen, wie sie die Dependenztheorie macht oder gemacht hat. Unterdrückt man diese Analysen und die daraus hervorgehenden Konsequenzen für das politische Handeln, dann bleibt eben der Mauerbau die einzige Alternative.

Tatsächlich wurde 1961 der Mauerbau durchgesetzt, weil er angeblich die einzige Alternative war. 1989 stellte sich heraus, daß er überhaupt keine Alternative, sondern nur eine langfristige Fortschreibung der Krise war, für die man bei Zeiten eine Lösung hätte finden müssen. Der heutige Mauerbau sieht fatal ähnlich aus. Er schreibt eine Zivilisationskrise in die Zukunft fort, die sich, je länger man sie vor sich hinschiebt, umso katastrophaler gegenwärtig machen wird. Auch dann wird sich herausstellen, daß das, was heute als einzige Alternative gilt, überhaupt keine Alternative war.

Auf diese Weise führt die Abstraktion vom Gebrauchswert schließlich zur Abstraktion von allen möglichen Alternativen überhaupt. Der Sachzwang fällt die Wertentscheidungen und entmenschlicht die Welt. Weder der Mensch noch die Natur können überleben, wenn diese Sachzwänge das letzte Wort behalten.²⁶

Zur Dependenztheorie.

Über die Dependenztheorie u.a. sagt Apel: "Die 'linken Großtheorien' -so heißt es heute im Norden auch mit Bezug auf diese Thematik -haben sich als unangemessene Vereinfachungen einer weit komplizierteren Problematik erwiesen. Deshalb habe die Dependenztheorie ihren Plausibilitätshöhepunkt längst überschritten... Die Verhältnisse in den einzelnen Ländern Lateinamerikas, Afrikas und Asiens waren und sind in der Tat sehr viel unterschiedlicher als es die Rede von der Dritten Welt und ihrer *Abhängigkeit* von der Ersten Welt suggeriert. (Apel, op.cit. S. 27)

Nun hängt die Plausibilität solcher Theorien weitgehend von unseren Kommunikationsmitteln ab. Ein Wahrheitskriterium ist sie jedenfalls nicht.

Ob aber die Verhältnisse in den einzelnen Ländern unterschiedlicher sind als es die Rede von der Dritten Welt ausweist, ist nicht eine dogmatische Frage, die a priori lösbar wäre. Ob das so ist oder nicht, hängt vom Erkenntnisziel ab. A priori kann man nicht wissen, ob man von der Dritten Welt reden soll oder vielmehr von einzelnen Ländern. A priori ist alle Wirklichkeit unendlich komplizierter als es die komplizierteste Theorie sagen kann.

²⁶ Als der Generalsekretär des IWF, Camdessus Costa Rica besuchte, argumentierte er ebenfalls gemäß diesem Schema, um die Zahlung der Auslandsverschuldung der 3. Welt als einzige Alternative aufzuweisen. Als er nach den Kosten für das Land der Schuldenzahlung und der strukturellen Anpassung gefragt wurde, antwortete er (*La Nación*, San José, 5.3.90): "Das Problem ist, was die Kosten für das Volk von Costa Rica wären im Fall, seine Strukturen nicht anzupassen. Die Kosten wären die Unterbrechung des Außenkredits, die Einschränkung der Investitionen, die Paralyisierung des Abkommens über die Umverschuldung, die Unterbrechung der Importe. Die Rezession wäre der Kostenpunkt." Aber die Tatsache, daß die Ziele nicht eingehalten und daß wir unsere Zahlungen eingestellt hätten, bedeutet keine Strafe, sondern eine Wirklichkeit an die das Land seine Politik anpassen hat. Danach zahlen wir wieder." Der Weltmarkt ist das Weltgericht. Das bedeutet, daß die Wirtschaft eines Landes, das Alternativen zur Schuldenzahlung sucht, zerstört wird. Ist sie zerstört, so beweist dies, daß es keine Alternative gab. Es gibt da keine Verantwortung: der IWF führt das durch, was das metaphysische Geschichtsgesetz des Kapitalismus verlangt. Der IWF bestraft nicht. Die Realität selbst bestraft und bestimmt dadurch die Werte, die einzuhalten sind: Der Weltmarkt ist das Weltgericht. Daher soll man die Schulden bezahlen. Dieses Sollen ist das Ergebnis eines Sachzwangs. Dies sagt sogar Wittgenstein: "Es muß zwar eine Art von ethischem Lohn und ethischer Strafe geben, aber diese müssen in der Handlung selbst liegen." Tagebuch, 30.7.16. Auch der Sachzwang verlegt ethischen Lohn und ethische Strafe in die Handlung selbst. Es handelt sich aber weiterhin um eine Ethik, auch wenn man von Wertneutralität spricht.

Was aber ist das Erkenntnisziel der Dependenztheorie? Apel fragt nicht einmal danach. Er unterstellt ihr seine eigenen Erkenntnisziele und fragt dann, ob sie darauf antwortet. Tut sie es nicht, so gilt sie nicht.

Was ist eine "linke Großtheorie"? Zuerst einmal ist es in unserem newspeach eine Denunziation. Von einem Diskussionsbeitrag, der mit diesem newspeach beginnt, erwarte ich nicht sehr viel.

Ich werde also versuchen, darzustellen, was das Erkenntnisziel der Dependenztheorie ist, um daran die Argumente Apels zu messen. Ich werde es an Hand eines Autors tun, der gar nichts mit der Dependenztheorie zu tun hat, sondern ganz im Gegenteil. Es handelt sich um Alvin Toffler, einen der herausragenden Intellektuellen des aggressiven Establishments in den USA. Er schreibt unter dem Titel: Tofflers next shock. A dramatic 'powershift' is coming, and all nations face one inescapable rule - survival of the fastest.²⁷ Dieser Aufsatz gibt folgende Analyse des kapitalistischen Weltsystems: "The new economic imperative is clear: Overseas suppliers from developing countries will either advance their own technologies to meet the world speed standards, or they will be brutally cut off from their markets - casualties of the acceleration effect." (S.38)

"This is the 'fast' economy of tomorrow. It is this accelerative, dynamic new wealth-machine that is the source of economic advances. As such it is the source of great power as well. To be de-coupled from it is to be excluded from the future.

Yet that is the fate facing many of today's 'LDCs' or 'less developed countries'.

As the world's main system for producing wealth revs up, countries that wish to sell will have to operate at the pace of those in a position to buy. This means that slow economies will have to speed up their neural responses, lose contracts and investments, or drop out of the race entirely." (S.36)

Toffler gibt eine ganz bestimmte Analyse des Kapitalismus als Weltsystem. Es ist ein System, das seine Toten (casualties) auswählt. Sie sind Gefallene in einem Krieg, der ohne Gnade abläuft. Die LDC-Länder sind vom Tod bedroht, und viele wird das Schicksal erreichen. Wem es nicht gelingt, zu siegen, wird ausgeschieden.

Zumindest in den USA ist das heute eine weitgehend herrschende Meinung, besonders im Establishment. Sie gilt als "plausibel". Ich selbst bin auch überzeugt, daß sie richtig ist.

Diese Analyse gibt als Zusammenfassung sehr gut wieder, was die Auffassung der Dependenztheorie vom Kapitalismus ist. Ist sie also eine "linke Groß-

²⁷ Toffler, Alvin: "Tofflers next shock. A dramatic 'powershift' is coming, and all nations face one inescapable rule - survival of the fastest", World Monitor. Nov. 1990.

theorie", wie es nach Apel die Dependenztheorie ist? Aber in welchem Sinne sollte sie schon links sein, außerdem ist sie heute äußerst plausibel.

Warum ist diese Theorie keine "linke Großtheorie"? Der Grund ist völlig klar. Toffler feiert diesen mörderischen Kapitalismus als "inescapable rule", als Natur, als "survival of the fittest", als Fortschritts- und Wohlstandsmaschine. Man weiß, was Kapitalismus ist und feiert ihn als das, was er wirklich ist. Der Kapitalismus wird zum metaphysischen Geschichtsgesetz. Es gibt zwei klare Indizien für diese Tatsache. Das eine ist, daß man den Kapitalismus als Gesellschaft feiert, zu der es keine Alternative gibt. Er ist die Alternative ohne Alternative. Im Reich der Alternativen ist er die Einparteienregierung. Das zweite Indiz ist, daß der Kapitalismus sich selbst als das Ende der Geschichte feiert. Geschichte gab es, aber jetzt gibt es keine mehr. Hegel ist dabei nie sehr weit entfernt, denn Hegel war der erste, der die bürgerliche Gesellschaft als Ende der Geschichte feierte, und Fukuyama destilliert seine These vom Ende der Geschichte, wenn auch sehr künstlich, aus Hegel.

Ganz so hatte der Stalinismus sich selbst als metaphysisches Geschichtsgesetz eingesetzt. Auf dem sogenannten Parteitag der Sieger 1934 feierte er den Sozialismus als Ende der Geschichte und erklärte ihn als die einzige Alternative, zu der es keine Alternative gibt.²⁸

Als metaphysisches Geschichtsgesetz gefeiert, ist die Tofflersche Analyse des Kapitalismus gerade das, was die heutige "Realpolitik" verlangt.

Die Dependenztheorie hingegen feierte diesen Kapitalismus nicht, obwohl sie ihn, in ihrer Analyse, ganz so wie heute Toffler, sah. Sie fragte nach Auswegen. Kapitalismus war für sie kein Geschichtsgesetz. Sicher waren die Dependenztheoretiker keine homogene Gruppe, sodaß es unter ihnen auch einige gab, die statt des Kapitalismus als metaphysischem Geschichtsgesetz den Sozialismus als eben solch ein Geschichtsgesetz wollten. Aber das war sicher nicht die herrschende Überzeugung. Was viel eher die Diskussion bestimmte, war der Wille, etwas Anderes zu tun als dies, was heute Toffler wieder einmal verspricht.

Daher sah die Dependenztheorie den Kapitalismus als das katastrophale System an, als das Toffler es beschreibt und suchte dazu eine Alternative. Ich bin überzeugt, daß sie heute als "linke Großtheorie" einfach deshalb gilt, weil sie sich dem Kapitalismus als metaphysischem Geschichtsgesetz nicht unterwarf und auf der Möglichkeit einer Alternative bestand.

²⁸ Kolakowski kritisiert den Stalinismus an diesem Punkt: "Die Teilnehmer der heutigen Diskussion ... sollten daran denken, sage ich, was man alles durch Schlagworte zu rechtfertigen vermochte und also auch in Zukunft rechtfertigen und heiligen kann - durch allgemeine Phrasen vom politischen Realismus und von der einzigen Alternative, zu der die Welt angeblich verurteilt ist." Kolakowski, Leslek: *Der Mensch ohne Alternative*, Piper, München, 1960. S. 85 Anm. Der Text ist völlig aktuell, obwohl es sich heute nicht mehr um das metaphysische Gesetz des Stalinismus handelt.

Apel bewegt sich in diesem Raum, wenn er sagt: "der von Marx anvisierte Ausweg einer Ablösung der Marktwirtschaft scheidet aus." (Apel, op.cit. S. 53) Die Ambivalenz des Ausdrucks ist evident. Sicher scheidet die Möglichkeit aus, Alternativen zu verwirklichen, die die Abschaffung von Warenbeziehungen selbst implizieren. Das aber ist auch alles. Wenn allerdings Marktwirtschaft bei Apel Kapitalismus heißt, - auch wenn dieser soziale Marktwirtschaft ist - dann sind wir wieder bei der Proklamation eines Endes der Geschichte und der Unmöglichkeit von Alternativen. War bei Hegel Preußen das Ziel der Geschichte, so jetzt der die soziale Marktwirtschaft aus dem Schrebergarten Bundesrepublik: die Bundesrepublik als Alternative, zu der es keine Alternative gibt. Wer gibt uns das Recht, aller Zukunft vorzuschreiben, was sie zu tun hat? Sollen alle Menschen in alle Ewigkeit das tun, was die Bundesrepublik tut? Aus allgemeinen Unmöglichkeitsprinzipien wie dem der Unmöglichkeit der Abschaffung der Warenbeziehungen überhaupt, kann man keine konkreten Gesellschaften deduzieren.

Die Dependenztheorie hingegen nimmt den Kapitalismus nicht als metaphysisches Geschichtsgesetz an. Folglich ist sie eine "linke Großtheorie". Ihr Erkenntnisziel hingegen dürfte klar sein. Sie sucht Wege, wie man einen Kapitalismus, wie ihn etwa Toffler beschreibt, überwinden kann. Ob man diese Überwindung nun innerhalb des Kapitalismus selbst sucht oder außerhalb, unterscheidet verschiedene Strömungen dieser Theorie. Aber die Dependenztheorie ist nicht bereit, sich mit dem Kapitalismus als Geschichtsgesetz abzufinden. Was die Frage von Kapitalismus oder Sozialismus angeht, sind die meisten Dependenztheoretiker pragmatisch. Gibt es eine Lösung im Kapitalismus, so gibt es keinen Grund, diese Lösung nicht durch Reformen innerhalb dieses Kapitalismus zu suchen. Gibt es aber keine Lösung im Kapitalismus, dann muß man eben über ihn hinausgehen. Sie legitimieren den Kapitalismus nicht als Prinzip, auch dann nicht, wenn sie ihn für fähig halten, diese Probleme durch Reformen lösen zu können. So weit ich sehe, war dies im allgemeinen keine Prinzipienfrage. Ich selbst war, wenn auch eher am Rande, Teil dieser Diskussion und habe das Problem von Kapitalismus oder Sozialismus eher in diesem Sinne als pragmatisch gesehen. Ich war allerdings überzeugt, und bin es heute auch ganz genau so, daß es innerhalb des Kapitalismus, wie wir ihn heute verstehen, keine Lösung gibt.

Unter den Dependenztheoretikern ist es daher eine durchaus allgemeine Überzeugung, daß ein Kapitalismus, wie er heute etwa von Toffler beschrieben wird, nicht tragbar ist. Dies verbindet sich natürlich mit der Marxschen Analyse des Kapitalismus als eines Systems, das den Reichtum produziert, indem es die Springquellen des Reichtums zerstört. Insofern stehen sehr viele Dependenztheoretiker dem Marxschen Denken durchaus nahe. Dies aber nicht, weil sie Marxisten sind, sondern weil sie in der Marxschen Theorie Denkkategorien finden, die der Interpretation ihrer Wirklichkeit adäquat sind.

Die Kapitalismusanalyse der Dependenztheorie und ihre Suche nach Alternativen zu einem System, das seine Verlierer zum Tode verurteilt, ist ebenfalls der Hintergrund des Entstehens der Befreiungstheologie und der Befreiungsphilosophie in Lateinamerika. In der Befreiungstheologie führt dies zur Analyse der Idolatrie dieses Systems und seiner Sakrifizialität. Es wird als ein System gesehen, das Menschenopfer bringt und das einen Gott hat, der diese Menschenopfer verlangt. In der Befreiungsphilosophie führt dies zur Reflektion des "Anderen", der ausgeschlossen ist und dessen Integration vonnöten ist.

Apel hingegen sieht dieses System nur von innen und weigert sich, es selbst zum Gegenstand seiner Reflektion zu machen. Zumindest ist dies sein Ausgangspunkt. Daher fragt er ganz ausschließlich nach den Gründen, warum das eine oder das andere Land zu den Siegern oder zu den Verlierern gehört. Die Frage aber, warum eigentlich die Verlierer zum Tode verurteilt werden und als "Gefallene" des Prozesses verkommen müssen, schließt er aus.

Insbesondere fragt Apel danach, wieweit Kulturtraditionen für die Entscheidung, ob ein Land in der kapitalistischen Entwicklung Erfolg hat und damit zu den Siegern gehört oder nicht, von Wichtigkeit sind. Daß der Verlierer vernichtet wird, ist nicht sein Thema. Es ist aber das Thema der Dependenztheorie. Ist denn dieses Thema nicht wissenschaftlich, sodaß er mit dem Recht auftritt, seine Behandlung als "linke Großtheorien" abzutun? Ist es wissenschaftlich, die Vernichtung der Verlierer als "survival of the fittest" zu feiern, aber unwissenschaftlich, Alternativen zu diesem Zustand zu diskutieren?

Apel wirft den Dependenztheoretikern vor, die Wirklichkeit nicht in ihrer Komplexität zu erfassen, wenn sie die Bedeutung kultureller oder religiöser Faktoren für das Gelingen einer kapitalistischen Entwicklung vernachlässigen. Die Dependenztheoretiker aber bestreiten diese Bedeutung gar nicht. Selbst Marx hat lange vor Max Weber den Calvinismus des 18. Jahrhunderts in England als wesentliches Element für die Erklärung der Entstehung des Kapitalismus angesehen. Innerhalb des Erkenntnisziels der Dependenztheorie hingegen ist diese Frage sekundär. Innerhalb ihres Rahmens wird auch nach der Religion und ihrer Bedeutung gefragt, aber eben nicht unter diesem Gesichtspunkt. Man fragt, wie eine Religion oder ein Christentum aussieht, das fähig ist, ein solches, die Verlierer vernichtendes System zu legitimieren oder gar zu feiern. Ebenfalls fragt sie nach solchen religiösen Traditionen, die die Suche nach Alternativen rechtfertigen können. Ist die Frage nach der Religion, die am besten eine kapitalistische Entwicklung fördert, wissenschaftlicher als die Frage nach einer Religion, die am besten die Suche nach Alternativen fördert? Ist letzteres wieder "linke Großtheorie"?

Apel sucht ausschließlich in der ersten Richtung. Daher sagt er über die Dependenztheoretiker: "Auch sie müssen ja zweifellos bei der Erklärung der unterschiedlichen Wirtschaftserfolge der ehemaligen Kolonialgebiete -genauer: der

bis heute unterschiedlichen Prädisposition zur erfolgreichen Übernahme der kapitalistischen Wirtschaftsform - berücksichtigt werden. Ich meine damit -unter anderem - auch die Ergebnisse hermeneutischer Rekonstruktionen der Wirtschaftsethik der verschiedenen Kulturtraditionen im Geiste Max Webers... Diese legen es ja nahe, daß das mögliche Funktionieren des Kapitalismus auch von religiös bedingten Motivationen und entsprechenden Rationalisierungsbereitschaften - z.B. von der Bereitschaft zur strikten Trennung zwischen Rechtsstaat, Firma und Privat -bzw. Familieninteresse -abhängig ist." (Apel, op.cit. S. 28)

Könnte nicht vielleicht auch Apel fragen, warum eigentlich ein Wirtschaftssystem entstanden ist, das seine Verlierer vernichtet und dies als Ende der Geschichte feiert? Sollte man nicht auch die Frage der Befreiungstheologie stellen danach, welche Kulturtradition fähig ist, einen solchen Zustand mit gutem Gewissen und sogar als Auftrag Gottes zu rechtfertigen? Sollte man nicht auch danach fragen, welche Kulturtradition sich der Entwicklung eines solchen Systems widersetzt?

Apel kommt aus seinem selbstgemachten Gefängnis nicht heraus, wenn er etwa den Dependenztheoretikern vorwirft: "...dem Hinweis auf die ökonomische Ausbeutung im Kolonialzeitalter und von Stammesfehden zerrissenen - Nachfolgestaaten der ehemaligen Kolonien steht das Argument entgegen, daß die Verarmung teilweise auf vermeidbaren Fehlern der Entwicklungspolitik, teilweise auf sozialistischen Experimenten und nachfolgenden Bürgerkriegen (Äthiopien, Somaliland, Tanganjika, Mozambique, Angola), (bei Apel gibt es nur sozialistische Experimente. Warum gibt keine kapitalistischen Experimente, die zu Bürgerkriegen führen und die Länder ruinieren? F.J.H.) insgesamt aber auf der unzureichenden soziokulturellen Prädisposition der Stammesgesellschaften für die Rahmenbedingungen der kapitalistischen Wirtschaftsform beruhe. (Als schlagendes Argument für die letztere These wird oft der Hinweis auf den weit höheren Lebensstandard auch der Schwarzen in dem von Weißen beherrschten Südafrika angeführt.)" (Apel, op.cit. S. 29)

Ist die afrikanische Stammesgesellschaft nicht fähig, den Rahmenbedingungen des Kapitalismus zu genügen, folgt denn dann, daß Afrika vernichtet werden darf? Oder soll ganz Afrika in den Kapitalismus gepeitscht werden, so wie es mit Südafrika geschah? Wenn sie sich aber dem Kapitalismus nicht anpassen können, dürfen sie dann nicht versuchen, auf andere Art, nämlich durch eine auf ihre eigenen Traditionen begründete Wirtschaftsform, zu überleben? Muß sterben, wer nicht Calvinist oder Konfutaner ist? Steht das Todesurteil darauf, es nicht zu sein oder nicht zu werden? Ein ganz ähnliches Problem haben heute weiterhin die überlebenden Indio-Kulturen Lateinamerikas. Im Amazonas, wo die dort lebenden Stämme am wenigsten Fähigkeit haben, den Rahmenbedingungen des Kapi-

talismus zu genügen, werden sie einfach ausgerottet. Wenn aber nun unser System so ist, darf man nicht einmal darüber nachdenken?

Apel glaubt, diese Reflektionen der Dependenztheorie oder von mit ihr verknüpften Theorien beiseite lassen zu können, um dann allerdings völlig unvermittelt zum Problem zurückzukehren:

"Es dürfte klar geworden sein, daß ich die Tatsachen der 'Marginalisierung', ja 'Ausschließung' der Armen der Dritten Welt von der 'Lebensgemeinschaft', die durch die bestehende Weltwirtschafts- und Sozialordnung bedingt ist, in keiner Weise bestreiten bzw. bagatellisieren möchte. Freilich muß m.E. auch gesagt werden, daß die Tatsachen nicht durch metaphysisch-rhetorische Simplifikationen, sondern nur durch kritische Kolaboration der Philosophie mit den empirischen Wissenschaften... aufbereitet werden können." (Apel, op.cit. S. 37)

Gehört die Dependenztheorie zu diesen empirischen Wissenschaften? Für Apel jedenfalls nicht. Er rechnet sie unter die "metaphysisch-rhetorischen Simplifikationen". Das ist ein rein dogmatisches Denkverbot und die Erklärung einer theoretischen Richtung - frei nach Orwell - zur Un-Wissenschaft. Ich fühle mich heute immer noch als Teil dessen, was von der Dependenztheorie übrig geblieben ist. Wenn das aber eine metaphysisch-rhetorische Simplifikation ist, was für ein Dialog ist denn dann noch möglich? Es bleibt dann nur die bedingungslose Kapitulation von seiten der Dependenzschule. Die Forderung einer solchen Kapitulation aber ist wiederum eine Bestätigung der Konstruktion unseres kapitalischen metaphysischen Geschichtsgesetzes. Das ist vernichtende Kritik, Wegwerf-Kritik, kein kritischer Dialog.

Das empirische Phänomen aber, von dem die Dependenztheorie ausgeht, erkennt Apel an : "Marginalisierung', ja 'Ausschließung' der Armen der Dritten Welt von der 'Lebensgemeinschaft', die durch die bestehende Weltwirtschafts- und Sozialordnung bedingt ist". Nach Apel kann jetzt nur noch die Philosophie für dieses Thema zuständig sein, denn die empirischen Wissenschaften, die er erwähnt, (vor allem die Wirtschaftswissenschaften), schließen die Diskussion dieses Problems ja aus ihrem Erkenntnisziel aus. Sollten sie es allerdings einschließen, so würden sie in gefährliche Nähe zur Dependenztheorie kommen. Was will Apel denn?

Apel kommt dann zu einem Schluß, der völlig überraschend ist: "Freilich liegt der besondere Akzent der von Weizsäcker'schen Analyse, verglichen mit derjenigen der meisten Entwicklungsökonomien, einschließlich der Vertreter der Dependenztheorie, auf der Begründung der Einsicht, daß das - wie immer zu realisierende - Ziel einer 'nachholenden' Entwicklung der Drittweltländer - eine Entwicklung also, welche für eine immer noch anwachsende Milliardenbevölkerung das Entwicklungsmodell der Ersten Welt imitieren wollte - 'rein quantitativ-ökologisch vollkommen illusorisch bzw. zerstörerisch wäre'" (Apel, op.cit. S. 36)

Auch folgende Analyse von Sabet macht sich Apel zu eigen: "Sabet kommt hinsichtlich der Konsequenzen zu dem Schluß, daß entweder eine neue Weltwirtschaftsordnung realisiert wird oder die Krise des Südens auf den Norden zurückzuschlagen wird: in Gestalt von neuen Völkerwanderungen und planetarischen Folgen der armutsbedingten Umweltvernichtung." (Apel, op.cit. S. 35)

Wenn diese Schlüsse von Weizsäcker und Sabets richtig sind, dann folgt daraus, daß man das Erkenntnisziel gerade der Dependenztheorie wieder aufnehmen müßte. Die Dependenztheorie müßte dann doch gerade weiterentwickelt und nicht weggeworfen werden. Der Kapitalismus ist dann nicht das Ende der Geschichte - jedenfalls nicht, soweit die Menschheit weiterleben soll - und die soziale Marktwirtschaft ist dann nicht die Gegenwart des absoluten Geistes. Aber dann kann die Webersche Religionsanalyse als Bedingungsanalyse kapitalistischer Entwicklung eben gerade nicht das letzte Wort aller Religionsanalyse sein. Sie hängt ja völlig von dieser Illusion einer nachholenden, die erste Welt imitierenden Entwicklung ab.

Was aber das Ergebnis der Analyse von Sabet ist, ist heute ganz so auch das Ergebnis der Dependenztheorie, soweit sie in Lateinamerika noch existiert. Allerdings ist die Dependenzschule heute erheblich zusammengeschrumpft. Zwischen der Aktion des Staatsterrorismus der Nationalen Sicherheit, der fast einhelligen Denunziation durch die ganze westliche Welt und der zunehmenden Wissenschaftskontrolle von seiten der heutigen weitgehend dogmatisierten empirischen Sozialwissenschaften ist sie auf ein Minimum reduziert. Soweit aber heute der Staatsterrorismus schwächer wird, kommt sie natürlich wieder zurück.

Ihr Wesen aber ist nicht das Projekt der nachholenden Entwicklung. Diese vertrat sie gerade in den 60er Jahren, in denen ja wohl auch von Weizsäcker dieses Projekt vertrat. Aber bereits in den 60er Jahren begann innerhalb der Dependenzschule die Diskussion über dieses Problem. Sie wurde insbesondere ausgelöst durch die Arbeiten von Ivan Illich, der in dieser Zeit in Cuernavaca in Mexiko ein Zentrum leitete, das eine bestechende Kritik der technischen Zivilisation vorlegte, die gerade unter den Dependenztheoretikern Echo fand. Hier hat wohl auch die von Apel zitierte These von Weizäckers ihren Ursprung. Die Arbeiten von Illich lösten viele Diskussionen aus, überzeugten aber erst im Laufe einer längeren Zeit. Heute gelten sie auch innerhalb der Dependenzschule als überzeugend, während gerade die Ideologie des herrschenden Systems alle solche Reflektionen ins Reich der Un-Wissenschaft verbannt.

Der Marxismus als Popanz.

Apel macht eine Kritik, die völlig in einem Mythos von dem, was Marx angeblich gesagt hat, befangen ist. An die Stelle der notwendigen Kritik tritt damit die Wegwerfkritik: "Das dritte Grundelement des Marxschen Denkansatzes, das m.E. heute aufgegeben werden muß, ist der Geschichtsdeterminismus oder 'Historizismus' (im Sinne Karl Poppers), den Marx zusammen mit der dialektischen Methode zumindest für die Makroskopie seines Denkstils von Hegel übernahm und - im Unterschied zu Hegel - sogar im Sinne 'wissenschaftlicher' Zukunftsprognosen anwandte." (Apel, op.cit. S. 50)

Was Marx sagt, ist, daß die kapitalistische Warenproduktion den Reichtum produziert, indem sie die Quellen des Reichtums, den Menschen und die Natur, zerstört. Daraus schließt er, daß der Kapitalismus überwunden werden muß, wenn die Menschheit weiterleben will. Da er davon ausgeht, daß die Menschheit keinen kollektiven Selbstmord begehen wird, folgt, daß die Überwindung des Kapitalismus notwendig und unvermeidlich ist. Stimmt also die erste Behauptung, so folgt der Schluß. Stimmt allerdings die erste Behauptung nicht, so folgt auch der Schluß nicht. Es handelt sich um eine These, die innerhalb des Rahmens einer empirischen Wissenschaft diskutierbar ist und dort diskutiert werden müßte (allerdings in unseren dogmatisierten empirischen Wissenschaften niemals diskutiert wird). Es ist gerade die "wertneutrale", sich selbst als einzige zur empirischen Wissenschaft proklamierende bürgerliche Wissenschaft, die die Diskussion dieser Themen ablehnt.

Die These ist weder eine Prognose noch eine Weissagung. Man kann aus ihr aber Prognosen ableiten. Tut man das, so sind diese Prognosen ganz eindeutig wissenschaftlich und nicht, wie Apel meint "wissenschaftlich".

Geschichtsdeterminismus oder "Historizismus" haben mit dieser These überhaupt nichts zu tun. Das Problem liegt an ganz anderer Stelle. Es liegt im Determinismus des wirtschaftstheoretischen Gleichgewichtsbegriffs, wie ihn sowohl die neoklassische Markt- und Preisanalyse als auch die Marxsche Analyse des Vereins freier Produzenten enthält. Dieser Determinismus ist aber als solcher kein Geschichtsdeterminismus.

Das Problem ist hingegen die Konstruktion metaphysischer Geschichtsgesetze, die in allen bisherigen Fällen von solchen deterministischen Gleichgewichtsvorstellungen ausgegangen ist. Sie werden dann zum Ende der Geschichte und zur einzigen Alternative, zu der es keine Alternative gibt, stilisiert. Dies ist der Moment des Totalitarismus, sei dieser nun der des totalen Plans oder des totalen Markts.

Wo ein solches metaphysisches Geschichtsgesetz auftaucht, wird es zum Kriterium der Wahrheit und von gut und böse gemacht. Apel aber entdeckt es ausschließlich im Sozialismus, wo ja ganz zweifellos ein solcher Prozeß stattfand: "Nicht nur die *Wahrheit*, sondern auch das, was als gut bzw. *gerecht* anzusehen sei, konnte und mußte jetzt von einem 'Politbüro' gemäß Einsicht in den notwendigen Gang der Geschichte als das jeweils *Zeitgemäße* festgestellt werden..." (Apel, op.cit. S. 51)

Das, was entscheidend ist, ist nicht das Politbüro, sondern das metaphysische Geschichtsgesetz. Unsere heutige Gesellschaft bestimmt sowohl ihr Wahrheitskriterium wie auch ihre Ethik ganz ebenso durch Deduktion aus den angeblichen Erfordernissen ihres metaphysischen Geschichtsgesetzes.²⁹ Jeder, der versucht, es zu kritisieren, bekommt das zu spüren, wenn auch in den zentralen Ländern eher durch Berufsverbote als durch physische Bedrohung. In den westlichen Demokratien Lateinamerikas ist die Situation sehr viel gefährlicher.

Auf diese Weise verliert die Apelsche Marxkritik ihre Schärfe. Sie macht aus der westlich-kapitalistischen Gesellschaft einen Sauberman, ein großes Weißes Haus, das von lauter Dunkelmännern bedroht wird. Aber die Kritik am Anderen taugt nicht, wenn sie keine Selbstkritik einschließt. Marx und der Marxismus werden daher zu einem großen Popanz, der ziemlich willkürlich von irgendwelchen Einzelementen her konstruiert wird. Diese Konstruktion eines Popanz ist schon bei Popper sehr sichtbar, wenn er den sogenannten Historizismus konstruiert. Popper sagt selbst, was er tut: "Ich habe mich aber sehr bemüht, alle denkbaren Argumente, die sich für den Historizismus vorbringen lassen, zu sammeln, um meiner auf die Darstellung folgenden Kritik eine sinnvolle Aufgabe zu stellen. Ich habe mich bemüht, den Historizismus als wohlgedachte und differenzierte Philosophie darzustellen. Dabei habe ich nicht gezögert, Gedankengänge zur Stützung des Historizismus zu konstruieren, die meines Wissens von den Historizisten nie vorgebracht wurden. Ich hoffe, daß es mir dadurch gelungen ist, einen Standpunkt zu konstruieren, den anzugreifen sich lohnt... Deshalb habe ich auch absichtlich die etwas ungebräuchliche Etikette 'Historizismus' gewählt. Durch Einführung dieses Ausdrucks hoffe ich, Wortklaubereien auszuschalten: es wird, hoffe ich, niemand in Versuchung kommen, die Frage zu stellen, ob irgendeiner der hier besprochenen Gedankengänge, wirklich oder eigentlich oder essentiell historizistisch ist, oder was das Wort 'Historizismus' wirklich oder eigentlich oder essentiell bedeutet."³⁰

²⁹ Hayek sagt z.B.: "Selbstverständlich ist die Gerechtigkeit nicht eine Frage der Ziele einer Handlung, sondern ihres Gehorsams gegenüber den Regeln, denen sie unterworfen ist." S. 56. Diese Regeln, auf die Hayek sich bezieht, sind nichts weiter als die Grundwerte unseres gegenwärtigen Kapitalismus. Indem sie als Gegenwart der Gerechtigkeit erklärt werden, wird der kapitalistische Markt zum metaphysischen Geschichtsgesetz.

³⁰ Popper, Karl: *Das Elend des Historizismus*, Mohr. Tübingen 1974. S. 2/3.

Wie Popper uns hier sagt, gibt es den Historizismus überhaupt nicht. Er ist ein einfaches Konstrukt, allenfalls ein "Idealtyp". Er ist von Popper konstruiert, um einen "Standpunkt zu konstruieren, den anzugreifen sich lohnt". Es lohnt sich für ihn nicht, die wirklichen Standpunkte wirklicher Menschen zu kritisieren. Tatsächlich wäre dies auch viel schwieriger. In echter Selbstimmunisierung verbietet uns Popper dann, auch nur die Frage zu stellen, ob dieser Historizismus nun "wirklich, eigentlich oder essentiell" überhaupt existiert. Popper fühlt sich wohl dabei, Gedanken zu kritisieren, "die (s)eines Wissens von den Historizisten nie vorgebracht wurden". Aber er projiziert sie dann in alle diejenigen, die er als Historizisten denunzieren will. Es ist Popper, der einen essentiellen Historizismus in alle sein Gegner projiziert, die sich aber nicht mehr wehren dürfen, weil sie sonst "Essenzialisten" wären. Der als Historizist denunzierte kann sich nicht wehren, weil er, ganz tautologisch, sich als Essenzialist entlarvt, sobald er den popperschen Historizismus kritisiert. Apel entdeckt dieser Art Selbstimmunisierung im dogmatischen Marxismus (Apel, op.cit. S. 51), bei Popper entdeckt er sie nicht.

Popper baut einen Popanz auf, wenn er seinen Historizismus konstruiert. Apel folgt ihm darin, indem er einen Popanz des Denkens von Marx und des Marxismus aufbaut.

CONCORDIA REIHE MONOGRAPHIEN

Warum Lateinamerika?

Leopoldo Zea

Herausgegeben und eingeleitet

von

Raúl Fornet-Betancourt

ISBN: 3 - 86073 - 265 - x

Preis: DM 29,80

Bestellungen an:

Verlag der Augustinus Buchhandlung

Pontstraße 66 / 68

D - 52062 Aachen

Critical Theory and Liberation Philosophy: A Confrontation

Introduction:

As both the last great philosophical theologian and theological philosopher, Hegel was still able to achieve a grand synthesis of Being and Thought, Nature and Spirit, Subject and Object, History and Consciousness, God and Universe, only because his ontology, cosmology, phenomenology, logic, and theology, were all, in one or another respect, a negative theology, qua theodicy. Whether the whole is the true, and the real is rational, is contingent on the extent to which the speculative "Good Friday" can be sublated (*Aufhebung*) into the day of Resurrection, the negation of the negation. While the world, and consciousness are in many respects the stigmata of God's emptying into the world, Jesus, the son of Man and son of God, who died on the cross, establishes, in this supreme act of forsakenness and negation, for the world and humanity a freedom that can only be comprehended in thought. Thus, the speculative Good Friday, which is the preservation of the historical Good Friday, is the moment of the transition from the mere representation of the absolute, where the absolute is still alienated from itself, to the recognition of the absolute as such, as Notion, (*als Begriff*). Reason and History, in other words, could still be thought as one for both, in the last instance, were dual but complementary aspects of God's emptying into the world. Reason and History are the story of God's coming to consciousness. That is, they are moments of God's consciousness. The Cunning of Reason, in this divine phenomenology, is but another aspect of theodicy. The surplus of suffering, however, that can never be subsumed into any notion of divine history (*Heilsgeschichte*), unravels the grand synthesis of Reason and History, where the one would like to move ahead into the emptiness of the future and think itself concluded, and the other mesmerized at a standstill by the victims of the slaughter bench of history, who await redemption, can only but protest against the possibility of anything ever being finished. On the other hand, Nature, although still affected by Reason's violence to it, nevertheless continues to resist attempts to be subsumed under the will of Humans. The caesurae between Reason and Nature explodes in paroxysms of violence and devastation, whether as in the ecological crises, or in humanity's own violent outbursts against itself. Reason and History, Nature and Humanity, undone in their synthesis become two vectors which the

more they pull their own ways, the more the one pushes the other in its respective direction. Exertion in one direction creates an equally strong force in its opposite direction. The more Reason would like to move into the empty not-yet of technological utopia, the more History, as anamnesis and dangerous memory, remains at a standstill so as to not forsake those who have become victims of the trains of progress. This contradiction, this *dissecta membra*, this dialectical unity that refuses synthesis, became evident long before Hegel was able to comprehend it and live it in his own thought. Even if modern philosophy is to be understood as the attempt to deal with the disintegration of the Hegelian synthesis, as Löwith and Apel both attempted to do, there is still another way in which this unraveling of Hegel can be understood. There is a historical event which more so than Hegel in the realm of thought, bears witness to this unraveling of Reason and History, Subject and Object. It became evident in a historical event of the highest relevance, and which if one were to use the language of Einstein's Theory of Relativity, is the event that it in its concentration and weight warps the historical continuum thus gathering around itself the entire fold of time: the "discovery", "invention", "covering-up" (*encubrimiento*) of America. There is a history of this historical event that is profiled from the perspective of Reason, the same one which kept the trains to Auschwitz on time, and the same one which designed the Atom and Hydrogen Bombs. From this perspective, this event of America's 'discovery' became the ratifier, the supreme alibi of Reason itself. Reason promised Utopia, the no-place where the grand synthesis would be finally achieved, and America became the site of its building. In this perspective, at the same time, America is always catching up to its actualization, the fulfillment of its role as assigned by this Reason, the Reason of Europe's utopia. America as the tabula rasa on which Europe etched with wip, sword, fire and cross its utopia, is always catching up to its own dream, who is nevertheless still the dream of the Rapist father, Cortes who rapes La Malinche. Thus, whereas Reason moves from East to West, as Hegel put it, the *Heilsgeschichte* that becomes Manifest Destiny, and the autopoiesis of Social Systems (Luhmann), in its later versions, America's historicity, by the same logic, is but its reverse. *Heilsgeschichte* in reverse, in other words, is both historical materialism and Europe's developmental logic as supreme and paradigmatic, which all amount to a "trickle down economics of historical unfolding". That is, whereas Europe stands at the crown of Reason's actualization, America is but a few, or may be some more, stages behind the same evolutionary and developmental unfolding.

There is another history of this very same event, not told from the stand point of historically empty Reason, but from the standpoint of dangerous memory. A history which should perhaps, as Galeano suggests, be called "Memory of Fire". This history corresponds to the subterranean history of Modernity, its other face, its *reverso*. It is a history that in its reluctance to let the dead be dead, to let the

victims be once more victimized by their being forgotten, would like to hold Reason in abeyance, would like to stop the punctual trains to Utopia, and have reason survey the wasteland its path has left behind. At the same time, to this history there belongs another conceptualization of Reason that does not place Europe ahead and America some steps just behind it. To a history told from the *reverso* of Modernity, there belongs a Reason that is not burdened with evolutionary and developmental schematics and typologies that are self-justifying and self-warranting. One may say, to the other History of Modernity, there belongs the other Reason of Europe.

Today, shortly after the quinquennial, the Fall of the Berlin wall, the "defeat of socialism", the arrival of the "End of History", and the widening gap of standards of living between North and South, it is necessary to take an account of how these two histories and views of reason, as seen through the critical lense of America's discovery, have played themselves out both in Europe and Latin America. And, although there is more at stake than the mere solution of a philosophical conundrum, a true analysis of the growing poverty of the Third World corresponds more to a prophetically, apocalyptically, theologically, hyper and meta- morally informed discussion, one which is beyond my powers. Indeed, inasmuch, an attempt to understand the growing suffering of humanity in terms of a conceptual analysis and history, seems to grotesquely vitiate and undermine the urgency of the theme itself. I will thus attempt only to place in relief some of the philosophical and historical questions at stake in this confrontation, hoping not to trivialize the question at center, hoping not to merely academicize. In the following essay I would like focus on Critical Theory and Liberation Philosophy, and their respective attempts to deal with the above described contradiction between Reason and History. As it will become clear, both Critical Theory and Liberation Philosophy have made the focus of their investigations the nature of Reason and the possibility of human history, of a truly planetary history. Both have been haunted by the ghosts of immolated humanity. Both inherited and claim as their tradition Marxism. By the same token, the agent of history, whether abandoned or transformed, is for both a major question. The following analysis is undertaken with the clear and unambiguous assumption that Critical Theory is the liberation philosophy of Europe, which would like to free it from its dreams of historical and developmental superiority, and which would also like to free it from a deified Reason; and that Liberation Philosophy is the critical theory of Latin America, which would like to develop a different understanding of history and discover a Reason that is neither that of the Oppressor, nor that of the Victim, but which belongs to Other, who is not yet. That is, while Critical Theory was the emancipatory and critical thought of those who were isolated, peripheral, exploited, who were the Other of European society within Europe itself, Liberation Philosophy is the emancipatory and critical thought of the Other of

Europe, the great suffering majority of humanity. I will in the essay move through a brief historical-conceptual reconstruction of Marxism, and how its internal aporias and the transformation of European society led to its being superseded by and sublated in Critical Theory. Then, I will similarly profile the main conceptual characteristics of Critical Theory so as to then articulate a confrontation (*Auseinandersetzung*) between Critical Theory and Liberation Philosophy. I will conclude with a delineation of the tasks ahead and of what each can learn from the other.

Marxism and Europe's Transformation:

In the Marxist tradition, the proletariat has been considered the inheritor of the critical traditions stemming from the Enlightenment. These critical traditions, according to Engels, were comprised by German idealism, French utopianism, and British political economy. These ideals have been raised by a revolutionary Bourgeoisie which in turn petrified abandoning its own project of world transformation. The proletariat emerges from within the new economic-political system to carry on and complete what the Bourgeoisie had abandoned. Thus, for Marx, just as the combination of these currents found its '*material* weapons in the proletariat, the proletariat found its *intellectual* weapons in these movements.' In their mutual dependance, the proletariat and these critical currents of thought demanded their mutual annulment, preservation, and transcendence (*Aufhebung*). In this sense the proletariat is not only the one who completes, but also the one who overturns. Therein recides the duality of the proletariat's historical role: true inheritor, total negator. Yet, as this mutual entwining of proletariat (historical agent), and critical consciousness (or world-historical-consciousness) obtains historically, history is its undoing. The proletariat's dual role of true delegator and messianic avenger, the defeat, coaptation, and triumph, as in Russia, of the proletariat, compounded by the cataclysm of two world wars lead to a crisis of the identity and unity of the proletariat and critical thought. The proletariat was left without a theory to explain its new status and role in an age of post-capitalist imperialism and finance capitalism, and Critical Theory was left without its world-historical agent of transformation and actualization. A new historical constellation emerged in which the possibility for revolutionary transformation had been betrayed and rendered impossible, and critical thought was only to be pursued as the refuge and refusal of a few individuals who delegated themselves, by fiat, the role of anamnestic and utopian consciousness.

Critical Theory, referring to a particular period of the development of the Frankfurt School, namely that beginning in 1937 and extending through 1940, is both the consciousness of the sundering of theory and praxis, and the trace and

embodiment of that crisis itself. To the sundered historical role of the proletariat, who is no longer the messianic avenger, but now only the officious delagator, there corresponds an equally sundered critical self-consciousness. Following Helmut Dubiel's genealogy, the history of the Frankfurt school can be divided into four major periods: Materialism, 1930-1937; Critical Theory, 1937-1940; Critique of Instrumental Reason, 1940-1945; and Critique of Functionalist Reason and/or Linguistic Turn of Critical Theory. Each one of these stages was determined by a changing set of historical transformations. Historically, however, the last three stages, in many cases without the differentiation of the Critical Theory and Critique of Instrumental Rationality stages, have been the most influential. Furthermore, although some of the positions of the major figures of the Frankfurt School were very similar, in many cases there were significant differences, even to the point of their holding contradictory views. Therefore, care must be taken not to portray Critical Theory monolithically.

Critical Theory, a Conceptual Schematic:

The coaptation and betrayal of the proletariat led Max Horkheimer and Herbert Marcuse to reformulate the foundations and function of Marxist thought. In opposition to Lukács, who held a speculative identity between the proletariat, transcendently conceived, and Marxist theory, Horkheimer and Marcuse called for an interdisciplinary approach marrying philosophy, the social sciences, and empirical research. Thus conceived, Critical Theory, inasmuch as it is the appropriate theory for the corresponding historical situation, claims to be the true inheritor of Marxism. This new multilayered interdisciplinary approach is differentiated vis à vis 'traditional theory.' If 'traditional theory' is characterized by its lack of historical consciousness, blindness to its function in the production process, and denial of its political motivating factors and consequences, 'critical theory' is characterized by its self-consciousness about its historicity, its place and function in the division of labor, and its political responsibility. Whereas the former is determined by forgetfulness, repression, reification and isolation, the latter is determined by the overriding consciousness that both the object and subject of scientific analysis are socially constituted, and consequently, that both are ineluctably entwined in the process of social production. In that sense, the analytical categories of both the human sciences (*Geisteswissenschaften*) and philosophy are also immersed in ideological struggles of legitimation and contestation. Thus, critical thinking must always think against itself. Appropriating and continuing the Hegelian-Marxist tradition, it uses the critique of ideology as the unity of immanent and de- fetishizing critique. One points to the historicity of ideas and concepts, and to their latent and unrealized utopian contents that need

to be recognized and freed; while the other points to the rational core of concepts and social events. In addition, the subject of this critical consciousness is conceived to be neither some abstract collective subject, nor an isolated Cartesian-Kantian monad. Rather, the subject is a concrete individual in struggle with his own class, and his/her own society at a particular time, under given constellations of control and power.

The interdisciplinary program of the Frankfurt School, as formulated by Horkheimer, led to the very fruitful interaction of several disciplines that hitherto had remained unrelated. A central theme for the Frankfurt School, as it faced an increasingly consolidated Capitalist society, rapidly falling to the grip of Fascism, was the autonomy of the individual who is either coopted into the system or becomes a dissenter. The dynamics of social control, or processes of socialization, were studied most productively under the rubrics of hyphenated social sciences: social psychology, the critique of culture industry, and political economy. Thus, Fromm, Marcuse and Adorno, explored the relationships between instinctual libidinal drives and their sublimation and desublimation in society. Indeed, this unification of sociology and psychology, and in particular psychoanalysis, led to the formulation of an analysis that denounces the violent repression and false fulfillment of fundamental physical and psychic needs performed and provided by a consumerist culture. Pollock and Neumann explored the relationship between state power, finance capital, law and economic production. Pollock's analysis led to the theory of the overdetermination of political power over economic conflict, a view most succinctly formulated in Horkheimer's "The Authoritarian State" essay. Neumann, on the other hand, held a more differentiated view which critically analyzed the chaos and disorder which predicated the triumph of Nazism. Neumann's studies led him to develop pioneering analyses on law. Adorno, and Benjamin who was more loosely associated with the Institute, studied the relationships between the material transformation of the production of works of arts and their concomitant contradictory results. If Benjamin saw an ambiguous revolutionary potential in the proliferation of the technical reproducibility of works of arts, Adorno saw only commodification and mass production, with both resulting in a defusing of the negative utopia present in works of art. For Adorno, the culture industry was anti-Enlightenment, an indication of the collapse and decimation of the critical potential of works of arts. Löwenthal and Adorno studied and documented the changing forms and contents of the literary, musical and visual arts as indexes of the growing or decreasing autonomy of the individual. In an important early work Löwenthal unmasked the inchoate fascist ideology of Knut Hamsun as prefigured in the structural configurations of his characters. Adorno, similarly but at another level, saw Jazz as the reenactment of castration, and the liquidation of utopia as a false sublimation of art into reality.

All of these interdisciplinary studies, and their resulting theoretical formulations, were undoubtedly breakthroughs that have set an agenda for future critical theoreticians. Yet, as the situation grew bleaker and more hopeless in Europe, and as the members of the Institute for Social Research were scattered and exiled, pessimism began to permeate their prognoses. This is best illustrated by the highly pessimistic texts, the *Dialectic of the Enlightenment*, *Negative Dialectics*, and *One Dimensional Man*. Confronting a 'totally administered' society, one which had come about as the inevitable result of Reason's own cunning, the critical thinkers of the Frankfurt school came to see their role as that of solitary messiahs, entrenched in a desperate task of remembrance and utopian dreaming. Betrayed by the proletariat, by history, and now by reason itself, Critical Theory had reached a *cul de sac*; it could no longer view itself as the critical consciousness of a tradition; nor could it justify its own claims with reference to reason. Its only legitimacy lay in its claim to utter negativity.

It is in the light of this aporetic situation of Critical Theory that Habermas has consciously formulated his reconstruction of Critical Theory. Continuing the interdisciplinary program of the early Frankfurt School, Habermas has reached for what at first would appear to be disparate traditions. Habermas, in a major conceptual and reconstructive tour de force, has not only tried to bridge disciplines, but also philosophical traditions. Thus, he has brought together American Pragmatism--Peirce and Mead--, German Idealism--Kant, Fichte, Dilthey, Hegel--Philosophies of Language-- Wittgenstein, Toulmin, Searle, Chomsky--French Sociology--Durkheim- -and systems theories--Parsons and Luhmann. His works are a combination of theoretical synthesis, historical reconstruction, polemics and investigative explorations. In keeping true to the spirit of his main philosophical insight, his work has been pursued in the process of debates and confrontations. In recognizing the exhaustion of the Hegel-Marx lineage, Habermas's turning to Peirce, Mead, Parsons, Searle and Piaget, have allowed him to both revitalize Critical Theory, and to bring his interlocutors to monumental insights. In so doing, Habermas has earned Critical Theory a new relevance and contemporaneity.

Beginning with the same themes, the autonomy of the individual, the processes of socialization, and the possibility of a discernment of Reason amongst the debris of a totalized society, Habermas explores Critical Theory's loss of direction. For Habermas, early Critical Theory's subsumption of the logic of social development and the dynamics of socialization and social differentiation under the one rubric of the processes of material production resulted in a transcendentalized and undifferentiated theory of history which could support neither its own empirical program nor its critical claims. The result of an undifferentiated explanation of developmental logic and social dynamics, where both are determined by the imperatives of the modes of production, is the unwarranted

identification of rationalization with reification. In order to clear this bottle neck, Habermas distinguishes labor from interaction, and systems world from *Lebenswelt*, lifeworld. This uncoupling allows Habermas to, on the one hand, study the logic of system differentiation as operating under the imperative of instrumental rationality, which has an 'interest' in success and which treats facts under the logics of object-subject relations; and, on the other, to study the dynamics of socialization and social differentiation, which has an 'interest' in intersubjective agreement or consensus, and which treats social events under the logics of subject-co-subject. In other words, in our interactions with nature, we operate under the rules of instrumental and/or functional reason. These interactions have attained their own complexity and level of stability which operates under their own logic. In our interactions with other humans, with ourselves, and with our own histories, we operate under the rules of what Habermas has called communicative rationality. This is the level of the lifeworld, and in it the operative rules are those of intersubjective agreement guided by rules of communicative competence. Central to this reconstructive project is the reconceptualization of subjectivity from autonomous, autarchic and monological consciousness, to a linguistically constituted intersubjectivity. Just as the differentiations between labor and interaction, and that between systems and lifeworld, will allow Habermas to rescue Reason for a Critical Theory of society with a practical intent, the implied and called for linguistic paradigm shift will allow Habermas to thematize the quasi-transcendentality of ethics. To a social reality rehabilitated by means of an internally differentiated reason, there corresponds an equally rehabilitated moral and political subject.

Although Habermas's theory of communicative rationality is highly abstract and complex, its theoretical contributions are significant. His theories of legitimation crisis, the public sphere, theoretical reconstruction, and communicative or linguistic competence have provided significant points of departure for the analyses of the dynamics of modern social movements in European and North American societies. Most significant, however, is Habermas' relentless effort to defend and further the tradition of Critical Theory and the gains of the Enlightenment which have come under severe attack by Neopragmatists like Rorty, Deconstructivists like Derrida and Foucault, and Hermeneuticists like Gadamer. In this sense, Habermas's more recent theoretical descriptions, like his Theory of Discourse Ethics, and its corresponding theory of the rule of law democratic state, are returns to earlier Marxist preoccupations with viable political theories. Perhaps even against Habermas himself, one has to read his Theory of Communicative Action, Moral Consciousness and Communicative Action, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* in tandem with his political and cultural writings, like his *Vergangenheit als Zukunft*, and *Die nachholende Revolution: Kleine*

Politische Schriften VII. Unquestionably, to Habermas's rehabilitation of the rational animal, there belongs the rehabilitation of the political animal.

Liberation Philosophy, Critical Theory of the Praxis of the Oppressed: The similarities between Liberation Philosophy and Critical Theory are as great as are their differences. Liberation Philosophy emerged, in part, as a response to the inability of both orthodox and structuralist Marxism to address the Latin American situation. At the same time, Liberation Philosophy inherited the conceptual rebellion of many sociologists and theologians who found all the categories used by hegemonic science either entirely inadequate, at the least, and painfully eurocentric. The conceptual breakthroughs of Cardozo, Borda, Fanon, and Gutierrez, which thematized the situation of the 'Other' of modernity, the underside of history, were formulated as critical appropriations of the critical traditions present in Marxism. Critical Theory, as formulated by the Frankfurt School, however, remained an isolated stimulus for individual thinkers. In many cases, as in Liberation Theology, Critical Theory entered through the door of the Political and Hope theologies of the sixties and seventies. In fact, a truly historical re-construction of Liberation Philosophy would have to begin with Liberation Theology's trenchant critique of European Theology. As direct confrontations with Critical Theory, nevertheless, noteworthy are Cullen's and Dussel's sustained analyses and critiques.

At the conceptual level, Critical Theory and Liberation Philosophy share many similarities. Liberation Philosophy also distinguishes itself vis a vis a philosophy of the status quo--be it positivism, phenomenology or analytical philosophy, which are always imported from the 'center.' These philosophies are seen as foreign implantation that do not reflect 'on'(sobre) and 'from' (desde) the Latin American situation. They are also determined by forgetfulness and repression. In their silence, formalism and foreignness, they are accomplices with the state of terror and dehumanization present in Latin America. Central to Liberation Philosophy, as to Critical Theory, is the interaction between the *punto de partida*, point of departure, the subject, and self-conception of philosophy. The point of departure thematizes the historicity, the 'from'(desde) and the 'to'(hacia), of all philosophizing. Philosophy is always immersed in the historical experience of a people. It is either the embodiment of its hopes and struggles or the betrayal and repression of them. The subject of philosophy is neither the individual philosopher nor an abstract collectivity; it is both, united in a synthesis of praxis and theory in which theory is the second step to a first step of committed praxis. In addition, Liberation Philosophy has a conception of philosophy that is burdened with the consciousness of its central role in the legitimation or deligitimation of a social order of injustice and dehumanization. Liberation Philosophy is philosophy that is always thinking against its own mystifications and

abstractions. Its goal is clarification and defetishization of concepts which may become weapons of liberation.

Liberation Philosophy, however, in contrast to Critical Theory, has made fundamental to its project three major themes. First, that the point of departure is always a *pueblo's* project of liberation. Thought is rendered concrete and historical. It never abandons the conceptual boundaries of a historically limited situation. Hope and remembrance are framed within the experience of a people. The former illuminates the path to the future, the later is its corrective and content, but both are always functions of a living and struggling *pueblo*. Thus, Liberation Philosophy never transcendentalizes or dehistoricizes the where and the to, the alpha and the omega, of its reflection. Second, the goal of a people's struggle and its conceptual elucidation in philosophy, is Liberation. This liberation is always a concrete and immanent historical project. Liberation, furthermore, is always the actualization of particular insight into a people's needs which are historically given. Liberation, therefore, is never the abstract and subjectless activity of a Reason (*Vernunft*) that unfolds according to its logic. In this sense, Liberation Philosophy rejects both Hegelian versions of the cunning of Reason, and systems theory's attempt to liquidate the subject of history. Third, Liberation Philosophy is suspicious of all Reasons that claim to be universal, even of that which turns against itself in utter negativity, as in a *Negative Dialectics*. The universality of the Reason of the Enlightenment (*Aufklärung*), is looked at from the other face of modernity, the underside of history. Against a Reason that totalizes and projects itself cunningly as the voice of all, Liberation Philosophy reasons with the Reason of the Other, as the voice of the voiceless, the ones who have been relegated to the periphery of history and the world. In these three themes, Liberation Philosophy continues and redefines the critical traditions of both Marxism and Critical Theory. Liberation Philosophy has given them an unparalleled specificity and historical effectiveness.

These differences assume greater concreteness when seen through the lense of the ongoing debates between Critical Theory and Liberation Philosophy. Prominent points of contestation are: the contemporaneity of Marx and the relevance of the theory of value, the eurocentrism and limited reach of the theory of communicative rationality, and the foundations of a meta-ethics. In its system's theory and linguistic turn, Critical Theory has claimed Marx's theories obsolete. In contrast, for Liberation Philosophy it is crucial to analyze and denounce the growing impoverishment of the 'Third World.' The theory of value, according to Dussel, explains the transfer of 'living labor', the life-blood of the campesino and worker that is the precondition for the wealth and development of 'First World' nations. The transfer of value, established with the "discovery" and supported structurally ever since by politics and economics of dependency and imposed underdevelopment, as can only be explained by marxist political economy, allows for the 'conditions of possibility' of an uneven development, i.e the disparity

between Modernity and its Other. It is thus that Liberation Philosophy asks: Even in its dialogic form, as a theory of communicative rationality, is not Critical Theory a reenactment of the conquistadors's 'will to conquer', in this case as the 'will to consensus making' of a 'we' that certainly has excluded the 'vosotros' of the indian, mestizo, black, female, for their lack of 'linguistic competence.'? Furthermore, Critical Theory, claim liberation philosophers, in turning away from Marxism, and by postulating democracy as the partial and continuing fulfillment of a situation free of domination, narrowly described as a situation in which consensus may be reached defuses the utopia of a society free of exploitation. Different as they are, suggests Liberation Philosophy, both the glib and complacent "Conversation" of an amorphous "we" on which Rorty pontificates, and the skeptical, but accepting call for a completion of Modernity, which takes the limits of the liberal state and market economy as unsurpassable, of which Habermas talks, converge in a tacit acceptance of the exhaustion of utopia and the arrival of the end of history.

Finally, we come to the major source of debate between both traditions. One, however, which promises to enrich both. Underlying all of Critical Theory's theoretical efforts was the question of ethics. This is as clear in Adorno's dictum that a true science presupposes the notion of a true society, and Horkheimer's call for a materialist theory of morality to overcome Kantian Utopianism, as it is in Habermas's explicit postulations, which place ethics at the center of his theory. Indeed, most critical theoreticians worked under the assumption best made explicit by Bloch's dictum that Marxism is a critique of pure reason which still needs to be complemented by a critique of practical reason. Liberation Philosophy, similarly, has always made ethics the center of its philosophizing. Indeed, Dussel, echoing Levinas, has claimed philosophy, as *prima philosophia*, to be ethics. In terms of a philosophy that begins with the insight that to be in the world is to be in relationship to another, and that this a priori, or transcendently presupposed relationship to another always takes the form of an interpellation, Liberation Philosophy is primarily an ethics. Karl-Otto Apel found an archimedean point, ultimate foundation (*Letztbegründung*) to ground his meta-ethics in the *a priori* communication community. Habermas has followed suit, albeit without making any foundational or transcendental claims. Common to both traditions, then, is the quasi-transcendentality, a prioriness, always-already-giveness of the ethical. The difference however, an immense one, is that, as Dussel put it, the one who interpellates, who is the other of the dialogical encounter, is the one who is hungry, without a voice, without a name. For Apel and Habermas, the other of discourse is the one who already is known well, the one with whom we will reach consensus. The question, however, is not who participates in the community of communication, but who has not, who can not participate in the life community, still more primordial than the communication community, because of structural inequalities. As against the assumption made by the theory of Discourse Ethics

that in principle all can participate, Liberation Philosophy begins with the description that every ethical judgement, every thought experiment, in which we would try to think the position of the Other, is intrinsically defective. For Liberation Philosophy, the fragile and threatened carnality of the oppressed Other, is not the limit case of Discourse Ethic, but its very point of departure. Liberation Philosophy, in the end, is the thought, the voice, the Reason of those beyond the totality, the already constituted community of communication, beyond the possibility of consensus. Liberation Philosophy is first philosophy as Ethics that has as its archimedean point the hunger and suffering that dehumanizes and that calls one to do, to an engaged praxis, and not just to agree.

Future tasks and what each can learn from the other:

The accomplishment of the tasks ahead is contingent on the mutual engagement of the parties involved. Thus far Critical Theoreticians, in their majority, have remained if not oblivious to the plight of the poor in the Third World, at least uninterested in engaging in deep and fruitful dialogues with those who present the most serious objections to their own grand theories. Certainly, this can not be said of Liberation Philosophers, who have assiduously assumed the dual task of studying their own traditions and those of Europe. Certainly, at the same time, it needs to be acknowledged that both Habermas and Apel made significant steps in turning their attention to other traditions. Indeed, one may say that the fruitfulness of both Apel's and Habermas's theorizing is directly dependent on their symbiotic relationship to British and American philosophical traditions. Above all, Karl-Otto Apel's recent critical engagements with Liberation Philosophers need to be praised as a major step in European philosophy's acknowledgement of the challenges presented by the Third World.

Aside from whether Habermas's disjunction of Marx's grand narrative into two separate stories is a sustainable theoretical position, the need to distinguish between the attainments of the Enlightenment, in terms of transformation of social structures, and its pathologies, in terms of its crises tendencies, remains a major theoretical insight that needs to be seriously considered by Liberation Philosophers. Indeed, Habermas's systems-lifeworld dichotomy has both a positive and a critical aspect. There are social systems, and subsystems, that are the sedimentation of rationalized human interactions. They stabilized and provide for the continuity of societies. At the same time, inasmuch as they have become independent from the lifeworld, they obtain an autonomy that is not to be disrupted by the immediate claims and demands of the lifeworld. Analogously, to the lifeworld there corresponds an autonomy which is not to be disrupted and 'colonized' by the imperatives of the systems level. In light of this analysis, one may

claim that Latin America has suffered from an extraneously imposed atrophy of the differentiation of both the lifeworld and the system's level. The structures of democratic systems have been seriously stunted, and the lifeworld has always had to respond to the claims of the Center's systemic imperatives, i.e. finance capital. The challenge, in short, is that whereas Habermas and his colleagues are interested in developing a viable political theory that accounts for the need of structural mechanisms of conflict resolution, Liberation Philosophers have paid too little attention to elaborating either critical sociologies or political theories that could begin to address the internal problems of political will and citizen formation. In this same vein, Liberation Philosophy needs to extend and give more substance to the analysis of the relationship between Nation States, Democracy and the Global Political-Economic system.

One of the major transformations of Critical Theory brought about by both Habermas and Apel, is the focus on historical reconstruction. Indeed, for both, the question of rationality is intricately tied with the question of the development of historically effective and stable social institutions, as well as ontogenetic competencies. Modernity and Enlightenment represent challenges not only to the individual, but also to those institutions that would nurture these morally and competent citizens. Thus, in their theoretical schematics, to the differentiated universal morality of principles, there corresponds a highly differentiated national and global public spheres. In this narrow sense, of the effectiveness of a lifeworld that would sustain communicative rationality and its ancillary discourse ethics, Reason is always differentiated in its many aspects and functions. Against this, Liberation Philosophy's proposal of a Reason of the Other is highly indeterminant and lacking in concreteness. It assumes too much the role of contestant vis-à-vis Europe, without paying enough attention to the questions of the relationships between science and nature, politics and the citizen, subject and her culture, culture and history.

On the other hand, Liberation Philosophy presents the serious challenge to Habermas and Apel, of the growing impoverishment of humanity that seems to remain unthematized by either theoretician. Against a theory too sure of its comprehensiveness, Liberation Philosophy raises the unavoidable (*nichtintergebar*) question of the Janus face of Modernity and the problems with any theory which does not see the direct link between the conditions of possibility of Europe's and North America's "healthy" development and the third world's "pathological" development. To the overweening confidence in the structural differentiation of both Europe and North America, that has resulted in their formal democracies, Liberation Philosophy raises the objection that democracy has not been the rule, but the exception. If Habermas and Apel claim that Modernity is an unfinished project, claim made in the face of the challenge of Modernity's own internal critics, Liberation Philosophy raises the even more serious challenge

that what Humanity needs is neither a retreat behind modernity, nor a rejection of it *en toto*, nor even its mere completion; but instead, and more radically, what we need is a trans-modernity, one which would acknowledge Modernity's other face. Latin America, as Dussel claims, and by extension, Asia and Africa, are neither pre-modern, nor post-modern, but trans-modern.

To close: today, Liberation Philosophy warns us, utopia is peddle in the global markets like the cheapest and most common commodity. We can cash-in on it with our credit cards. We are even said to have arrived at "The End of History". Liberalism and Capitalism have won the historical war. Consequently, the site of utopia has been vacated, and we have lost the impetus to think ourselves different. We strive not for humanization, but for plastic, complacent and aestheticized subjectivity. This has run amok. The venerable site of utopia, in this age of its deficit and devaluation, can only be once again occupied by Memory, anamnesis: memory of fire, dangerous memory, in the wise words of Galeano and Metz. May be if we remember the heavy burden of our past that refuses being mastered, the costs at which our present humanity has been attained, then we may be able again to think ourselves different, if not entirely human, at least not inhuman. This is what I take to be the message and challenge to Critical Theoreticians of Enrique Dussel's concept of the Reason of the Other, the Other of Modernity, the Other of Europe.

Bibliography

Frankfurt School:

Karl-Otto Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Archiv Für Begriffsgeschichte, Band 8, Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag, 1963.

----- *Transformation der Philosophie*, 2 volumes, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1973.

----- *Towards a Transformation of Philosophy*, translated by Glyn Adey and David Frisby, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1980.

----- *Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism*, translated by John Michael Krois, Amherst: University of Massachusetts Press, 1981.

----- *Understanding and Explanation: A Transcendental Pragmatic Perspective*, translated by Georgia Warnke, Cambridge, Massachusetts, 1984.

----- *Estudios Éticos*, Barcelona: Editorial Alfa, 1986.

----- *Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt: Suhrkamp, 1988.

----- *Teoría de la Verdad y ética del discurso*, Introducción de Adela Cortina, Barcelona, Buenos Aires, México: Ediciones Paidós, 1991.

- *Ética Comunicativa y Democracia*, edited with A. Cortina, J. De Zan, Y D. Michelin, Barcelona: Hurope, S.A., 1991.
- *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, edited with Matthias Kettner, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1992.
- *Towards a Transcendental Semiotics: Selected Essays*, Volume 1, edited and introduced by Eduardo Mendieta, Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1993.
- *Ethics and The Theory of Rationality: Selected Essays*, Volume 2, edited and introduced by Eduardo Mendieta, Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1994 (Forthcoming).
- Theodor W. Adorno**, *Negative Dialectics*, translated by E.B. Ashton, New York: Seabury Press, 1973.
- *Jargon of Authenticity*, translated by Knut Tarnowski and Frederic Will, London: Routledge & Kegan Paul, 1973.
- *Minima Moralia: Reflections from a damaged Life* translated by E.F.N. Jephcott, London: New Left Books, 1974.
- Walter Benjamin**, *Illuminations*, ed and intro. Hannah Arendt, trans. Harry Zohn, New York: Harcourt, Brace and Janovich, 1968.
- Jürgen Habermas**, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1984.
- *Knowledge and Human Interest*, trans. Jeremy J. Shapiro, Boston: Beacon Press, 1972.
- *Communication and the Evolution of Society*, trans. Thomas McCarthy, London: Heinemann, 1979.
- *Philosophical-Political Profiles*, translated by Frederick G. Lawrence, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1983.
- *The Theory of Communicative Action: Two Volumes*, trans. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, 1984, 1987.
- *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trans. by Frederick G. Lawrence, Cambridge: MIT Press, 1987.
- *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1992.
- *Moral Consciousness and Communicative Action*, translated by Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen, Cambridge: MIT Press, 1990.
- *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, translated by Ciaran Cronin, Cambridge: MIT Press, 1993.
- *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*, edited and translated by Shierry Weber Nicholsen, introduction by Richard Wolin, Cambridge: MIT Press, 1989.
- *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, translated by William Mark Hohengarten, Cambridge: MIT Press, 1992.
- *Die nachholende Revolution: Kleine Politische Schriften VII*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1990.

----- "Justice and Solidarity: On the Discussion Concerning "Stage 6"" in *The Philosophical Forum*, Volume XXI, Nos 1-2, Fall-Winter, 1989-1990.

Max Horkheimer, "The authoritarian State", *Telos*, No. 15 (Spring 1973),. Originally written in 1942.

----- with Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming, New York: Herder and Herder, 1972.

----- *Eclipse of Reason*, New York: Oxford University Press, 1947. Reprinted by Seabury Press, 1974.

----- *Critical Theory: Selected Essays*, trans. by Matthew J. O'Connell, et al, New York: Herder & Herder, 1972.

----- *Critique of Instrumental Reason*, trans. Matthew J. O'Connell et al, New York: Seabury Press, 1974.

Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. New York. Oxford University Press, 1941. Expanded edition, Boston: Beacon Press, 1960.

----- *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press. 1955.

----- *Soviet Marxism. A Critical Analysis*. Boston: Beacon Press, 1964.

----- *One Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon Press. 1964.

----- *Negations: Essays in Critical Theory*, Boston: Beacon Press, 1968.

Albrecht Wellmer, *The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics and Postmodernism*, trans. David Midley, Cambridge: MIT Press, 1991.

Liberation Philosophy:

Carlos A. Cullen "Jürgen Habermas o la Astucia de la Razón Imperial" in *Revista de Filosofía Latinoamericana*. Tomo II, No 3/4, Enero-Diciembre 1976.

Enrique Dussel, *Filosofía ética de la liberación*. ediciones megapolis, Argentina, 1987, 3 tomos.

----- "Cultura Imperial, Cultura Ilustrada Y Liberación de la Cultura Popular" *Stromata* Año XXX, Enero-Junio, No 1/2, 93-123.

----- "Para una fundamentación dialéctica de la liberación Latinoamericana" in *Stromata: Liberación Latinoamericana*, Año XXVIII, Enero-Junio, 1972, No 1/2.

----- "Elementos para una filosofía política latinoamericana" in *Revista de Filosofía Latinoamericana: Liberación Y Cultura*, Tomo 1, Enero-Junio, 1975, No 1.

----- "La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica." in *Revista de Filosofía Latinoamericana: Liberación Y Cultura*, Volume 1, Julio - Diciembre, 1975, No 2.

----- *Filosofía de la producción*. Editorial nueva américa, Colombia: Bogotá, 1984.

----- *Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana* (Editorial Extemporáneos, S. A. México) 1977.

----- *La Producción Teórica de Marx: Un Comentario a los Grundrisse*. Siglo Veintiuno Editores, México, 1985.

----- *Hacia Un Marx Desconocido: Un Comentario de los Manuscritos del 61-63*. Siglo Veintiuno Editores, México, 1988.

----- *El Ultimo Marx (1863-1882) Y La Liberación Latinoamericana*. Siglo Veintiuno Editores, México, 1990.

----- *Philosophy of Liberation*. Orbis Books, Maryknoll, 1985.

----- *Ethics and Community*. Orbis Books, Maryknoll, 1988.

----- "Retos Actuales de la Filosofía de la Liberación en América Latina" en *Liberatacao, Liberación: Revista de Filosofía*, Año 1, 1989, No 1.

----- *Apel, Ricoeur, Rorty and Liberation Philosophy*, trans. and ed. Eduardo Mendieta, Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press. (Forthcoming)

Juan Carlos Scannone, *Teología de la Liberación y Praxis Popular* Ediciones Sígueme, Salamanca, 1976.

Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

Leopoldo Zea, *Filosofía de la Historia Americana*. Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

Leopoldo Zea, *América en la Historia*. Ediciones de la Revista de Occidente, España, 1957.

Secondary:

German Arciniegas, *America in Europe: A History of the New World in Reverse*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1986.

Seyla Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York. 1986.

Seyla Benhabib and Fred Dallmayr, ed. *The Communicative Ethics Controversy*, Cambridge: MIT Press, 1990.

Cortina, Adela, *Razón Comunicativa y Responsabilidad Solidaria*, epilogó de K.O. Apel, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.

Helmut Dubiel, *Wissenschaftorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1978.

Martin Jay, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute for Social Research, 1923-1950*. Boston 1973.

----- *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Cambridge: Polity Press, 1984.

David Held, *Introduction to Critical Theory. From Horkheimer to Habermas*. London. 1980.

Douglas Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. London, 1984.

Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*, trans. David E. Green, New York: Anchor Books, 1967.

Javier Muguerza, *Desde la Perplejidad: Ensayos sobre la ética, la razón y el dialogo*, México: Fondo De Cultura Económica, 1990.

Rudolf J. Siebert, *The Critical Theory of Religion: The Frankfurt School*, New York, Berlin, Amsterdam: Mouton Publishers, 1985.

Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule: Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*. München. 1987.

Gustavo Ortiz

La filosofía en Argentina

Una interpretación de sus problemas actuales¹

1.

Se sabe que una de las formas de detectar los temas y orientaciones predominantes en una disciplina, es la consulta a lo que se publica en las revistas especializadas; el seguimiento de lo que aparece en el mercado bibliográfico, por lo menos, a nivel de alta divulgación; la información acerca de los problemas trabajados en tesis doctorales o proyectos de investigación o acerca de lo que se discute en Congresos o en cualquiera de los modos que asume la interacción entre los integrantes de la comunidad respectiva. Estos datos, que resultan difíciles de abarcar en el ámbito internacional, se hacen más fácilmente accesibles cuando se trata de países o regiones. En lo que sigue, quisiera referirme a lo que ocurre, en la actualidad, en el ámbito de la filosofía en Argentina. Algunas indicaciones servirán para determinar mejor el objetivo propuesto.

En primer lugar, diré que mi fuente principal de información es el VII Congreso Nacional de Filosofía, celebrado a fines de noviembre de 1993 en Río Cuarto, organizado por el Dto. de Filosofía de la Universidad local y de cuyo Comité Ejecutivo he formado parte².

En segundo lugar, resulta oportuno añadir que en las consideraciones siguientes tengo en cuenta también el material publicado en tres revistas, que son órganos, respectivamente, de tres de los más importantes grupos dedicados a la investigación: el Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF), La Sociedad

1 Texto de la conferencia dictada por el autor en el Institut für Politik- und Verwaltungswissenschaften de la Universidad de Rostock y en el Ibero-Amerikanisches Institut, en Berlín, República Federal Alemana (febrero de 1994).

2 En ese Congreso se leyeron y discutieron 10 ponencias y 135 comunicaciones, entre el 22 y el 26 de noviembre de 1993. Los expositores pertenecían a 36 Departamentos, Institutos Universitarios o Centros de investigación dependientes del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (Conicet), ámbitos institucionales en los que se encuentra básicamente concentrados el estudio y la investigación de temas filosóficos en Argentina.

Argentina de Análisis Filosófico (SADAF) y la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas³.

En tercer lugar, conviene hacer mención a la participación en el Congreso, de filósofos de otros países latinoamericanos y de España. Las conversaciones mantenidas con ellos y la información extraída de la presentación de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, podrían contribuir a respaldar mi interpretación de la filosofía en Argentina, en las últimas décadas⁴.

En cuarto lugar, es bueno advertir que las fuentes antes mencionadas suministran indicadores susceptibles de una cuantificación minuciosa; cualquiera sea ésta, sin embargo, chocaría con límites insuperables si se la quisiera convertir en instancia definitiva. En efecto, la mera recurrencia de una palabra en un título filosófico, o el número exacto de participantes o de instituciones representadas en reuniones como a la que hago referencia, dicen "algo" cuando son leídos a la luz de tradiciones y de marcos conceptuales específicos.

Es conveniente indicar, también, que en esta rápida reconstrucción percibo una llamativa correspondencia, a un nivel hermenéutico profundo, entre las orientaciones y los temas de la reflexión filosófica y los procesos históricos (culturales, sociales y políticos) vividos simultáneamente en el país. Lo que indica, al menos, que la reflexión filosófica de los últimos tiempos ha perdido la característica de meditación individual con un fuerte sesgo metafísico y despreocupada del entorno histórico, como aparecía con alguna frecuencia entre los autores que escribían hacia finales de los años sesenta.

Por último, el VII Congreso Nacional de Filosofía fue también el Tercer Congreso de la Asociación Filosófica de la República Argentina (AFRA). Además de ésta, existe otra organización que agrupa a los estudiosos de la disciplina: la Sociedad Argentina de Filosofía. No importa en este contexto rastrear los motivos - en parte marcadamente ideológicos - que condujeron al nacimiento de ambas instituciones. Nos interesa, sí, caracterizar los distintos modos de comprender y de hacer filosofía que ambas presuponen; de este aspecto trataremos en el siguiente punto.

3 El CIF (Centro de Investigaciones Filosóficas) publica la Revista Latinoamericana de Filosofía; el SADAF (Sociedad Argentina de Análisis Filosófico), la Revista de Análisis Filosófico y la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, edita los Cuadernos de Ética.

4 La Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, de la que ya han aparecido algunos tomos, es editada por el Instituto de Filosofía de Madrid, por el Instituto de Filosofía de la UNAM (México) y por el Centro de Investigaciones Filosóficas de Buenos Aires.

2.

Algunos de los supuestos subyacentes que ambos modos de comprender y de hacer filosofía presuponen, recogen tradiciones fuertemente arraigadas y que se remontan al siglo 18⁵. Es para ese entonces cuando, vehiculizadas de distintas maneras, llegan a América Latina y también a Argentina los primeros impactos de la Ilustración europea. Esta se concibe a sí misma como un modo de pensamiento y de vida; en ambos registros, colisiona frontalmente con el tipo de filosofía hegemónicamente vigente en Argentina y cuyas raíces hay que buscarlas, en principio, en la herencia española. Esta última albergaba dos orientaciones que desembocaron en tomas distintas de posición frente al fenómeno de la Ilustración: una primera, opuesta y aparentemente inconciliable; otra, inicialmente abierta al diálogo⁶. Con el riesgo de simplificar en extremo procesos complejos, pero con la sola finalidad de localizar el núcleo generador de desencuentro, se podrían enunciar los siguientes rasgos diferenciadores:

A. La Ilustración europea - al menos en la lectura que de ella hacen algunos de sus representantes⁷ - cree descubrir en la mecánica newtoniana una nueva manera que el hombre ha encontrado de relacionarse con el mundo. El conocimiento que la ciencia física aportara y sobre todo, el modo de relacionarse con la realidad que implementaba, socialmente expandido, le servirían al hombre para disipar los prejuicios, la ignorancia y las diferentes formas de dominación que se veía en la religión y en las clases dominantes, emancipándolo y haciendo posible su autonomía como sujeto moral y político y como productor de bienes económicos. En la perspectiva de Weber, como se sabe, los ideales emancipatorios de la Ilustración se frustraron: lo que se lograría imponer, al menos en Europa, es una racionalidad teleológica que implica la ampliación del saber empírico y de la capacidad de aprendizaje por ensayo y error y la consecuente capacidad de dominio y de previsión⁸.

B. Lo que desembarca en América Latina y en Argentina, en mi opinión, es la Ilustración predominantemente filosófica y cultural, que habría de tener su

5 Sobre la filosofía en Argentina, en la época colonial, véase G. Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata 1536-1810*, Buenos Aires 1952. Además, José Carlos Chiaromonte, *La Ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesiástica y cultura laica durante el Virreinato*, Buenos Aires 1989.

6 Para referirse a esta última, se habla de una "Ilustración con Dios", en Hans J. Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen 1978, pág. 331; citado según Nikolaus Werz, *La Ilustración política y social en América Latina*, Friburgo 1992, pág. 40.

7 Véase Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris 1970.

8 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, ed. por J. Winkelmann, Colonia 1964, pág. 655 y ss.

versión vernácula en el liberalismo y en el positivismo latinoamericano. Ambos son, en realidad, elaboraciones ideológicas marcadamente anticlericales pero que no necesariamente excluyen un vago teísmo. Prioritariamente, son una reacción frente al predominio social y político de la Iglesia. Lo que sus sostenedores buscan, en consecuencia, es una liberalización del tutelaje eclesiástico sobre las costumbres morales, una "laicización" de la vida a través de la separación entre el poder político y el religioso y la implantación de una cultura "ilustrada", que no alcanza a ser tal tanto por la práctica efectiva del conocimiento empírico científico, cuanto por una percepción ideológica del mismo: se trata de una actitud "cientificista" de viejo cuño, que cree que la ciencia puede explicar todos los enigmas de la naturaleza y de la existencia humana. La Ilustración, entonces, no implica en América Latina - como Max Weber lo supone para Europa - una "metodización" de la vida ni la implantación de la racionalidad instrumental.

C. La filosofía vigente en Argentina, en aquella época, más allá de sus diferencias internas, es una ontoteología que descansa en la creencia en la existencia del Dios cristiano como principio de unidad de ser, de conocimiento y de acción individual y social. Tengo la vaga sospecha que en su choque con la Ilustración, aquélla se desdobra en una ontoteología "antiilustrada" y en una "ilustrada". El punto de fricción no es la tesis filosófica ni la creencia religioso-teológica de la existencia de Dios; al fin y al cabo, la Ilustración latinoamericana no conducía necesariamente al ateísmo. La lucha se entabla, más bien, en la cuestión del lugar que le podía haber a la religión en los procesos de socialización y de formación de la identidad personal. Una de las posiciones ontoteológicas (la antiilustrada) no aceptaba compartir esta función con la cosmovisión laicista; la otra, abierta al pluralismo, muestra actitudes de mayor tolerancia.

D. Así pues, el proceso de secularización en América Latina muestra características singulares. Si se lo entiende como la pérdida de vigencia de los valores religiosos en su capacidad para guiar la conducta de los hombres, la secularización no ha alcanzado una implantación social radical ni total. En su forma filosófico-cultural, se expandió preponderantemente en sectores de la clase culta, pero no logró hacerlo en las clases populares. Pareciera que la secularización, entendida como proceso social, despliega todo su poder efectivo sólo cuando la ciencia empírica y sus concreciones tecnológicas se expanden por toda la trama de la sociedad y al mismo tiempo, cuando el fenómeno está acompañado de las elaboraciones ideológicas correspondientes. Este proceso frustrado de secularización, hace que la ontoteología - en sus versión antiilustrada como ilustrada - sobreviva: de diferente modo, ambas pueden autoperibirse como la conciencia teológica de una creencia religiosa todavía presente en la cultura popular. Pero ambas pierden - en mayor grado, la que hemos llamado la ontoteología antiilustrada - presencia en las universidades y en los grupos

dirigentes, en donde el fenómeno de la secularización avanza con mayor intensidad.

E. Si se tomara como signo distintivo de la modernidad la implantación en la conducta individual y en la construcción social de la realidad, de la racionalidad teleológica, habría que decir que aquélla no hizo pie firme en América Latina, al menos como forma predominante de organización e interacción social y de comportamiento individual. Y habría que decir que - en ese sentido - no sólo las ontoteologías, sino también las filosofías ilustradas han permanecido en un estadio premoderno.

Las anteriores son algunas de las constantes que, en mi opinión, están presentes en los dos últimos siglos de historia de la filosofía y más en general, de la cultura argentina. En consecuencia, continúan actuando todavía en el presente. Sobre este aspecto, quisiera referirme a continuación.

3.

A partir de la segunda década de este siglo, se produce en Argentina lo que se denomina como el período de "normalización" de la filosofía. Básicamente, éste consiste en la introducción de cátedras de la disciplina en la organización universitaria. Por cierto, la filosofía había ocupado un lugar en las universidades argentinas durante el tiempo en que éstas eran instituciones regenteadas por la Iglesia, si bien como una disciplina al servicio de la teología. Cuando las universidades se secularizaron, desaparecieron las facultades de teología y también los estudios filosóficos correspondientes, los que recién reaparecen de manera institucionalizada a principios de siglo. Este ordenamiento y reconocimiento institucional - que coincide con orientaciones fuertemente antipositivistas - implica la adopción de pautas y procedimientos académicos en el estadio de producción y transmisión del conocimiento respectivo.

La institucionalización de la filosofía, por un lado, contribuye a ordenar un pensamiento en el que, hasta ese entonces, se mezclaba lo que eran meditaciones e interpretaciones libres de la tradición occidental con conocimientos desarticulados, provenientes generalmente del derecho y de la medicina y expresados en un lenguaje retórico. Por otro lado, este aprendizaje de las reglas de juego institucionales que provoca la "normalización académica" de la filosofía, no alcanza a superar la idea de que ésta - en sus versiones ontoteológica como ilustrada - sigue siendo considerada básicamente como una actividad conceptual de tipo individual.

Desde la segunda mitad de la década del cincuenta hasta fines de la del sesenta, hay una serie de hechos políticos y económicos que conmocionan a

Argentina (y también a América Latina): la caída de los regímenes populistas y su reemplazo por gobiernos militares autoritarios; el triunfo de la revolución cubana; el fracaso de los modelos desarrollistas; fuertes movimientos de protesta social; la Conferencia de los Obispos Católicos en Medellín, etc. Todos estos hechos, contribuyen a un cuestionamiento de las filosofías consideradas académicas, las que son acusadas de vivir al margen de la realidad social.

Quienes lanzaban esta imputación durante las sesiones del II Congreso Nacional de Filosofía en Córdoba, en 1972, serían los formadores del grupo que daría origen a la llamada "filosofía de la liberación"⁹. Este grupo se mueve por la convicción de que no son criterios de procedimientos académicos los que legitiman el status cognoscitivo de la filosofía, sino su capacidad de generar una praxis transformadora de la realidad social.

La "filosofía de la liberación", cuyos integrantes están impulsados inicialmente por la fe cristiana, coincide en sus planteos con perspectivas que enfatizan también la dimensión social de la filosofía. Esta dimensión social conlleva, en algunos casos, una intencionalidad crítica, como ocurre con Salazar Bondy, en Perú, heredero en alguna medida de los planteos de Mariátegui, para quien el criterio de autenticidad o legitimidad del pensamiento filosófico, dentro de la tradición marxista, sigue siendo su capacidad de transformar la sociedad. Salazar Bondy, hacia fines de los sesenta, habría de mantener una dura polémica con Leopoldo Zea, precisamente acerca del problema de la "autenticidad" de la filosofía en América Latina. Zea recoge la preocupación por la implantación social y cultural de la reflexión filosófica básicamente de Gaos y a través de éste y más lejanamente, de Ortega y Gasset, quien había insistido, como se sabe, en la importancia del mundo en torno para la configuración del yo; en definitiva, una filosofía era auténtica, en la medida en que capturaba el sentido de las circunstancias que contribuían a moldear la biografía individual¹⁰.

Hacia fines de la década del sesenta, entonces, aunque desde diferentes vías de abordaje y con distintos objetivos, las tres corrientes mencionadas coinciden - frente a la filosofía puramente académica - en que la propia autenticidad y legitimidad proviene de la búsqueda del sentido dador de identidad individual o social que pueda extraerse de una interpretación del mundo en torno o de una transformación crítica del mismo.

A su vez, el desinterés hacia la realidad social que se le imputaba a la filosofía académica, no era computado por ésta (al menos, por muchos de sus

⁹ Véase *A manera de manifiesto*, en Revista de Filosofía Latinoamericana (1975), Nr. I, 3. También: H. Cerutti Guldberg, *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, México 1983.

¹⁰ Véase A. Salazar Bondy, *Filosofía de la dominación y Filosofía de la liberación* y también L. Zea, *La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación*, ambos en A. Salazar Bondy y otros: *América Latina: Filosofía y Liberación. Simposio de filosofía latinoamericana*, Buenos Aires 1974.

representantes) como un error. En el fondo, los academicistas pensaban que la auténtica filosofía era la filosofía sin más (sin el añadido de "latinoamericana", "europea" etc.); frente a la posición culturalista o histórica de los primeros, entonces, esgrimían tesis universalistas¹¹.

Pienso que la discusión (desde la década del 50) entre las corrientes culturalista y universalista, reproduce con otros términos y en otro registro la controversia que en el siglo 19 entablaron las ontoteologías y la filosofías derivadas de la ilustración. Se trata del problema de la "racionalidad", entendida ésta (genéricamente) como una característica que se predica de modos distintos de existir y de relacionarse con el mundo y con los otros.

La Ilustración insistía en que el mundo secularizado emergente después del derrumbe del medioevo, buscaba implantar en las estructuras de la conciencia individual y colectiva, el método racional de ampliación del conocimiento empírico y de capacidad de dominio y de previsibilidad; afirmaba que ese tipo de racionalidad producía la autonomía del hombre y le otorgaba identidad; que esa racionalidad se había desarrollado y realizado en la historia europea (en la filosofía, en la ciencia, en el arte, en la organización de la sociedad y del estado), pero que, sin embargo, tenía un alcance universal.

Lo que las ontoteologías negaron y niegan, son los efectos adversos a las imágenes religiosa y metafísica que la Ilustración percibe como derivados de la racionalidad de la ciencia; en todo caso, cuestionan las pretensiones absolutistas de una ciencia así conceptualizada. Los culturalistas, a su vez, identificarán los presuntos alcances universales de esta racionalidad, con una voluntad de dominio y de expansión de los países desarrollados y negarán que este modo de comportamiento pueda calificarse de racional. Especialmente para las posturas críticas, la actitud racional consistirá, precisamente, en la liberación de estas estructuras de dominación.

Pienso, pues, que de manera implícita o explícita, los últimos treinta años de filosofía en Argentina han girado en torno al problema de la racionalidad, tal como éste ha sido planteado por Weber en el marco de sus estudios sobre la Ilustración europea. A continuación, voy a indicar sucintamente el modo cómo lo antes dicho se refleja: A. En el caso de las percepciones culturalistas de tipo crítico; B. En el caso de las tendencias "universalistas".

11 Sobre la filosofía de la liberación y sobre otros temas mencionados en este trabajo, véase la excelente presentación, con abundante bibliografía, que hace N. Werz en *Das neuere politische und sozialwissenschaftliche Denken in Lateinamerika*, op. cit., especialmente a partir de la página 222.

4.

A. Las percepciones culturalistas de tipo crítico

- En primer lugar, estas tendencias sostienen que el pensamiento o la reflexión filosófica son auténticas o legítimas cuando interpretan el ethos cultural de los pueblos latinoamericanos; esta reflexión, que los conduciría al descubrimiento de la propia identidad, para algunos pareciera poder hacerse de forma inmediata; para la mayoría, sólo se alcanza por la mediación de las ciencias sociales. Cuando estas últimas intervienen, ponen de manifiesto estructuras de dominación y de violencia. Las relaciones de injusticia conforman situaciones irracionales; la racionalidad, en consecuencia, es identificada con la justicia. Entre los años sesenta hasta entrados los ochenta, la reflexión filosófica "culturalista" tiende a confundirse con la teoría política o sociológica, coherente con la convicción de que no sólo hay que interpretar y explicar la sociedad dependiente, sino indicar vías concretas de liberación. En algunos casos, se echó mano a teorías sociales y políticas a las que se puede calificar de "científicas" en el sentido que estas teorías, al menos, tenían referencias empíricas y posibilidades de revisión. En otros, eran francamente ideológicas, en el sentido que no admitían discusión o crítica. En cualquiera de los casos, de todos modos, la racionalidad operante era la racionalidad teleológica o instrumental, formalmente consistente en una serie de procedimientos que permiten alcanzar un objetivo, maximizando aciertos y minimizando errores. Si bien ese objetivo era una presunta liberación social y política, la filosofía crítica no se percató que el núcleo de la racionalidad europea, a la que le atribuía una vocación claramente imperialista, era el mismo que se había introducido, aunque tardíamente, en sus propios análisis y comportamientos políticos.

Con el paso del tiempo y hacia finales de los años ochenta, existe una sensación generalizada de fracaso en la marcha de los procesos de liberación del continente. Estos fracasos podían ser debidos a fallas en los análisis o en la conducción de las acciones a las que esos análisis daban lugar; en definitiva, eran imputables a desajustes, insuficiencias o simplemente errores en el tipo de racionalidad implementado.

La crisis de las filosofías culturalistas críticas ya era identificable hacia mediados de los años setenta; para aquel entonces, se hacía perceptible la debilidad conceptual y metodológica de los instrumentos de análisis a los que se echaba mano, básicamente la teoría de la dependencia o la teoría del intercambio desigual. Ambas son usadas como herramientas ideológicas más que como teorías científicas; de tal uso, se inferían estrategias para la toma del poder que no daban lugar a alternativas. Por otro lado, el vaciamiento conceptual de estas filosofías,

que ya se había producido por la identificación de las mismas con ciertas prácticas políticas, parece radicalizarse: el fracaso de estas políticas, en buena medida, significó también una mayor devaluación de aquéllas.

Desde hace ya algún tiempo, la filosofía de la liberación y las corrientes que se orientaban en el mismo sentido, replantean sus presupuestos. En el reciente Congreso Nacional, hubo un número no significativo de trabajos que se ocuparon de la problemática y la orientación que primó, fue más bien la de una historia de las ideas.

B. El caso de las tendencias universalistas

El positivismo de origen europeo siempre tuvo adherentes en Argentina, aún fuera del ámbito estrictamente universitario. A partir de los años treinta, continuó proyectando su influencia a través de las formulaciones y reformulaciones del Círculo de Viena. Durante el proceso de normalización de la filosofía, tampoco el neopositivismo tiene cabida en las universidades y la misma suerte le cupo durante los largos períodos en el que se dieron gobiernos militares.

En la década del sesenta, se traducen algunas obras centrales de Popper; comienzan a formarse grupos de seguidores de la corriente analítica y en general, la problemática epistemológica gana espacio institucional con la participación de la epistemología francesa de cuño marxista (Althusser, Balibar) y la que proviene de la Escuela de Frankfurt; se conoce la polémica entre Popper-Albert y Adorno-Habermas. Hasta el año 1976, en el que comienza el último gobierno militar, la centralidad de la problemática epistemológica margina a las corrientes metafísicas y a las de las filosofías de la existencia.

En ese período, resurge el planteo del problema de la racionalidad. El grupo empírico-analítico (para denominarlo de alguna manera) crítica con dureza el compromiso cognoscitivo de las filosofías latinoamericanas, a las que ve cargadas con dosis fuertes de irracionalismo; la misma crítica, en el fondo, dirige a las perspectivas marxistas¹². En general, éstas contraatacan señalando los intereses encubiertos en la noción puramente lógico-formal de racionalidad que sustentan los empírico-analíticos. Previo al golpe de estado del 76, el diálogo entre las diversas corrientes era prácticamente imposible por la fuerte carga de prejuicios. Durante el gobierno militar, vuelven a las cátedras universitarias las filosofías tradicionales, silenciándose toda propuesta alternativa.

A partir de la recuperación de la democracia (año 1984), el mapa filosófico-institucional se modifica fundamentalmente. Junto con los militares, pierden las

12 Acerca de la corriente analítica, véase Jorge Gracia y Eduardo Rabossi (ed.) *El análisis filosófico en América Latina*, México 1985. En general, para la filosofía en el siglo presente, el trabajo del mismo Gracia (ed.) *Latin American Philosophy in the 20th century*, Nueva York 1986.

corrientes tradicionales; por otro tipo de crisis teóricas y fracasos prácticos (que para ese entonces son ya visibles) y por el desgaste sufrido durante el gobierno militar-autoritario, las representaciones locales de las filosofías críticas latinoamericanas y las del marxismo, también se ven afectadas. Los grupos que salen fortalecidos y se reorganizan y crecen, son los que han asimilado planteos epistemológicos en los que, por un lado, queda en claro una nueva idea de racionalidad, a saber, que toda forma de conocimiento y toda forma de relación con el mundo y con los otros, es eminentemente falible, pero susceptible de ser suficientemente validada y por el otro, que esta validación tiene una mediación lingüística.

En este sentido, además de las corrientes anglosajonas conocidas en Europa, es notablemente fuerte la recepción de Apel y de Habermas. Personalmente, pienso que el ingreso de Apel y de Habermas puede repercutir positivamente en el resurgimiento de la problemática latinoamericana; hay claros indicios al respecto.

Por último, quisiera hacer mención a un tema que emergió constantemente en el VII Congreso Nacional de Filosofía, de manera pública y también en las conversaciones informales. Este tema es el de la modernidad-postmodernidad, pero específicamente ligado al de la racionalidad. En realidad, la mención es para señalar no su novedad (es una cuestión que se discutía ya en el Congreso Internacional de Filosofía, realizado en 1987), sino la forma de plantearlo. Esta forma de plantearlo está muy ligada a los últimos 25 años de experiencia política, la que ha marcado profundamente a una generación. Quienes siguen interesados en reformular formas alternativas de aprendizaje, de conocimiento y de comportamiento racional con pretensiones de validez intersubjetivas son, curiosamente, intelectuales sobrevivientes de aquella generación; el hecho se puede prestar a reflexiones diferentes. El que la generación heredera de aquélla, que no vivió directamente la penuria de los años trágicos pero que sufrió sus consecuencia, sea la más propensa a asumir posturas postmodernas, también resulta digno de ser analizado.

**Eine Metatheorie des historischen Subjekts
Anmerkungen zu Enrique Dussels Befreiungsethik**

1 Transformation der Geschichtsphilosophie

Traditionell steht der Begriff des »historischen Subjekts« im Mittelpunkt des Diskurses der Geschichtsphilosophie, wenn diese, im Ausgang vom Interesse an der Veränderung der Wirklichkeit, danach fragt, wie denn diejenige Praxis auszu-sehen habe, welche eine humane Veränderung des Handelns selbst und seiner Umstände bewirken könne. "So stellt sich die Frage der historischen Initiative und darüber hinaus das Problem, zu wissen, wodurch Geschichte bewegt wird, kurz die Frage nach dem *Subjekt der Geschichte*. Dieses Problem hat zwei miteinander verbundene Aspekte: kann man von *einem* Subjekt der Geschichte sprechen, und wenn ja, was ist dieses Subjekt: der Mensch, die Menschheit, eine soziale Klasse, eine Partei...? Welcher - eventuell je nach historischen Perioden variable - Platz kommt den individuellen Subjekten innerhalb dieses Prozesses zu?"¹

Nicht nur und nicht erst seit dem Untergang der sozialistischen Staaten der sogenannten »Zweiten Welt« und der Ideenformation des Marxismus-Leninismus ist die Rede von einem historischen Subjekt obsolet geworden. Denn in der Bestimmung des Begriffs des historischen Subjekts kommt alles darauf an, wie der in diesem Begriff implizit gesetzte Allquantor interpretiert wird. Wie Biard sagt: Kann man von *einem* Subjekt der Geschichte sprechen?

Eine Interpretation des Allquantors im Begriff des historischen Subjekts wird gut daran tun, sich einer von Aristoteles mit polemischer Schärfe gegen Platon verfochtenen Unterscheidung zu vergewissern. "Der Begriff »alle« hat indessen eine doppelte Bedeutung. Wenn er heißt »jeder einzelne für sich«, dann existiert eigentlich schon, was Sokrates erstrebt; denn jeder wird seinen Sohn als seinen Sohn und seine Frau als seine Frau bezeichnen, und ebenso wird er vom Vermögen und allem, was ihn betrifft, sprechen. Aber jene, die die Frauen und Kinder gemeinsam haben, werden gerade nicht so reden: alle zusammen können es, aber nicht jeder einzelne und ebenso alle zusammen vom Vermögen, aber nicht jeder einzelne."² In Umkehrung der aristotelischen Optik, welche auf das Ideal der Gemeinschaft ab-

¹ Biard, Art. Subjekt in: EEPHW Bd. 4, S. 478.

² Aristoteles, Politik 1261b; Brunkhorst thematisiert diese aristotelische Unterscheidung im Interesse einer Theorie politischer Pluralität. Vgl. dazu Brunkhorst 1994, S. 22-26.

stellt, argumentiert Brunkhorst mit dieser aristotelischen Unterscheidung für das Recht »jedes einzelnen« gegen den Kollektivsingular des »alle zusammen«. Erst wenn die Rolle aller einzelnen Subjekte, das heißt aller Individuen, im Begriff des historischen Subjekts angemessen beschrieben wird, ist der Begriff eines historischen Subjekts einigermaßen zureichend bestimmt.

So postmodern, weil individualistisch, dieser Ansatz auf den ersten Blick auch scheinen mag, er ist es keineswegs. Denn seine Pointe liegt gerade darin, gegen allen die Vielfalt historischer Lebensformen usurpierenden Relativismus und Positivismus sowohl auf der Notwendigkeit eines apriorischen Kriteriums der Konstruktion »Geschichte« als auch auf der Möglichkeit einer rationalen Begründung derselben zu bestehen. Der Anwendung eines rationalistischen Anspruchs auf dem Feld der Geschichtsphilosophie stellt sich also die doppelte Aufgabe, erstens die Bedingungen der Möglichkeit der Einheit von Geschichte auszuweisen und zweitens zu zeigen, welchen Sinn oder welche Funktion die Rede von einem historischen Subjekt haben kann. Epistemologisch gesehen geht es bei diesem Unterfangen um so etwas wie den Aufweis eines »synthetischen Aprioris« der Geschichte.

Symptomatisch für diese »transzendente Wende in der Geschichtsphilosophie« scheint mir der Ansatz von Habermas zu sein. "Das sich selbst herstellende Subjekt der Geschichte war und ist eine Fiktion; keineswegs sinnlos ist aber die darin zugleich ausgesprochene und verfehlt Intention, die Entwicklung soziokultureller Systeme an den Steuerungsmodus der Selbstreflexion im Sinne einer politisch folgenreichen Institutionalisierung von Diskursen (selbsthergestellter höherstufiger intersubjektiver Gemeinsamkeiten) zu binden."³ Über die Absage an die Möglichkeit einer philosophischen Identifizierung der *operativen* Dimension des historischen Subjekts als eines Agenten der Geschichte mit einem empirischen Handlungsträger hinaus beharrt Habermas auf der Affirmation der *intentionalen* Dimension des historischen Subjekts als eines Referenten der Geschichte. »Geschichte« macht nur Sinn im Ausgang von einer Perspektive, d.h. als Konstruktion im Ausgang von einem Transzendentsubjekt. Das historische Subjekt wird demzufolge als "Meta-Subjekt"⁴ der Geschichte begriffen, während die Geschichtsphilosophie zur Ethik mutiert, welche, gemäß der von Odo Marquard mit einem ironisch-boshaften Unterton vorgeschlagenen Formulierung, nichts anderes ist als die »vorsichtig-abstrakte Gestalt« der Geschichtsphilosophie⁵.

Die Problematik des von Habermas eingeschlagenen Weges einer transzendentalen Bestimmung des historischen Subjekts liegt darin, inwiefern die auf diese

³ Habermas 1973, S. 398.

⁴ Jay 1984, S. 171.

⁵ Marquard 1993, S. 128.

Weise präsumierte Universalität von Geschichte wahrhaft universal ist. Erhebt die Diskursethik ihren Anspruch auf Allgemeingültigkeit zu Recht? Habermas selbst ahnt die Schwierigkeiten: "Universalistisch nennen wir schließlich eine Ethik, die behauptet, daß dieses (oder ein ähnliches) Moralprinzip nicht nur die Intuitionen einer bestimmten Kultur oder einer bestimmten Epoche ausdrückt, sondern allgemein gilt. Nur eine Begründung des Moralprinzips (...) kann den Verdacht auf einen ethnozentrischen Fehlschluß entkräften. Man muß nachweisen können, daß unser Moralprinzip nicht nur die Vorurteile des erwachsenen, weißen, männlichen, bürgerlich erzogenen Mitteleuropäers von heute widerspiegelt."⁶

Die Kritik der Befreiungsethik Enrique Dussels⁷ an der Diskursethik von Apel und Habermas setzt genau an diesem Punkt an, wenn sie der Diskursethik vorhält, diese vertrete den "entwicklungsideologischen Fehlschluß"⁸ des Eurozentrismus und damit ein Konzept falscher Universalität. Die Rede vom entwicklungsideologischen Fehlschluß bringt zum Ausdruck, daß der Weg der Modernisierung, deren Kern als "rationale Emanzipation"⁹ beschrieben wird, durch die am weitesten entwickelte Kultur definiert ist. Alle anderen Kulturen haben nur die Alternative, diesem Weg zu folgen oder aus der Geschichte ausgegrenzt zu werden.

Das Spannende an der These der Befreiungsethik ist, daß sie in Einklang mit der transzendentalen Wende der Geschichtsphilosophie ein Konzept *alternativer Universalität* vertritt, welches die gewalttätige Seite der Vernunft der Moderne nicht unterschlägt oder verharmlost. Sie versucht den rationalen Kern der aufklärerischen Moderne zu bewahren, indem sie diesen in der Perspektive einer "Vernunft des Anderen"¹⁰ als Ansatz dialogischer Theorie interpretiert. Das Programm der Befreiungsethik zielt auf die Konstruktion einer kritischen Rationalität, von der aus und auf die hin erstens die Einheit der Geschichte verstehbar wird und zweitens die Rede vom historischen Subjekt als Interesse an der Befreiung der »Verdammten dieser Erde« (Fanon) ihre Plausibilität gewinnt.

In der gesamten Thematik der Entfaltung des Universalitätsanspruchs der Moderne und ihrer Kritik ist selbstredend das Problem der *Interkulturalität* und

⁶ Habermas 1991, S. 12.

⁷ Er wird oft als Floskel verwendet und ist eben doch keine, der Satz von der Ehrung des Denkers, den man am angemessensten durch Denken ehrt. Denn wie könnte besser Zeugnis abgelegt werden für jene produktive Solidarität unter Arbeitskollegen/innen als durch einen derartigen Austausch von Werkstattberichten? Dem "Urheber" der Philosophie der Befreiung, Enrique Dussel, bin ich für vielfältige Anregungen und mancherlei Unterstützung tief zu Dank verpflichtet. Ad multos annos, Enrique!

⁸ Dussel 1993, S. 26.

⁹ Dussel 1993, S. 193.

¹⁰ Dussel 1993, S. 26.

damit auch das Problem der Übersetzung enthalten. Gerade wenn und weil gilt: "Das Übersetzungsproblem verlangt nach Anerkennung nicht des Relativismus, sondern der Historizität, d.h. der geschichtlichen Relationalität des Wissens."¹¹, wird der Anspruch auf Universalität nicht anders eingelöst als durch Übersetzung im Sinne einer Rekonstruktion der Vernunft des Anderen. Wie könnte ein Mitteleuropäer, der die diskursethische Forderung von Habermas nach einem Ausweis der Universalität ernst nimmt, seine Vorurteile angemessener bekämpfen als durch die Rekonstruktion des Diskurses der Befreiungsethik?

2 Zu Kontext und Genese der Befreiungsethik

2.1 Zum Kontext der Philosophie der Befreiung

Das philosophische Konzept mit dem Namen »Philosophie der Befreiung« ist als Produkt einer spezifischen sozialhistorischen Situation im Lateinamerika der sechziger Jahre entstanden. Mindestens drei Faktoren haben dieser Situation ihren Stempel aufgedrückt: der wissenschaftliche Faktor der Dependenztheorie, der kulturelle Faktor des *aggiornamentos* der katholischen Kirche, der politische Faktor der Projekte zwischen demokratischem Sozialismus und sozialistischer Demokratie, zwischen Reform (Chile) und Revolution (Kuba). Alle drei Faktoren konvergierten in einer Art handlungsleitendem Interesse unter dem Stichwort »Befreiung«. Wenn die Philosophie zu Recht so charakterisiert wird, daß sie »ihre Zeit in Gedanken erfaßt« (Hegel), dann war es für die Philosophie sozusagen ein Gebot der Stunde, das Thema der Befreiung zum Gegenstand zu machen.

2.2 Zur Genese der Philosophie der Befreiung

Die Entstehung der »Philosophie der Befreiung« vollzieht sich als Intervention einer neuen theoretischen Position in die philosophische Debatte um die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer im Anschluß an Sartre als authentisch zu bezeichnenden Philosophie in Lateinamerika, die zwischen Salazar Bondy und Zea geführt wurde. Salazar Bondy vermaß die kulturelle Realität Lateinamerikas nach den Ansprüchen der *Authentizität* und kam zu dem Ergebnis, daß alle Philosophie in der Gestalt einer Imitation europäischer Theorieansätze nur die Dependenz reproduziere. Authentische Philosophie in Lateinamerika sei unmöglich. Gegenüber dieser radikalen Kritik einer Negation des Seins als nihilistischer Position optierte Zea für ein geschichtliches Verständnis des Seins als Logos im doppelten Sinne von Vernunft und Wort. Philosophie ist authentisch möglich als ontologischer Vermittlungsprozeß unterschiedlicher Existenzformen.

¹¹ Sandkühler 1991, S. 40.

Mit einem Vortrag unter dem Titel "Metafísica del sujeto y liberación" eröffnete Enrique Dussel 1971 auf dem 2. Nationalen Kongreß der Philosophie in Cordoba/Argentinien eine dritte Position in der Debatte um das Thema der Authentizität. Seine Wortmeldung wurde zum Kristallisationspunkt einer ganzen Gruppe von Philosophen, die gegen das philosophische Establishment und deren Auffassung von der Vorbildfunktion der europäischen Kultur für Lateinamerika opponierte. Zu dieser informell strukturierten Gruppe sind zu rechnen: Juan Carlos Scannone, Osvaldo Ardiles, Hugo Assmann, Anibal Fornari, Mario Casalla, Alberto Parisi, Julio de Zan, Rodolfo Kusch, Diego F. Pro, Enrique Guillot, Horacio Cerutti Gulberg, Arturo Roig und Enrique Dussel.

Dussels Position war die einer Affirmation der Möglichkeit authentischer Philosophie als einer kritischen Theorie erlittener Entfremdung, welche im Ausgang von einem hermeneutischen Horizont praktischer Befreiung die Unterdrückung zum Gegenstand ihres Denkens machte. Ihre Originalität bestand darin, den Horizont praktischer Befreiung über die ethische Theorie einer Möglichkeit der »Vernunft des Anderen« als kritische Rationalität auszuweisen. Dieser theoretische Status einer auf eine geschichtsphilosophische Herausforderung reagierenden Ethik ist es, welche den Dusselschen Diskurs von seinen Anfängen bis heute auszeichnet, die Affinität dieses Diskurses zu den Ansätzen der »Frankfurter Schule« von Apel und Habermas begründet und auch die Differenz der Dusselschen Position zu anderen Positionen im Rahmen der Philosophie der Befreiung selbst markiert.

Mitte bis Ende der siebziger Jahre vollzog sich, vor allem im Rahmen der politischen Erfahrungen Argentiniens mit dem Peronismus, innerhalb der Gruppe der Philosophie der Befreiung ein *Differenzierungsprozeß*, demzufolge sich zwei verschiedene Richtungen herausbildeten, welche mit den Titeln »Populismus« und »Marxismus« benannt werden können. Streitpunkt dieser Tendenzen war und ist die Interpretation dessen, was unter dem Subjekt der Befreiung zu verstehen ist. Die populistische Richtung, zu der insbesondere Kusch, Casalla und Scannone zählen, stellte die regionale Konkretheit lateinamerikanischer Lebenswelt der universalen Abstraktheit technokratischer Vernunft entgegen und bestimmte demzufolge das Volk im kultur-ethischen Sinne als Subjekt der Befreiung. Dagegen beharrte die marxistische Richtung, so Cerutti Gulberg, Croatto, Santos und Roig, auf der binnengesellschaftlichen Differenzierung nach Klassen und behauptete die Notwendigkeit ökonomischer und politischer Befreiung.

Stand Dussel ursprünglich sicherlich, auch aufgrund seiner Herkunft aus dem Milieu des argentinischen Katholizismus, der populistischen Position näher, veränderte sich seine Auffassung - vor allem im Laufe der Debatte mit Cerutti Gulberg - dergestalt, daß Dussel den Begriff des Volkes als Subjekt der Befreiung innerhalb einer marxistischen Position zu artikulieren suchte. Trotz oder wegen

dieses Wandels ist aber als Ergebnis der Ende der siebziger Jahre erfolgten Erosion der Gruppe der Philosophie der Befreiung festzuhalten, daß der Titel »Philosophie der Befreiung« in weiten Teilen zum Synonym für den Dusselschen Diskurs über Befreiung wurde.

2.3 Das wissenschaftliche Werk Dussels

Unter Auslassung biographischer Angaben soll hier die Dreiteilung des wissenschaftlichen Werkes von Dussel betont werden, welches sich in den Disziplinen Philosophie, Geschichte und Theologie entfaltet. Deren Arbeitsteilung läßt sich in dem Sinne verstehen, daß die *Philosophie* eine theoretische Methode bereitstellt, welche der Arbeit am empirischen Material als *historische* Hypothese dient, aus deren Synthese dann ein *theologischer* Diskurs mit Strategien christlichen Handelns in den kirchlichen Raum hineingetragen wird. Wichtig ist dabei, daß Dussels Konzept erstens keine integrale Rationalität (als einer Art Fundamentaltheologie) kennt, sondern die relative Autonomie der wissenschaftlichen Disziplinen respektiert. Das bedeutet zweitens, daß Dussels philosophischer Diskurs wirklich Philosophie und nicht Theologie ist. "Man denke nicht, daß das behandelte Thema [Anm. von mir: Befreiung in Lateinamerika] ein theologisches ist, vielmehr ist es im strikten Sinne philosophisch. Die Beispiele, die wir in unserem Fall verwenden werden, besitzen rein historische und kulturelle Gültigkeit (ohne genuin theologische Bedeutung)."¹² Drittens ist die konkrete Gestalt der Philosophie die einer Ethik als transzendentaler Theorie moralischen Handelns. Ähnlich wie in der Diskursethik wird die Ethik zu einer Art »prima philosophia«.

2.4 Dussels philosophische Entwicklung

Dussels philosophische Entwicklung läßt sich als Abfolge eines dreistufigen Prozesses interpretieren, wobei die Versuchung naheliegt, diese Abfolge als den »Weg von Heidegger über Lévinas zu Marx« zu charakterisieren. Die Problematik dieses Schemas liegt darin, zwar die Prozeßstufen, nicht aber die Übergänge von einer Stufe zur anderen zu erfassen. Insofern ist die Formel nicht falsch, aber doch etwas einseitig.

In den sechziger Jahren wird der Dusselsche Diskurs durch die Rezeption Heideggerscher Philosophie bestimmt. Indem die Heideggersche Hermeneutik alle Sachverhalte von der phänomenologischen Erfahrung her auf ihren ontologischen Grund hin durchschaut, gewinnt sie ein philosophisches Apriori, von dem aus menschliche Existenz verstehbar werden soll. Paul Ricoeur hat diese Methode aufgrund ihres reduktiven Umgangs mit Geschichte als den »kurzen Weg«

¹² Dussel 1973, Bd. I, S. 120.

bezeichnet. Dussel ist nur deshalb in der Lage, den ontologischen Horizont Heideggerscher Philosophie in Richtung auf das transontologische Moment des Lévinasschen Anderen hin zu durchstoßen, weil ihm die historische Arbeit den Sinn des »langen Weges«, sozusagen den historischen Pluralismus unterschiedlicher ontologischer Gründe, vor Augen geführt hat.

Mit der Lévinas-Rezeption Ende der sechziger, Anfang der siebziger Jahre entsteht das spezifische Konzept einer Philosophie der Befreiung, welche »den Anderen« als hermeneutischen Horizont einer Theorie der Befreiung interpretiert. Ist Lévinas' Philosophie noch weitgehend theologisch konzipiert im Sinne einer Absolutheit des Anderen, sucht Dussel zur Überwindung von Lévinas eine kritisch-praktische "politische, erotische oder pädagogische Theorie zu konstruieren, welche aus der Infragestellung der bestehenden Totalität, die den Anderen unterdrückt und ausschließt, eine neue Totalität"¹³ entwickelt. Die Einsicht, daß der Andere der Arme und Unterdrückte ist, markiert den Ausgangspunkt für die dritte Phase, die Marx-Rezeption, welche die Thematik der Andersheit des Anderen in einer materialistisch operierenden Theorie transzendentaler Pragmatik und transzendentaler Ökonomie situiert. Nach Fornet-Betancourt¹⁴ sind »Lévinas« und »Marx« für Dussel ursprünglich zwei sich ausschließende Methoden, die Mitte der siebziger Jahre zu einander ergänzenden Arbeitsperspektiven werden, deren Konvergenz die spezifische Methodologie des Dusselschen Konzeptes mit dem Titel »Befreiungsethik« ausmacht.

2.5 Das Konzept »Befreiungsethik«

Das Konzept der Befreiungsethik stellt eine festumrissene Position im Gesamtrahmen des Dusselschen Diskurses dar. Es bezeichnet diejenige Theorieformation, in welcher die oben skizzierte philosophische Entwicklung Dussels »auf dem Weg von Heidegger über Lévinas zu Marx« in den Jahren von 1976/77 bis heute zum Abschluß gekommen ist. Primäre Quellenbasis dieses Konzeptes ist der dreibändige Kommentar zum gesamten Schrifttum des Marxschen »Kapitals« sowie die an verschiedenen Orten veröffentlichten Beiträge Dussels zu dem seit 1989 geführten Dialog mit der Diskursethik.

Auf der Suche nach einem adäquaten Begriff des historischen Subjekts als Subjekt der Befreiung stelle ich die Frage, welches denn die epistemologische Bedingung der Möglichkeit der Transformation des Dusselschen Diskurses ist, aufgrund der es der Befreiungsethik gelingen kann, die Arbeitsperspektiven »Lévinas« und »Marx« zum Schnitt zu bringen. Wenn Dussel behauptet, mit der Befreiungsethik "eine starke ökonomische und philosophische Theorie zu kon-

¹³ Dussel 1993b, S. 143.

¹⁴ Fornet-Betancourt 1994, S. 275.

struieren, die sich später auch in Aufhebung der analytischen Philosophie auf die Sprachpragmatik stützen konnte"¹⁵, dann erhebt er denselben Geltungsanspruch wie Habermas' Diskursethik, für die ein "sprachtheoretischer Begriff von kommunikativer Verständigung (...) also das kategoriale Mittel [erg.: wäre], um das normative Defizit der Kritischen Theorie zu beheben."¹⁶

Meine These lautet, daß die epistemologische Bedingung der Befreiungsethik in einer *formalpragmatischen Theorie der Perspektivität* zu suchen ist, wie sie dem Begriff des Sprachspiels zugrunde liegt. Demzufolge rekonstruiere ich den für Dussels Befreiungsethik zentralen Universalisierungsgrundsatz von der *virtuellen Exteriorität* gemäß einer formalpragmatischen Theorie als *transzendentaldialogische »Außenperspektive«* des Anderen, deren Status die von Apel so genannte Bedingung des »dialektischen Aprioris« einer herrschaftsfreien Lebens- und Kommunikationsgemeinschaft erfüllt.

3 Der Diskurs der Befreiungsethik

3.1 Die Fragestellung

Im Sinne einer provisorischen Hypothese läßt sich die Befreiungsethik als Antwort auf die Grundfrage formalpragmatischer Rationalität interpretieren: *Was heißt es, eine Äußerung zu verstehen?* Dussel schreibt: "Die Philosophie der Befreiung entdeckt (...) einen Hungerndem vor einem Nicht-Brot, das heißt, als ein Subjekt, dem das Produkt zum Konsumieren fehlt aufgrund von Armut oder weil es der Früchte seiner Arbeit beraubt wurde. Die Philosophie der Befreiung entdeckt das Subjekt als einen Analphabeten, der nicht lesen kann, vor dem Nicht-Text, den er nicht verstehen kann, weil er einer Kultur angehört, die sich nicht ausdrücken kann."¹⁷

In Auslegung des zweiten Teils dieses Zitats: Das Subjekt, dem das Interesse der Befreiungsethik gilt, ist nicht in der Lage, eine Äußerung zu verstehen. Es mangelt an der Kompetenz des Subjekts selbst, an der Kompetenz der Äußerung oder des Textes und an der Kompetenz der Kommunikationsgemeinschaft des Subjekts, deren Kultur keine Authentizität besitzt. Der Verstehensprozeß scheitert nicht an irgendwelchen Zufälligkeiten, vielmehr ist das Verstehen von vornherein unterbunden. Befreiung als Herstellung der Möglichkeit, daß ein Subjekt eine Äußerung verstehen kann, setzt ein neues, ein anderes Apriori voraus.

¹⁵ Dussel 1993b, S. 145.

¹⁶ Habermas 1985a, S. 174.

¹⁷ Dussel 1993b, S. 143.

3.2 Die These

Auf die Frage »Was ist Befreiungsethik?« antwortet Dussel mit folgender These: "Wir verstehen unter »Ethik« die transzendente Kritik der »Moralen« (oder der »Moral«) aus der Perspektive (...) der absoluten, transzendentalen, »metaphysischen« Würde, der Subjektivität (...) als Person (...)."18 Ethik und Moral bilden hier insofern einen Gegensatz, als *Ethik die universale* Ebene einer Handlungsnorm, *Moral* dagegen deren *regionale*, historisch situierte Ebene bezeichnet. Dieser Gegensatz von Universalität und Regionalität ist nicht identisch mit dem Gegensatz von Theorie und Praxis oder dem von Abstraktheit und Konkretheit. Während sich Moral als der praktische Kern eines bestehenden Systems erweist, bezieht sich Ethik auf die anthropologische Ebene, welche die menschliche Existenz als solche qualifiziert. Ethik und Moral verhalten sich so zueinander, daß der universalen Ebene der Ethik eine transzendente Funktion in bezug auf die regionale Ebene der Moral zukommt. Die Ethik entfaltet ein Apriori, von dem aus und auf das hin eine Kritik der Moral möglich wird. Welcher Art dieses Apriori ist, wird in dem befreiungsethischen Universalisierungsgrundsatz formuliert.

3.3 Der Universalisierungsgrundsatz

Der universale ethische Horizont wird im Dusselschen Diskurs als transzendentes Apriori einer »Perspektive metaphysischer Würde« bestimmt. Alles kommt hier auf das Verständnis dessen an, was »Metaphysik« bedeutet. So wie sich Dussel zufolge Ontologie auf eine Totalität als ihren Grund bezieht, so bezieht sich Metaphysik als transontologische Theorie auf eine Exteriorität als ihren Grund. Der Begriff der "virtuellen Exteriorität"¹⁹ als der möglichen Äußerlichkeit eines Anderen, jedes Anderen, jeder Person, jedes Teilnehmers an einer Gemeinschaft, ist der Schlüssel zum Verständnis der Befreiungsethik.

Im Sinne eines Universalisierungsgrundsatzes artikuliert Dussel das Theorem der virtuellen Exteriorität folgendermaßen: "Die ethische Norm kann etwa so ausgedrückt werden: Die Würde der Person in Rechnung stellend, respektiere ich sie bei Ausführung der Handlung x."²⁰ Die Rede von einer Perspektive metaphysischer Würde bedeutet also die Behauptung des Rechts und der Möglichkeit jedes Individuums auf seine Andersheit, das heißt auf seine Individualität, oder besser seine Personalität, als Bedingung der Möglichkeit herrschaftsfreier Gemeinschaft. Die Pointe dieses Grundsatzes gegenüber anderen ethischen Regeln liegt darin, daß im Recht jedes Einzelnen auf seine Andersheit einerseits immer schon die

¹⁸ Dussel 1990, S. 431.

¹⁹ Dussel 1992, S. 107.

²⁰ Dussel 1993a, S. 395.

gesellschaftliche Relationalität des Individuums mitgedacht ist, andererseits das Individuum dennoch definitiv von der Gesellschaft als Gesamtsystem unterschieden wird.

3.4 Die Anwendungsregel

Der Universalisierungsgrundsatz von der virtuellen Exteriorität entfaltet seine Sprengkraft in dem Moment, wo er als Horizont von Befreiung zum Artikulationspunkt des Interesses derer wird, denen die Entfaltung ihrer Individualität als Teilhabe an den Rechten und Gütern der Gemeinschaft verwehrt wird. Die Befreiungsethik transformiert den Universalisierungsgrundsatz von der virtuellen Exteriorität in die Anwendungsregel: *"Befreie den Armen und Unterdrückten."*²¹ Mit der Konstruktion einer Anwendungsregel läßt sich die Befreiungsethik auf ähnliche Überlegungen wie die Diskursethik ein, in der Apel »verantwortungsethisch« (Weber) ein geschichtliches Ergänzungsprinzip postuliert.²² Dessen Sinnspitze liegt darin, die transzendente Ebene der Ethik mit der empirischen Ebene der Moral zu vermitteln. Oder anders: Die ethische Kritik muß konkret werden.

In Richtung auf ein historisches Projekt von Befreiung gewendet bedeutet dies, daß es Aufgabe der Theorie, auch der philosophischen Theorie, ist, "ein »tertium quid« zu unterscheiden, ein drittes Moment als Vermittlung zwischen der realen und der idealen Kommunikationsgemeinschaft."²³ Dieses Dritte ist die historisch-mögliche Lebens- und Kommunikationsgemeinschaft als Ziel strategischen Handelns, welche in Opposition steht zu den Modellen gesellschaftlicher *Eindimensionalität*.

3.5 Der Begriff der Exteriorität

Dreh- und Angelpunkt der Dusselschen Hermeneutik ist die Erfahrung des »Anderen«, die im Begriff der Exteriorität artikuliert wird. Exteriorität bedeutet bei Dussel immer im Wortsinne "*Äußerlichkeit*"²⁴. Solche Äußerlichkeit steht in kontradiktorischem Gegensatz zur Innerlichkeit eines Subjekts. Das heißt erstens, daß sie etwas »außerhalb« bedeutet, was nicht durch eine selbstreflexive, mentalistische oder idealistische Innenansicht des Subjekts erschlossen werden kann. Zweitens versteht sich Äußerlichkeit zwar in Opposition zur Innerlichkeit des Subjekts, bildet aber dennoch ein Verhältnis mit ihr. Die Äußerlichkeit ist das Nicht-Subjektive, welches als ontologischer Seinshorizont das Subjekt determi-

²¹ Dussel 1985a, S. 64.

²² Apel 1992a, S. 134.

²³ Dussel 1990a, S. 75.

²⁴ Dussel 1988, S. 55.

niert. Drittens ist die Äußerlichkeit metaphysisch in dem Sinne, daß der ontologische Seinshorizont des einen Subjekts durch die transontologische Realität des Anderen, des anderen Subjekts definiert wird. Die Exteriorität ist *die Positivität des Nicht-Seins des Anderen*²⁵.

Epistemologisch gesehen kann die Befreiungsethik als *Transzendentaldialogik*²⁶ benannt werden. Dieser Ausdruck versucht die Bedeutung der Kategorie der Exteriorität zu erfassen, welche die Befreiungsethik zu einer "Hermeneutik des Anderen"²⁷ macht. Hermeneutik des Anderen heißt, daß die Perspektive des Anderen zu der *anderen* Perspektive wird, welche das Feld der Befreiung definiert. Der Dialog wird zum transzendentalen Apriori allen Verstehens.

Wenn die Totalität als der Gesamtzusammenhang des ontologischen Grundes die »Binnenperspektive« des Subjekts artikuliert, dann bedeutet die Exteriorität die »Außenperspektive« des dem Subjekt gegenüberstehenden Anderen. Diese Außenperspektive ist metaphysisch, insofern sie die Totalität des Subjekts von Ego durch den Rückgriff auf den Standpunkt von Alter überschreitet und damit zur Bedingung der Möglichkeit einer Thematisierung der ontologischen Binnenperspektive der Totalität wird. Weil gilt: kein Objekt ohne Perspektive, vollzieht der Wechsel in die Außenperspektive der Exteriorität den metadiskursiven Rekurs, welcher als dialogische Antizipation fremder Einsichten und Ansprüche die notwendige Bedingung allen Verstehens darstellt.

4 Die Rede vom historischen Subjekt in der Befreiungsethik

4.1 Dependenz

Dussels Befreiungsethik entfaltet eine ethische Theorie der Subjektivität als Theorie des Handelns selbst und seiner Umstände. Sie formuliert ihr »Kreationsparadigma« als eine metatheoretische Interpretation des historischen Subjekts. "Der Ausgangspunkt ist die Situation eines Leidenden (...), aber als die Situation eines Unterdrückten auf einer politischen, erotischen, konkreten Ebene (...), der sich als Subjekt der Befreiung entdeckt."²⁸ Was die Befreiungsethik hier als Ausgangspunkt der Darstellung ihres Diskurses setzt, das gilt es forschenderweise erst in der Rekonstruktion des Diskurses selbst zu entwickeln.

²⁵ So weitgehend wörtlich Dussel 1985, S. 17.

²⁶ Der Terminus einer Transzendentaldialogik bezeichnet meinen Versuch, eine formalpragmatische Interpretation der Befreiungsethik auf den Begriff zu bringen. Der hier vorliegende Aufsatz bietet einige Vorüberlegungen zu einer größeren Darstellung von Dussels Befreiungsethik, die sich in Vorbereitung befindet.

²⁷ Dussel 1993, S. 12.

²⁸ Dussel 1993b, S. 179.

Der Sachverhalt der Dependenz bezeichnet den realen, in wissenschaftlich-theoretischer Form bearbeiteten Horizont des philosophischen Diskurses der Befreiungsethik, dessen Ziel das von Dussel selbst so benannte »Kreationsparadigma« ist. Dussels erster systematischer Schritt in Richtung auf das Kreationsparadigma besteht darin, den Sachverhalt der Dependenz *hermeneutisch* als "Frage der Dependenz"²⁹ zu fassen. Damit wird deutlich, daß Dussels Theorie kein weiteres Modell wissenschaftlicher Dependenztheorie neben anderen abliefern, sondern, ganz im Sinne der Habermasschen Unterscheidung der operativen von der intentionalen Dimension des historischen Subjekts, eine transzendente Metatheorie des historischen Subjekts zu entwickeln gedenkt.

Der Sinn dieses Ansatzes liegt darin, die strategischen Handlungsmöglichkeiten eines Projektes von Befreiung vor einem hermeneutischen Horizont zu bewerten, wozu natürlich ein ethisches Konzept universaler Normativität konstruiert werden muß, wie dies die Befreiungsethik auch tut.

4.2 Volk

Ausgehend von dem theoretisch konstituierten Sachverhalt der Dependenz problematisiert Dussel die Bedeutung der Begriffe von Klasse und Volk. Weil für die Dependenztheorie der Konflikt von Herrschaft und Befreiung nicht nur zwischen gesellschaftlichen Klassen, sondern auch zwischen Nationen stattfindet, hat der Begriff der Klasse seinen universalen Sinn als dem eines historischen Subjekts verloren. Andererseits bleibt auch der Begriff der Nation ambivalent, weil er den binnengesellschaftlichen Antagonismus ignoriert.

Dussel versucht diesem Dilemma zu entgehen, indem er die Begriffe von Volk und Klasse zusammendenkt: "Die Klasse ist die *gesellschaftliche* Bedingung des Unterdrückten, der im Kapital, in der Totalität aufgehoben ist; das Volk ist die *gemeinschaftliche* Bedingung des Unterdrückten als Exteriorität."³⁰ Während der Begriff der Klasse den Zusammenhang im System der Totalität negativ definiert, orientiert sich der Begriff des Volkes positiv an dem Zusammenhang der Exteriorität in Richtung auf Befreiung. Die Affirmation der Exteriorität des Volkes soll die Bündelung der in der Totalität verschütteten und verleugneten Fähigkeiten und Möglichkeiten der Armen und Unterdrückten bewirken.

Diese Bestimmung meint im wesentlichen - und das ist der zweite systematische Schritt Dussels in der Bestimmung des Kreationsparadigmas-, daß in jeder Gesellschaftsformation ein Subjekt existiert, welches über sein *ethisches* Projekt zu definieren ist. Nach Dussel ist das Volk dieses Subjekt der Gesellschaftsformation

²⁹ Dussel 1985, S. 371.

³⁰ Dussel 1988, S. 372.

als gemeinschaftlicher oder »sozialer Block der Unterdrückten«.³¹ Mit dieser Ausdrucksweise schließt Dussel an Gramscis Konzept eines historischen Blocks an, allerdings mit dem Unterschied, daß der den Block formende Faktor über das intentionale Moment des praktischen Bündnisschlusses bestimmt wird.

Problematisch scheint mir in diesem Zusammenhang, auch gemäß der Logik der Befreiungsethik selbst, die Verwendung des Begriffes »Volk«, denn »Volk« wird einmal als transzendente und einmal als analytische Kategorie verwendet. In der Gegenüberstellung von Klasse und Volk als gesellschaftlicher oder gemeinschaftlicher Bedingung bezeichnet Volk ausdrücklich eine transzendente Kategorie im ethischen Sinne. Volk und Klasse verhalten sich hier zueinander wie Ethik und Moral. Andererseits bedeutet die Bezeichnung des Volkes als sozialem Block der Unterdrückten den Gebrauch einer analytischen Kategorie im Rahmen politischer Theorie. Der »blinde Fleck« dieser Bestimmung ist, wie die Forderung nach Gerechtigkeit politisch konstituiert wird. Oder anders: Der zweite systematische Schritt des Dusselschen Kurationsparadigmas ist unvollständig, weil ein politisches Konzept partizipativer Demokratietheorie³² fehlt.

4.3 Interpellation

Der dritte systematische Schritt in Richtung Kurationsparadigma lautet, daß die Befreiungsethik in Realisierung ihres transzendentalen Programms das historische Subjekt als dem Referenzpunkt von Geschichte über die Exteriorität des Anderen bestimmt. Das heißt, das intentionale Moment des historischen Subjekts wird *dialogisch* über das pathische Moment desselben identifiziert. Es ist eine Konzeption, welche Täter und Opfer in der Geschichte durch die Befreiung der Opfer zu versöhnen gedenkt. An diesen universalen Grundsatz von der Exteriorität des Anderen knüpft die Anwendungsregel an, welche die Exteriorität des Anderen in die Exteriorität der Armen und Unterdrückten transformiert, die dann wiederum in einer praktischen Initiative als Volk und damit als Agenten der Geschichte auftreten und das operative Moment des historischen Subjekts besetzen.

Die entscheidende Frage an Dussels Konzept vom Volk als dem historischen Subjekt lautet: Wie entsteht das Bündnis, welches der soziale Block der Unterdrückten ist? Wird nun die Befreiungsethik mit Recht als formalpragmatische Metatheorie des historischen Subjekts bezeichnet, dann wäre die Antwort der Befreiungsethik auf diese Frage in der pragmatischen Basis der Sprechhandlung zu suchen, welche sozusagen den sprachlichen Reflex des dialektischen Aprioris der Lebenswelt darstellte.

³¹ Vgl. dazu Dussel 1990, S. 176.

³² Dussel selbst erkennt dieses Defizit. Vgl. Dussel 1990, S. 291.

Genau diesen Weg schlägt Dussel ein, wenn er in der Befreiungsethik den Akt der *Interpellation* als elementares Modell einer Sprechhandlung artikuliert. Der Terminus der »Interpellation« ist ein von Dussel geschaffener Ausdruck, welcher die Verschränkung von Intervention und Appellation in einer Sprechhandlung anzeigen soll. "Der Andere, der aus der Kommunikationsgemeinschaft und der Gemeinschaft der Produzenten ausgeschlossen wird, ist der Arme. Die Interpellation ist der ursprüngliche Sprechakt, durch den er im Namen der idealen Gemeinschaft in die reale Gemeinschaft einbricht und aufgrund seines transzendentalen Rechtes als Person darum bittet oder fordert, Teil dieser Gemeinschaft zu werden."³³ Die ursprüngliche Formel dieser Sprechhandlung der Interpellation lautet: "Ich habe Hunger, also fordere ich Gerechtigkeit."³⁴

In seiner pragmatischen Interpretation der Interpellation gelingt es Dussel zwar, jenseits des eine politische Einheit nur suggerierenden Begriffes des Volkes, die ökonomische und die kommunikative Dimension der Lebenswelt so zu verknüpfen, daß deren Einheit über die illokutionäre Kraft einer Sprechhandlung als dem ethischen Moment pragmatischer Theorie zur *transzendentalen* Bedingung allen Verstehens wird. Problematisch aber bleibt in diesem Zusammenhang noch der Sinn dessen, was Dussel mit dem Begriff der Transzendentalität meint. Denn als »transzendental« bezeichnet Dussel zum einen die Lebensfülle der Transzendenz des Anderen in bezug auf das Subjekt, zum anderen die Wahrnehmung des Anderen als transzendentaler Bedingung der Möglichkeit von Wissen und Handeln. Wird mit diesem äquivoken Begriff des Transzendenten nicht ontologisch dem Subjekt abgesprochen, was ihm epistemologisch zugemutet wird, nämlich die konstruktive Annäherung des Subjekts an den Anderen?

4.4 Das Kurationsparadigma

Dussels Befreiungsethik liefert eine philosophische Theorie des Ethischen als dem Grund der praktischen Moralität intersubjektiv verstandener Autonomie. Sie bezeichnet ihren Ansatz selbst als *Kurationsparadigma*, im Gegensatz zu den ähnlich oder parallel gelagerten Intentionen bzw. Theorien eines Kommunikations- oder Produktionsparadigmas. Die Kernthese des befreiungsethischen Kurationsparadigmas lautet: "Von der Exteriorität her erschafft die Subjektivität das Sein eines jeden möglichen Systems, welches als Grund der Totalität die Subjektivität als Vermittlung in sich aufhebt: als ein Seiendes, zu dessen Produkt dieses im »Sein«-für-sich gerät."³⁵

³³ Dussel 1992, S. 120.

³⁴ Dussel 1992, S. 120.

³⁵ Dussel 1990, S. 352.

Ausgangspunkt dieses Konzeptes ist die dialektische Konstruktion einer Lebenswelt, welche Dussel als materialistische Theorie im Sinne der Marxschen Inversion Hegelscher Philosophie anlegt. Sowohl aufgrund der Bedeutung der Leiblichkeit gegenüber allen mentalistischen Tendenzen als auch aufgrund der Irreduzibilität der Teilnehmerperspektive der Subjektivität gelangt Dussel zu einem *formalpragmatischen* Verständnis *materialistischer* Theorie, welches die dialektische Konstruktion der Lebenswelt im Ausgang von einem "extrinsischen Blickwinkel"³⁶ vornimmt.

Entgegen der Apelschen Auffassung³⁷, welche die Bedeutung der Befreiungsethik nicht auf der transzendentalen, sondern auf der anwendungsorientierten Ebene ansiedeln möchte, scheint mir die Stärke der Befreiungsethik in dieser formalpragmatischen Konstruktion einer transzendentalen Grundlegung ethischer Universalität zu liegen, auch wenn deren Begründungsprogramm mehrere, in sich widersprüchliche Stränge enthält. Auf der anderen Seite ist aber auch die analytische Schwäche³⁸ der Befreiungsethik nicht zu übersehen, welche aus der Unbestimmtheit ihrer Anwendungsregel resultiert, ein Problem jedoch, welches die Befreiungsethik meines Erachtens mit der Diskursethik gemeinsam hat.

Daß der von der Befreiungsethik eingeschlagene Weg dennoch erfolgversprechend sein kann im Sinne einer Selbstaufklärung praktischer Philosophie, dafür sehe ich als entscheidend an, daß die Befreiungsethik eben nicht die Utopiekomponente an der »Sache mit dem Arbeitstitel Sozialismus« unterstützt, sondern die Komponente Wissenschaft im Anschluß an das Modell des »Rationalitätstypus Marx« (Sandkühler). Im Sinne einer Perspektive formuliert: "Für mich ist der Sozialismus eine immer noch bürgerliche Etappe in der marxistischen Geschichte der Menschheit. Und ich sage das an einem Vormittag, an dem ich mich in einem anerkannt lichten Zustand befinde, da ich nämlich seit fast einer Woche keinen Tropfen Alkohol zu mir genommen habe."³⁹

5 Literatur

Karl-Otto Apel, Die Diskursethik vor der Herausforderung der "Philosophie der Befreiung". Versuch einer Antwort an Enrique Dussel. S. 16-54, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), Diskursethik oder Befreiungsethik? Dokumentation des Seminars: Die Transzendentalpragmatik und die ethischen Probleme im Nord-Süd-Konflikt. Aachen 1992.

³⁶ Dussel 1985, S. 365.

³⁷ Apel 1992, S. 20.

³⁸ Siehe dazu wiederum: Apel 1992, S. 40-52.

³⁹ Dalton 1986, S. 297.

Karl-Otto Apel, Diskurs und Verantwortung: das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. Frankfurt am Main 1992 (1992 a).

Aristoteles, Politik. Übersetzt und herausgegeben von Olof Gigon. München 1981.

Joël Biard, Subjekt Bd.4 S.474-480, in: Hans Jörg Sandkühler u.a.(Hrsg.), Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. Hamburg 1990 (EPhW).

Hauke Brunkhorst, Demokratie und Differenz. Egalitärer Individualismus. Frankfurt am Main 1994.

Roque Dalton, Armer kleiner Dichter, der ich war. Zürich 1986.

Enrique Dussel, Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur. Guadalajara/México 1993 (1993 b).

Enrique Dussel, Auf dem Weg zu einem philosophischen Nord-Süd-Dialog. Einige Diskussionspunkte zwischen der »Diskursethik« und der »Philosophie der Befreiung«, S.359-377, in: Andreas Dorschel u.a. (Hrsg.), Transzendentalpragmatik: ein Symposium für Karl-Otto Apel. Frankfurt am Main 1993 (1993 a).

Enrique Dussel, Die "Lebensgemeinschaft" und die "Interpellation des Armen". Die Praxis der Befreiung. S. 69-96, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), Ethik und Befreiung. Dokumentation der Tagung: "Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika". Aachen 1990 (1990 a).

Enrique Dussel, Die Vernunft des Anderen. Die "Interpellation" als Sprechakt. S.96-121, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), Diskursethik oder Befreiungsethik? Dokumentation des Seminars: Die Transzendentalpragmatik und die ethischen Probleme im Nord-Süd-Konflikt. Aachen 1992.

Enrique Dussel, El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de "El capital". México 1990.

Enrique Dussel, Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63. México 1988.

Enrique Dussel, Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Freiburg/Schweiz 1985 (1985 a).

Enrique Dussel, La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse. México 1985.

Enrique Dussel, Para una ética de la liberación latinoamericana. Band I und II. Buenos Aires 1973.

Enrique Dussel, Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen: ein Projekt der Transmoderne. Düsseldorf 1993.

Raúl Fornet-Betancourt, Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika. Mainz 1994.

Jürgen Habermas, Die neue Unübersichtlichkeit. Frankfurt am Main 1985 (1985 a).

Jürgen Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt am Main 1991.

Jürgen Habermas, Kultur und Kritik. Frankfurt am Main 1973.

Martin Jay, Marxism and Totality. Berkeley/Los Angeles 1984.

Odo Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Frankfurt am Main 1993.

Hans Jörg Sandkühler, Die Wirklichkeit des Wissens. Geschichtliche Einführung in die Epistemologie und Theorie der Erkenntnis. Frankfurt am Main 1991.

CONCORDIA REIHE MONOGRAPHIEN

Band 10

**RELIGION:
POESIE DER KOMMENDEN WELT**

Theologische Implikationen im Werk José Martí

REINERIO ARCE VALENTIN

ISBN 3-86073-188-2

Preis: 29,00DM

Bestellungen an:
Verlag der Augustinus Buchhandlung
Pontstr. 66/68
52062 Aachen

**Inkulturation, kontextuelle Theologie, Befreiung.
Ein Verstehensversuch.**

Meines Wissens hat *Enrique Dussel* keine größere Arbeit über Inkulturation geschrieben. Ich möchte aber in diesem Beitrag zeigen, daß sich seine *Philosophie und Theologie der Befreiung* fruchtbar machen läßt für ein angemessenes Verständnis der Inkulturation. Das gilt schon für die grundsätzliche Analyse und Kritik des Systems einer uniformen Weltchristenheit. Über Jahrhunderte hinweg hat sich die abendländisch-europäische Kirche als *ecclesia universalis* und ihre Theologie als *theologia perennis*, als die für alle Zeiten und für alle Orte gültige Theologie verstanden. In *Dussels* Kategorien ist ein solches Kirchenmodell als "Totalität der Christenheit"¹ zu kennzeichnen. Sie ist ein konkreter Ausdruck des charakteristischen "Totalisierungstriebes"² des europäischen Subjekts, das sich selbst als "einzig, unbedingt, unbestimmt, universal, natürlich, absolut, göttlich, totalisiert"³ setzt. Es begreift sich selbst als *omnitudo realitatis*, als Totalität der Wirklichkeit, und eliminiert so alles, was von der eigenen Realität verschieden sein könnte.⁴ Es realisiert den kategorischen Imperativ der Angleichung des Nicht-Ich an das Ich, des Nicht-europäischen an das Europäische.⁵ Nur in seiner Bezogenheit auf die europäische Substanz wird dem Außereuropäischen akzidentielle Bedeutung zugesprochen.⁶ Es kann nur als sinnvoll anerkannt werden im Rahmen der europäischen Hegemonie über alles Andere.⁷

¹ Dussel, Enrique: *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogotá 1983, 113.

² Ders.: *Filosofía ética latinoamericana*, Bd. III: *De la erótica a la pedagógica*, México 1977, 87.

³ Ders.: *América latina: Dependencia y liberación*. *Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano*, Buenos Aires 1973, 207.

⁴ Vgl. ders.: *Philosophie der Befreiung*, Hamburg 1989, Nr. 3.4.2.4; ders.: *Método para una filosofía de la liberación*. *Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca 1974, 215, 280; ders.: *América latina: Dependencia y liberación* 198.

⁵ Vgl. ders.: *Philosophie der Befreiung* Nr. 2.5.4.2f; ders.: *América latina: Dependencia y liberación* 113; ders.: *Filosofía ética latinoamericana*, Bd. II: *Accesos hacia una filosofía de la liberación*, México 1977, 14.

⁶ Vgl. ders.: *Caminos de liberación latinoamericana*, Bd. I: *Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano*. *Seis conferencias*, Buenos Aires 1972, 144; ders.: *Filosofía ética* II, 93.

⁷ Vgl. ders.: *Método para una filosofía* 280.

Ausdruck dieser *Ontologie der europäischen Totalität* war und ist der europäische Kolonialismus bzw. Neokolonialismus. Ausdruck davon war aber auch die Art und Weise, wie den Indígenas das System der europäischen Christenheit gewaltsam aufgezwungen wurde.⁸ Unter *Christenheit* versteht *Dussel* eine umfassende eklesiastische Totalität, die das Volk als bloßes Objekt einer institutionellen Systemintegration begreift.⁹

Gegenüber einer bloßen Integration in die totalisierte abendländische Christenheit fordern die außereuropäischen Ethnien die Anerkennung ihres Rechts auf Andersheit, auf eigene kulturelle Ausdrucksformen ihres Glaubens.¹⁰ Auf diese Weise soll die kulturelle Totalität oder gar der Totalitarismus des Abendlandes durch die Exteriorität anderer Kulturen aufgebrochen werden. Diese sollen sich mit ihrem eigenen, verschiedenen Wort innerhalb eines offenen, polyzentrischen Christentums selbst bekunden können. Dieses distinkte Wort wird zum wahren Strukturprinzip der jeweiligen Kirche.¹¹ Dadurch wird das monozentrische Abendland in seiner totalen Selbstbezogenheit erschüttert. Was daraus entstehen kann und soll, ist eine in der pluralen Vielfalt ihrer Teile geeinte weltkirchliche Gemeinschaft, in der alle bei Bewahrung ihrer kulturellen Identität und Andersheit an einer herrschaftsfreien Lebens- und Kommunikationsgemeinschaft partizipieren können.¹²

Im folgenden möchte ich nun auf die wichtigsten Inkulturationskonzepte eingehen, die sich meines Erachtens auf drei Grundklassen reduzieren lassen: nämlich auf die *Übersetzungsmodelle*, die von einer bestimmten kulturell verfaßten christlichen Botschaft ausgehen und diese in eine neue lokale Kultur übersetzen möchten, und zwar dergestalt, daß die christliche Botschaft als die Konstante, die lokale Kultur als die abhängige Variable betrachtet wird; die *kulturalistischen*

⁸ Vgl. ders.: *Ethnische Fragen und die Campesinofrage im Rahmen eines kulturell polyzentrischen Weltchristentums*, in: Metz, Johann Baptist / Rottländer, Peter (Hg.): *Latinamerika und Europa. Dialog der Theologen*, München-Mainz 1988, 121-134.124f.

⁹ Vgl. ders.: *Introducción general a la historia de la Iglesia en América latina (= Historia General de la Iglesia en América Latina I/1)*, Salamanca 1983, 76-78; ders.: *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968-1979)*, México 1979, 46-48; ders.: *La Iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla (1968-1969)*, in: *Panorama de la teología latinoamericana*, Bd. V: *Puebla*, hg. v. Equipo SELADOC, Salamanca 1981, 13-61.14f; ders.: *América latina: Dependencia y liberación 217*; ders.: *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana*, Salamanca 1978, 47-53; ders.: *Ethics and the Theology of Liberation*, New York 1978, 65; ders.: *Método para una filosofía* 260, 280.

¹⁰ Vgl. ders.: *Ethnische Fragen* 130.

¹¹ Vgl. ders.: *De Medellín a Puebla* 46-48; ders.: *Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo*, in: *Cristianismo y Sociedad* no. 80 (1984) 9-45.17f.

¹² Vgl. ders.: *Filosofía ética II*, 241, Anm. 509; ders.: *América latina: Dependencia y liberación* 131, Anm. 55.

Modelle, die gerade umgekehrt vom Selbstverständnis einer lokalen Kultur ausgehen und von dorthin das Christentum neu interpretieren und gewissermaßen auch neu 'konstruieren', dergestalt also, daß die lokale Kultur die Konstante und die christliche Botschaft die abhängige Variable bilden; und schließlich - im Sinne eines mittleren oder synthetischen Weges - die *hermeneutischen Korrelationsmodelle*, in denen sich christliche Botschaft und lokale Kultur wechselseitig beleuchten und transformieren. Bevor ich aber auf diese drei Grundmodelle der Inkulturation eingehe, möchte ich vorweg eine Annäherung an die Begriffe 'Kultur' und 'Inkulturation' versuchen.

1. Eine erste Annäherung an die Begriffe Kultur und Inkulturation

Man ist sich heute weitgehend einig darin, daß unter 'Kultur' nicht nur folkloristische Bräuche (Tänze, Musik, Trachten, Umzüge usw.) zu verstehen sind. Vielmehr ist alles Kultur, was mit dem Menschen bzw. mit menschlicher Praxis zu tun hat.¹³ Sie ist "die gestaltete Lebenswelt des Menschen"¹⁴. Dussel selber definiert Kultur als "Resultat menschlicher Arbeit", als "Resultat der Beziehung Mensch - Natur"¹⁵, als vom Menschen transformierte Natur¹⁶. Puebla definiert Kultur als die Art, "wie in einem Volk die Menschen ihre Beziehung zur Natur, untereinander und zu Gott pflegen" (Puebla 386). Sie umfaßt gewissermaßen die gesamte 'Welt' einer bestimmten Gruppe: ihre Sprache, ihr Wissen, ihre Denkweisen, Ideologien, Plausibilitäten, Vorurteile, Tradition, Lebensart, Verhaltensweisen, Zeichen und Symbole, Mythen, Rituale, Arbeit, Technik, Wirtschaft, Organisation des Zusammenlebens, Ehe- und Familienformen, Geschlechterbeziehungen, gesellschaftlichen Institutionen, Staat, Rechtsprechung, Eigentums- und Produktionsverhältnisse, Werte, Sitten und Bräuche, Feste, Kunst, die Kosmivision (Interpretation des Universums), Religion.¹⁷ Kultur hat also mit dem alles umfassenden Selbstsein einer Gruppe oder eines Volkes zu tun. Sie ist das, was im letz-

¹³ Vgl. Antunes da Silva, José: *Inculturation as Dialogue*, in: *Verbum SVD* 34 (1993) 19-28.20.

¹⁴ Vgl. Sundermeier, Theo: *Inkulturation und Synkretismus. Probleme einer Verhältnisbestimmung*, in: *EvTh* 52 (1992) 192-209.194.

¹⁵ Dussel: *Philosophie der Befreiung* Nr. 4.2.1.1.

¹⁶ Vgl. ebd. Nr. 4.3.1.1.

¹⁷ Vgl. II. Vat. Konzil: *Pastoralkonstitution Gaudium et spes* Nr. 53; Süß, Paulo: *Inculturación*, in: Ellacuría, Ignacio / Sobrino, Jon (Hg.): *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Bd. II, Madrid 1990, 377-422.404; Wilfred, Felix: *Weltreligionen und christliche Inkulturation* in: *ZMR* 72 (1988) 205-220.207; Neuner, Josef: *Inkulturation in Indien*, in: *GuL* 52 (1979) 171-184.182.

ten die Identität einer Gruppe oder eines Volkes ausmacht.¹⁸ Dazu gehört selbstverständlich auch die Religion.

Kultur ist aber nicht nur eine umfassende, sondern auch eine dynamische Größe. Lebendige Kulturen sind nie statisch, sie befinden sich in einem permanenten Wandel. Sie passen sich ständig neuen Realitäten an, sie verändern sich unentwegt in der Begegnung mit anderen Kulturen. Sie existieren nur in einem unaufhörlichen Prozeß der Assimilation und der Abstoßung neuer Elemente, der Selektion und der Transformation. Sie aktualisieren ständig das eigene überlieferte Erbe und interpretieren es neu. Was wir als kulturelle Identität bezeichnen, wird bestimmt von der Tradition und der Auseinandersetzung mit der aktuellen Realität. Kulturelle Identität steht also nie ein für allemal unveränderlich fest, sondern sie bildet sich ständig neu in der Auseinandersetzung mit der Welt, der Natur und der Mitwelt.¹⁹ Oft genug ist dieser permanente kulturelle Wandel mit internen Spannungen, Konflikten, Widersprüchen und Machtkämpfen verbunden.

Nun verändert sich in diesem Prozeß natürlich nicht alles gleich leicht und gleich radikal. Die Oberflächenstruktur einer Kultur (z.B. handwerkliche Techniken, Kommunikationstechniken, Kunst, Sprache, Mode, aber auch Freizeitverhalten, häusliche Gewohnheiten, die Art zu kochen, zu essen usw.) kann sich relativ leicht neuen Realitäten und Entwicklungen anpassen, ohne daß dadurch die kulturelle Identität als solche stark verändert würde. Demgegenüber ist die Tiefenstruktur (z.B. die grundlegenden Werte und Normen, die Kosmovision und Religion) viel resistenter gegen jede Veränderung, und wenn eine solche doch stattfindet, so wird damit die Identität der betreffenden Kultur in viel stärkerem Masse berührt. Wir haben es hier mit den Tiefenschichten einer Kultur zu tun, mit den Grundkategorien, den elementaren Symbolen und den fundamentalen Ansichten über Mensch, Welt und Jenseits. Diese relativ äußerst stabile Tiefenschicht erklärt einerseits, warum sich z.B. im heutigen Afrika trotz aller Modernitätseinbrüche die traditionelle Ahnenverehrung oder die Clanstrukturen im allgemeinen hartnäckig erhalten haben. Und sie erklärt auch, warum religiöse und weltanschauliche Veränderungen eine Kultur in ihrem Herz treffen.²⁰

¹⁸ Vgl. Wilfred, Felix: *Inculturation as a Hermeneutical Question*, in: *Vidyajyoti* 52 (1988) 422-436.432.

¹⁹ Vgl. Nkéramihigo, Théoneste: *Inculturation and the Specificity of Christian Faith*, in: Roest Crolius, Ary / Nkéramihigo, Théoneste: *What Is so New about Inculturation?* Rome 1984, 19-29.23f; Pobee, John S.: *Grundlinien einer afrikanischen Theologie*, Göttingen 1981, 11, 48; Ela, Jean-Marc: *Mein Glaube als Afrikaner. Das Evangelium in schwarzafrikanischer Lebenswirklichkeit*, Freiburg 1987, 10; Feldtkeller, Andreas: *Identitätssuche des syrischen Urchristentums. Mission, Inkulturation und Pluralität im ältesten Heidenchristentum*, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1993, 10.

²⁰ Vgl. Shorter, Aylward: *Toward a Theology of Inculturation*, Maryknoll N.Y. 1988, 35-37; Bimwenyi-Kweshi, Oscar: *Alle Dinge erzählen von Gott. Grundlegung afrikanischer Theologie*, Freiburg 1982, 45-48.

Offensichtlich zielt *Inkulturation* nicht nur auf die Oberflächenstruktur, sondern bis in die innersten Tiefenstrukturen einer Kultur. Wenn wir im folgenden von *Inkulturation* sprechen, ist daher immer dieser umfassende, dynamische und mehrdimensionale Kulturbegriff vorausgesetzt. Dabei können wir in einer ersten Annäherung Inkulturation definieren als Versuch, auf die Frage zu antworten: Wie kann das Evangelium den Menschen einer bestimmten Kultur *verständlich* werden? Oder besser: Wie wird das Evangelium von Menschen einer bestimmten Kultur verstanden? Welchen Sinn hat die christliche Rede von Gott, Jesus Christus, Heil, Gnade, Kirche usw. in einer konkreten Kultur?²¹ Oder anders formuliert: Wie ist es möglich, zugleich Afrikaner und Christ, Inder und Christ, Kuna-Indianer und Christ zu sein? Ziel der Inkulturation ist eine bedeutungsvolle und relevante Präsenz des Christentums in einer Gesellschaft oder Kultur.²²

Damit zielt Inkulturation offensichtlich einen wechselseitigen Integrationsprozeß an: Es geht sowohl um die Integration des christlichen Glaubens und Lebens in eine bestimmte Kultur als auch um die Integration dieser Kultur in das Leben und das Selbstverständnis der Universalkirche.²³ Dabei ist klar, daß dieser wechselseitige Integrationsprozeß nie völlig bruchlos geschehen kann. Jedes Integrieren bedeutet auch ein Transformieren. Sowohl die Kultur als auch die Gestalt des Christentums verändern sich immer auch ein Stück weit im Vorgang der Inkulturation. Dieser Transformationsprozeß ist wechselseitig, auch das Christentum selber wird darin verändert. Im Lichte der jeweiligen Kultur findet immer auch eine *Relecture*, eine Neuinterpretation der christlichen Botschaft statt. Inkulturation impliziert immer auch ein kontextuelles Neulesen, Neuverstehen und Neuformulieren des Ganzen des christlichen Glaubens aus der Perspektive eines bestimmten soziokulturellen Kontextes.²⁴ Sie besagt, daß die biblische Heilsbotschaft von anderen kulturellen Identitäten her (z.B. urbane Armenschichten, traditionelle Stammeskulturen, Frau, Jugend usw.) je anders gelesen, interpretiert und ausgedrückt wird.²⁵ Wenn heute von *kontextuellen Theologien* gesprochen wird, so ist genau dieser Vorgang gemeint.

²¹ Vgl. Antunes: *Inculturation as Dialogue* 26f.

²² Vgl. Amalorpavadass, Duraisamy: *Theological Reflections on Inculturation*, in: *Indian Theological Studies* 27 (1990) 217-272.271; Shorter: *Toward a Theology of Inculturation* 27.

²³ Vgl. Collet, Giancarlo: *Art. Inkulturation*, in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Erweiterte Neuausgabe, München 1991, Bd. 2, 394-407.405.

²⁴ Vgl. Bevans, Stephen B.: *Models of Contextual Theology*, Maryknoll N.Y. 1992, 1; M'ntcha, Metena: *Die Inkulturation in der "Dritten Kirche": Pfingsten Gottes oder Rache der Kulturen?* in: *Conc* 28 (1992) 93-105.100.

²⁵ Vgl. Schreiter, Robert J.: *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien*, Salzburg 1992, 23-36.

Dabei ist wichtig zu sehen, daß Inkulturation erst sekundär eine Sache begrifflich-theologischer Arbeit ist. In erster Linie bezeichnet sie eine Weise, den christlichen Glauben in einer bestimmten Kultur zu leben und zu bezeugen. Der eigentliche Ort der Inkulturation ist darum eher die Spiritualität (das christliche Leben und die christliche Erfahrung) als die begriffliche Theologie. Inkulturation ist zunächst eine kulturell geprägte Art christlicher Lebenspraxis, christlichen Betens und christlicher Erfahrungen.²⁶ Sie verwirklicht sich in allem, was kollektiv erfahren, gelebt, erlitten und praktiziert wird.²⁷

2. Übersetzungsmodelle oder: von der christlichen Botschaft zur lokalen Kultur

In seiner klassischen Form wurde das Übersetzungsmodell in der Missionswissenschaft unter den Begriffen *Akkommodation* oder *Adaptation* verhandelt. Auf den Missionar bezogen bezeichneten sie eine Anpassung an die lokale Art zu leben, zu wohnen, sich zu kleiden und sich zu ernähren. Auf die christliche Botschaft bezogen zielte sie darauf ab, das Evangelium den Nichtchristen in einer für sie verständlichen und annehmbaren Weise zu verkünden.²⁸ Dabei versuchte man, die christliche Botschaft so weit wie möglich von allem westlichen 'Beiwerk' zu reinigen, um sie dann in das neue Gewand der neuen Kultur einzukleiden. Dahinter stand die Idee, daß man bei der konkreten Gestalt des Christentums unterscheiden könne zwischen dem Wesentlichen der Botschaft und dem mehr Akzidentiellen ihres kulturellen Ausdrucks. Man unterschied also zwischen überkulturellem Kern und kultureller Schale, zwischen Inhalt und Form (Verpackung), zwischen Elementen der christlichen Botschaft, die je nach Ort und Kultur veränderlich und anpassungsfähig sind, und anderen Elementen, die unveränderlich sind. Zu den anpassungsfähigen und veränderlichen Teilen zählte man z.B. die Art der liturgischen Gewänder, Lieder, Musik, Brauchtum, Gebetsgesten, Riten, Kunst, Kirchenarchitektur.

Allerdings ist das Akkommodationsmodell nicht frei von Problemen und Schwierigkeiten. Kritiker werfen diesem Konzept vor, daß es lediglich auf oberflächliche Anpassungen abziele.²⁹ Es bringe das Christentum nur mit der Oberflä-

²⁶ Vgl. Amalorpavadass: *Theological Reflections* 224f, 251, 264-267.

²⁷ Vgl. Salado Martínez, Domingo: *La Iglesia local en la inculturación del Evangelio*, in: *Ciencia Tomista* 84 (1993) Bd.120,129-152.134f.

²⁸ Vgl. Standaert, Nicolas: *L'histoire d'un néologisme. Le terme "inculturation" dans les documents romains*, in: *NRT* 110 (1988) 555-570.555f; Kollbrunner, Fritz: *Die klassische Theorie: Akkommodation*, in: Collet, Giancarlo (Hg.): *Theologien der Dritten Welt. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche*, Immensee 1990, 133-141.133.

²⁹ Vgl. Antunes: *Inculturation as Dialogue*, 22f; Amalorpavadass: *Theological Reflections* 269; Neuner: *Inkulturation in Indien* 171; Bosch, David: *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll N.Y. 1991, 448f.

chenstruktur einer Kultur in Berührung, ohne es in der Tiefenstruktur zu verwurzeln.³⁰ Das westliche Theologieverständnis, die abendländischen Amts- und Kirchenstrukturen, die Sakramente, die kirchliche Rechtsordnung usw. bleiben im wesentlichen unangetastet. Dies ist eine Folge der problematischen Unterscheidung zwischen einem überkulturellen Kern, Inhalt oder Wesen des Christentums einerseits und kulturell bedingten Schalen, Verpackungen oder Akzidenzien andererseits. Das Anpassungsmodell intendiert eine Auswechslung der kulturellen Formen bei identischem Inhalt. In überspitzter Form hat *Aloysius Pieris* das Akkommodationsmodell aus asiatischer Perspektive auf folgenden Begriff gebracht: Es gehe ihm um eine "Einwurzelung von 'christlicher Religion minus europäische Kultur' in einer 'asiatischen Kultur minus nichtchristliche Religion'"³¹. Man wolle das Christentum um westliche Elemente vermindern und asiatische Merkmale vermehren. Dieses Unternehmen ist aus mehreren Gründen problematisch. Zum einen lassen sich Kulturen - im Unterschied zur abendländischen Ausdifferenzierung von Gesellschaft, Kultur und Religion! - gewöhnlich gar nicht von ihrer Religion isolieren. Gerade in Asien gehören etwa der Hinduismus oder der Buddhismus zur ureigensten kulturellen Identität der Völker. Religion und Kultur bilden *einen* kohärenten und organischen *way of life*.³² Inkulturation bedeutet hier immer auch Begegnung mit den Religionen Asiens.

Eine weitere Problematik liegt darin, daß durch die abendländische Kirche - bzw. die westlichen Missionare - definiert wird, was als wesentlicher Kern und was als unwesentliche kulturelle 'Verpackung' zu gelten hat. Die Anpassung wird unter der Kontrolle ausländischer Instanzen gehalten.³³

Weiter ist festzuhalten, daß das, was als *Wesen* des Christlichen bezeichnet wird, immer nur in kultureller Form existiert und uns nie überkulturell gegeben ist. Es gibt *in concreto* kein überkulturelles Christentum *an sich*, das erst nachträglich eine kulturelle Erscheinungsform bekäme. Die Annahme eines *suprakulturellen* Wesens des Christentums ist ein doketistisches Missverständnis.³⁴ Die angebliche *theologia perennis*, die römischen Amts- und Kirchenstrukturen, die Sakramente, die kirchliche Rechtsordnung usw. - all das ist ja nicht einfach reine überkulturelle

³⁰ Vgl. Ndi-Okalla, Joseph-Marie: Afrika in der Kirche von heute - Die kommende Synode über Afrika, in: OK 35 (1994) 46-61.57.

³¹ Pieris, Aloysius: Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen, Freiburg 1986, 81.

³² Vgl. Pieris: Theologie der Befreiung 81; Amalorpavadas: Theological Reflections 249f; Evers, Georg: Es führt kein Weg zurück. Zur Situation des interreligiösen Dialogs in Asien, in: HK 47 (1993) 634-639.639.

³³ Vgl. Gensichen, Hans-Werner: Mission und Kultur. Gesammelte Aufsätze, München 1985, 159.

³⁴ Vgl. Nkéramihigo: Inculturation 25f.

Substanz des Christentums, sondern selbst kulturelle Form. Es ist auf dem Boden der semitischen, hellenistischen, römischen und germanischen Kultur gewachsen. Damit ist noch nichts gegen das abendländische Theologie- und Kirchenverständnis gesagt, wohl aber gegen seinen Anspruch, identisch zu sein mit dem überkulturellen Wesentlichen. Problematisch ist dabei nicht einmal die Unterscheidung zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem, sondern die Annahme, nur das Unwesentliche sei 'kulturell bedingtes Beiwerk', das Wesentliche dagegen überkulturelle Substanz. Auch der Grundbestand des Glaubens oder der *Geist* des Evangeliums begegnen immer nur in bestimmten kulturellen Formen. Wir können hier das Evangelium mit einer Haut und die Kultur mit der Farbe vergleichen. Die Haut hat immer eine bestimmte Farbe, die sich nicht einfach abstreifen läßt wie ein Kleid, und doch kann sie sich je nach Klima (bzw. Kultur) verfärben und verändern. Auch das Bild von der Zwiebel ist in diesem Zusammenhang aufschlußreich. Das *Wesen* einer Zwiebel begegnet uns nur in den Schalen. Es gibt keinen schalenfreien Kern der Zwiebel.³⁵ So besteht auch das Wesen des Christentums aus all den kulturellen Ab- und Überlagerungen aufeinanderfolgender Schichten von Traditionen, aus denen es im Laufe seiner Geschichte gewachsen ist.³⁶

Wenn darum Inkulturation als Dialog zwischen Glauben und Kultur definiert wird, so müssen wir uns immer bewußt sein, daß es streng genommen um einen Dialog zwischen einem *kulturell geformten* Glauben mit einer anderen Kultur, d.h. letztlich um eine Interaktion zwischen zwei Kulturen geht.³⁷

Damit ist einerseits zugleich gesagt, daß es keinen angeblich kulturfreien christlichen Kernbestand gibt, der vom Inkulturationsvorgang unberührt bliebe.³⁸ Andererseits bedeutet dies aber auch, daß das (abendländische) Christentum nicht einfach ohne weiteres seines abendländischen Gewandes entkleidet und dann in einer anderen Kultur neu eingekleidet werden kann. Man kann das Christentum nicht einfach kulturell entblättern und entblößen.³⁹ Die semitische und hellenistische Tradition des Christentums läßt sich nicht einfach abstreifen und gegen eine andere Kultur auswechseln. Vielmehr bedarf es einer angemessenen *Begegnung und Durchdringung* der verschiedenen Kulturen. Es geht darum, einen gemeinsa-

³⁵ Vgl. Haleblan, Krikor: The Problem of Contextualization, in: *Missiology* 11 (1989) 95-111.102.

³⁶ Vgl. M'nteba: Die Inkulturation in der "Dritten Kirche" 100.

³⁷ Vgl. Shorter: Toward a Theology of Inculturation 12.

³⁸ Vgl. Gensichen: Mission und Kultur 118, 159; Rottländer, Peter: Die Eine Welt: Chance oder Gefahr für die Weltkirche?, in: *Conc* 25 (1989) 355-361.359; Bürkle, Horst: Missionstheologie, Stuttgart 1979, 65; Amalorpavadass: Theological Reflections 248f; Neuner: Inkulturation in Indien 171.

³⁹ Vgl. Metz, Johann Baptist: Einheit und Vielheit: Probleme und Perspektiven der Inkulturation, in: *Conc* 25 (1989) 337-342.338; ders.: Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche, in: Ders. / Kaufmann, Franz-Xaver: Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum, Freiburg 1987, 93-123.117.

men Horizont zwischen dem von der abendländischen Kultur geformten Christentum und der einheimischen Kultur zu gewinnen. Das setzt voraus, daß sowohl das Christentum als auch die einheimische Kultur fähig sind, ihren jeweiligen Horizont zu öffnen und zu erweitern, ohne dadurch ihre Identität zu verlieren.⁴⁰

Wenn aber der Kernbestand des christlichen Glaubens selbst immer schon kulturell geformt ist, dann wird der Vorgang der Akkommodation oder Adaptation immer schon vom abendländischen Christentum kontrolliert. Von ihm her wird definiert, was als wesentlich und unwesentlich, als unveränderlich und anpassungsfähig zu gelten hat. Die kulturelle Gestalt des westlichen Christentums wird als absolutes Kriterium jeder anderen Form von Inkulturation gesetzt. Einheimische Formen des Christentums werden nur als Varianten des westlichen Christentums anerkannt. Westliche Formen von Theologie und Kirche bilden die Konstante, asiatische, afrikanische oder lateinamerikanische Formen die abhängigen Variablen.⁴¹ Man kommt zwar der lokalen Kultur pädagogisch entgegen, man weiß aber im Grunde genommen von vornherein schon, worauf die Inkulturation hinaus soll. In der Gestalt des abendländischen Christentums liegt eine maßgebende Richtschnur schon bereit.⁴² Das *depositum fidei*, wie es in der abendländischen Kirche sich herausgebildet hat, sollte unberührt bleiben.⁴³ Die Anpassung an die lokale Kultur ist letztlich "eine bloß nachahmende Übernahme des anderwärts schon bestehenden Christentums"⁴⁴. Es soll gleichsam das westlich verpackte Evangelium in neuer Verpackung weitergegeben werden, wobei die Verpackungsnormen vom Westen selbst festgelegt sind.⁴⁵ Kritisch vermerkt M'nteba dazu: "Das wahre Problem ist unserer Meinung nach nicht das Verhältnis des Evangeliums zu den menschlichen Kulturen, sondern der neuen christlichen Traditionen zu jenen, die das Christentum monopolisiert haben."⁴⁶

Auf diesem Hintergrund erscheint auch die beliebte Analogie zwischen Inkulturation und Inkarnation als nicht unproblematisch. Sie könnte die Vorstellung insinuiieren, daß der christliche Glaube oder das Evangelium vor der Inkarna-

⁴⁰ Vgl. Nkéramihigo: *Inculturation* 25f; Ratzinger, Joseph: *Der christliche Glaube vor der Herausforderung der Kulturen*, in: Gordan, Paulus (Hg.): *Evangelium und Inkulturation* (1492-1992), Graz 1993, 9-26.12.

⁴¹ Vgl. Hurbon, Laënnec: *Dieu dans le Vaudou haïtien*, Paris 1972, 33; Mushete, Ngindu: *Die Wirklichkeit Afrikas in der afrikanischen Theologie*, in: Neufeld, Karl Heinz (Hg.): *Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie*, Düsseldorf 1986, 460-488.478f; Rücker, Heribert: *"Afrikanische Theologie". Darstellung und Dialog*, Innsbruck 1985, 72-74.

⁴² Vgl. Neuner: *Inkulturation in Indien* 171.

⁴³ Vgl. Bosch: *Transforming Mission* 448f.

⁴⁴ M'nteba: *Die Inkulturation in der "Dritten Kirche"* 93.

⁴⁵ Vgl. Gensichen: *Mission und Kultur* 119.

⁴⁶ M'nteba: *Die Inkulturation in der "Dritten Kirche"* 101.

tion in eine konkrete Kultur in einer überkulturellen, gleichsam nackten Weise existieren würde.⁴⁷ Damit würde der Vorstellung eines überkulturellen Wesens des Glaubens, das in eine Kultur injiziert wird, Vorschub geleistet. In Wirklichkeit geschieht Inkulturation nicht als ständig neue Inkarnation eines reinen Evangeliums oder reinen Glaubens, sondern immer nur als Weitervermittlung (transmission) einer vielschichtigen kulturellen Tradition. Auch könnte die Inkarnationsanalogie leicht ein Verständnis von Inkulturation als Einbahnprozeß nahelegen und den *interkulturellen* Aspekt des Geschehens sowie den Gesichtspunkt der wechselseitigen Transformation von Glauben und neuer Kultur ausblenden.⁴⁸

Schließlich ist die nach westlichen Maßstäben erfolgende *selektive* Anpassung auch aus einem weiteren Grund problematisch: Auch wenn bestimmte Elemente verschiedener Kulturen äußere Ähnlichkeiten aufweisen (z.B. der lokale Name für 'Gott'⁴⁹), haben sie jeweils *in* den betreffenden Kulturen vielfach eine ganz unterschiedliche Bedeutung, da sie völlig verschiedenen strukturellen Sinnachsen oder Grammatiken angehören. Die lokalen Kulturen bilden zumeist wohlstrukturierte, integrale und kohärente Systeme, die auch die Religion und Kosmovision umfassen. Die unterschiedlichen kulturellen Elemente und Teile, Zeichen und Symbole, Mythen und Riten, Sitten und Bräuche enthüllen ihren Sinn nur im organischen Zusammenhang dieses kohärenten Ganzen. Sie sind im Rahmen eines alles umfassenden Beziehungsgefüges in ihrer Wechselbeziehung einander zugeordnet. Ein kulturelles Element hat seine spezifische Bedeutung nur im Kontext des Ganzen, in seiner Korrelation zu anderen kulturellen Elementen. Das religiös-kulturelle Ganze stellt gleichsam die Matrize dar, welche die Bedeutung der einzelnen Elemente konstituiert.⁵⁰ Daher können formal ähnliche Elemente in verschiedenen kulturellen Kontexten ganz unterschiedliche Bedeutungen und Konnotationen aufweisen. Dies erklärt, warum z.B. traditionelle Afrikaner in den christlich integrierten 'Elementen' afrikanischer Kulturen ihre eigenen Traditionen häufig nicht mehr wiederzuerkennen vermögen und zutiefst verwirrt sind.⁵¹ Wenn auch nur *ein* Element aus seinem Systemganzen herausgelöst wird, kann dadurch das gesamte

⁴⁷ Vgl. Roest Crolius, Arij A.: Inculturation and Incarnation. On Speaking of the Christian Faith and the Cultures of Humanity, in: Bulletin (Secretariatus pro non christianis) 13 (1978) 134-140.136-140; Metz: Im Aufbruch 117.

⁴⁸ Vgl. Shorter: Toward a Theology of Inculturation 81-83.

⁴⁹ Vgl. Bürkle: Missionstheologie 90f.

⁵⁰ Vgl. Wilfred, Felix: Dogma and Inculturation, in: Vidyajyoti 53 (1989) 345-353.350; ders.: Inculturation as a Hermeneutical Question 428; ders.: Weltreligionen und christliche Inkulturation 217; Bosch: Transforming Mission, 448f; Sundermeier, Theo: Aus einer Quelle schöpfen wir. Von Afrikanern lernen, Gütersloh 1992, 7f, 117f; Nyamiti, Charles: Ansätze afrikanischer Theologie, in: Torres, Sergio / Fabella, Virginia / Appiah-Kubi, Kofi (Hg.): Dem Evangelium auf der Spur. Theologie in der Dritten Welt, Frankfurt a.M. 1980, 20-33.26f.

⁵¹ Vgl. Rücker: "Afrikanische Theologie" 68-70.

System in seinem Gleichgewicht erschüttert werden.⁵² Wenn bestimmte europäische Elemente durch asiatische, afrikanische oder indianische Elemente ersetzt werden, so können damit unter Umständen gewaltsame Verstümmelungen der lokalen Kultur verbunden sein. Den nichteuropäischen Kulturen kommt es darum häufig wie eine "kolonialistische Attitüde"⁵³ vor, wenn man einzelne Elemente aus der lokalen Kultur herauslösen und ins Christentum integrieren will. "Man betrachtete die Kulturen offenbar wie einen Steinbruch, aus dem man sich Passendes aussuchen konnte, um sich eine Kirche nach bereits gemachten Vorstellungen zu konstruieren."⁵⁴ *Aloysius Pieris* bezeichnet dieses Vorgehen als "theologischen Vandalismus"⁵⁵. Die anderen Kulturen (und Religionen) werden bloß als Selbstbedienungsladen betrachtet. Sie werden nicht als kohärentes Sinnganzes respektiert. "Jedes gewaltsame Herauslösen einzelner Elemente aus dem Horizont des Ganzen führt nur zur Verfälschung ihres Sinns und macht unsere ganze Inkulturation zu nichts anderem als Aufmachung und Dekoration."⁵⁶ Die asiatischen, afrikanischen oder indianischen Kulturen werden nicht in ihrer eigenen Identität gewürdigt. Ihnen wird bloß ein didaktischer Wert zuerkannt, entsprechend dem Kriterium ihrer Verwertbarkeit für die christliche Verkündigung.⁵⁷ Durch die Anwendung des 'Verwertungsmodells' werden diese Elemente von ihrem religiös-kulturellen Mutterboden abgeschnitten, die Kulturen werden verstümmelt. Man reißt die Elemente wie Zweige vom religiös-kulturellen Stamm ab, der ihnen den Lebenssaft gibt, um das Christentum mit diesen saftlosen Zweigen zu schmücken.⁵⁸

Auf diesem Hintergrund hat vor allem *Robert J. Schreiter* als Ausgangspunkt der Inkulturation bzw. einer kontextuellen Theologie eine semiotische Analyse des 'kulturellen Codes' bzw. der elementaren 'Grammatik' der betreffenden Kultur vorgeschlagen. In diesem Vorgang werden die Schlüsselsymbole, Regeln, Normen, Kosm visionen, Einstellungen und Verhaltensweisen in einer Kultur identifiziert.⁵⁹ Mit Hilfe einer solchen semiotischen Kulturanalyse erschließt sich ein

⁵² Vgl. *Wagua, Aiban: Notas sobre la espiritualidad Kuna*, in: *Misiones Extranjeras* no. 139 (1994) 74-78; ders.: *Heutige Folgen der europäischen Invasion in Amerika. Aus der Sicht der Ureinwohner*, in: *Conc 26* (1990) 477-483, 479f; ders.: *Option für die Anderen. Kirche und ursprüngliche Religionen am Beispiel der Kuna-Indianer* (Romero-Haus-Protokolle 46), Luzern 1992, 5-10.

⁵³ Kollbrunner: *Die klassische Theorie* 138.

⁵⁴ Kollbrunner: *Die klassische Theorie* 138f.

⁵⁵ *Pieris: Theologie der Befreiung* 64, 82.

⁵⁶ *Wilfred: Weltreligionen und christliche Inkulturation* 217.

⁵⁷ Vgl. *Rücker: "Afrikanische Theologie"* 69f.

⁵⁸ Vgl. *Pieris: Theologie der Befreiung* 158.

⁵⁹ Vgl. *Schreiter: Abschied vom Gott der Europäer* 68-121.

umfassendes (nicht bloß selektives) Verständnis des Ganzen der Kultur von innen her. Ausgehend von diesem ganzheitlichen Kulturverständnis kann dann der christliche Glaube neu ausgedrückt werden. Der kulturelle Code dient für die Theologie als Prisma, durch das die Glaubensinhalte neu gelesen und neu strukturiert werden.

Neben dem Akkommodations- oder Adaptationskonzept haben sich vor allem unter protestantischen Bibelübersetzern noch andere Formen des Übersetzungsmodells herausgebildet. Auch sie gehen grundsätzlich von einer unveränderlich feststehenden christlichen Grundbotschaft (biblische Schriften und apostolisches Glaubensbekenntnis) aus und verstehen den Inkulturationsprozeß im wesentlichen als Transfer der konstanten Bedeutung der Botschaft zur lokalen Kultur. Sie sprechen in diesem Zusammenhang auch von "Transkulturation"⁶⁰. Damit ist ein Vorgang gemeint, welcher der Übersetzung auf der Ebene von Sprachen analog ist. Transkulturation ist die Übersetzung des christlichen Glaubens in eine andere Kultur, so daß dieser übersetzte Glaube im Kontext der neuen Kultur einen Sinn ergibt. Es geht um die interkulturelle Kommunikation der Christusbotschaft in der Weise, daß einerseits die christliche Identität bewahrt wird und andererseits die Übersetzung für die Adressaten in ihrem jeweiligen soziokulturellen Kontext bedeutungsvoll und verständlich ist.⁶¹

Allerdings gibt es innerhalb dieses gemeinsamen Rahmens recht unterschiedliche Weisen, das Übersetzungsmodell zu verstehen. Die Differenzen beginnen schon bei der Frage, *was* denn nun eigentlich übersetzt werden soll. Sind es die biblischen Schriften, oder ist es das abendländische Christentum mitsamt seinen Traditionen? Dann stellt sich auch die Frage: *Wie* wird übersetzt? Handelt es sich um eine wörtliche Übersetzung im Sinne formaler Korrespondenz oder um eine sinngemäße Übersetzung, die sich am Sinnganzen der lokalen Kultur orientiert und sich bruchlos in dieses lokale semantische System einfügt?

Wenn z.B. das abendländische Christentum als der Ausgangstext betrachtet wird, der übersetzt werden soll, dann spielt dieses wiederum - ähnlich wie beim Akkommodationsmodell - die maßgebende Rolle als Richtschnur der Übertragung. Ein solches Modell mag dann zwar um eine umfassende Sicht der anderen Kultur bemüht sein, aber ausgehend von westlichen Modellen und Kategorien der Weltdeutung. Das abendländische Christentum ist der Ausgangspunkt, der zu übersetzende 'Text', das Kriterium der Übersetzung.⁶² Von ihm her sucht man nach analogen Ausdrucksformen in anderen Kulturen. Das abendländische Chri-

⁶⁰ Vgl. Hesselgrave, David J. / Rommen, Edward: Contextualization. Meanings, Methods, and Models, Grand Rapids 1992, 64.

⁶¹ Vgl. Hesselgrave, David J.: Planting Churches Cross-Culturally. A Guide for Home and Foreign Missions, Grand Rapids 1980, 208f; Hesselgrave / Rommen: Contextualization, 33, 200.

⁶² Vgl. Schreiter: Abschied vom Gott der Europäer 25f; Collet: Art. Inkulturation 398.

stentum ist die entscheidende Bezugsgröße, der Ausgangspunkt, der Rahmen und das Kriterium der Übersetzung, der Standard, an dem alle anderen Formen von Theologie und Kirche gemessen werden. Die Dynamik verläuft weiterhin einseitig vom westlich tradierten Christentum zur neuen Kultur.⁶³ Die umgekehrte Bewegung - von der lokalen Kultur zu einer Neuentdeckung und Neuinterpretation des Christentums - kommt kaum zum Tragen.

Charles H. Kraft ist sich der Schwächen und Gefahren eines solchen Übersetzungskonzeptes bewußt und hat in Anknüpfung an *Eugene Nida* ein Übersetzungsmodell im Sinne der "dynamischen' oder funktionalen Äquivalenz"⁶⁴ entwickelt. Der Ursprungstext, der übersetzt werden soll, ist für *Kraft* nicht das abendländische Christentum, sondern die biblische Heilsbotschaft, von der das westliche Christentum selber nur *eine* von vielen möglichen Übersetzungen (nämlich eine nur für den westlichen Kontext gültige Übersetzung) ist. Daß dabei die biblischen Schriften selbst schon kulturelle (z.B. semitische oder hellenistische) Gestaltungsformen oder *Übersetzungen* der einen Heilsbotschaft sind, leugnet *Kraft* nicht, aber ihnen gegenüber sind alle heutigen (z.B. abendländischen, asiatischen, afrikanischen) Formen des Christentums *Übersetzungen von Übersetzungen*.

Kraft unterscheidet zwischen dem *Inhalt* der Botschaft und der *Form*, in der dieser Inhalt mitgeteilt wird (ebd. 41). Universal gültig und inspiriert ist nur der Inhalt (die eigentlich gemeinte *Sache* oder die Bedeutung), nicht aber die Form (das Symbol, die Interpretation). Die Form variiert je nach Kultur und Kontext. Während z.B. in unserer Kultur Liebe mit einem Kuß ausgedrückt werden kann, hat der Kuß in bestimmten ländlichen Gebieten Schwarzafrikas gerade die Bedeutung einer ekelerregenden Handlung, da nur Affen sich küssen (ebd. 37). Ein anderes Beispiel sind die kulturell unterschiedlichen Begrüßungsrituale, d.h. das Willkommensein drückt sich je nach Kultur in ganz verschiedenen Formen aus. Je größer nun die kulturelle Distanz zwischen zwei Kulturen ist, um so radikaler müssen die Formen geändert werden, damit die Botschaft in der Übersetzung ihren Sinn bewahren kann (ebd. 273).

Hinter der Unterscheidung von Inhalt und Form steht das Konzept der 'empfängerorientierten Kommunikation'.⁶⁵ Das heißt: Eine Sache (ein Inhalt) wird in der Sprache des Empfängers ausgesagt. Sie wird so mitgeteilt, daß sie dem Fassungsvermögen des Empfängers angepaßt ist und so für ihn leicht verständlich ist. Das Evangelium kann z.B. für afrikanische Menschen nur dann verständlich und bedeutungsvoll werden, wenn es im Medium afrikanischer Befindlichkeit,

⁶³ Vgl. Bevans: Models of Contextual Theology 34f.

⁶⁴ Kraft, Charles H.: Christianity in Culture. A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective, Maryknoll N.Y. 1980, 261f.

⁶⁵ Vgl. Kraft, Charles H.: Communication Theory for Christian Witness, Nashville 1983, 22-34, 89-108.

Lebens- und Welterfahrung, Religiosität, Grundkategorien und Interpretamente zu ihnen spricht.⁶⁶

Nun sind aber die Empfänger (Hörer / Leser) je nach Ort und Zeit immer wieder anders. Empfängerorientierte Kommunikation meint darum, daß Gottes Offenbarung und Heil sich plurikulturell manifestiert: Gott begegnet jedem Volk im Medium seiner jeweiligen Kultur und Sprache; er paßt sich in seiner Selbstkommunikation den religiös-kulturellen Voraussetzungen der jeweiligen Völker an und teilt sich ihnen so mit, daß er im Medium der jeweiligen Kulturen leicht verstanden werden kann. So begegnet uns in der Bibel selbst die eine Heilsbotschaft in verschiedenen kulturellen Formen, z.B. in hebräischen und in hellenistischen Formen.⁶⁷ Deswegen sind die *Formen* (Sprachformen, Symbole, Zeichen, Bilder, Interpretamente, Gleichnisse, Metaphern usw.), in denen die biblischen oder die altkirchlichen Dokumente die Sache der Botschaft aussagen, keinesfalls transkulturell gültig. Sie sind nur innerhalb *ihres* Kontextes verständlich (ebd. 33). Sobald wir es mit kulturell anderen Empfängern zu tun haben, müssen wir auch neue Formen suchen, um denselben Inhalt in analoger oder 'äquivalenter' Weise mitzuteilen. Es geht also darum, im anderen kulturellen System homöomorphe Zeichen, Symbole und Kategorien zu finden, die in ihrem angestammten kulturellen Sinngehalt eine funktional ähnliche Stellung einnehmen wie in den biblischen Schriften. Wir müssen heute beispielsweise in Afrika einen ähnlichen Prozeß der Christusdeutung in Gang setzen, die für die Afrikaner genauso gültig und stimmig ist wie die urkirchliche Christusdeutung im palästinischen oder hellenistischen Kontext gültig und stimmig war (ebd. 389).

Das ist gemeint, wenn *Kraft* von einem *dynamischen* Konzept spricht, im Unterschied zu einem *statischen* Konzept, oder vom "Konzept der 'dynamischen' oder funktionalen Äquivalenz" (ebd. 261f), im Unterschied zum "Modell der formalen Korrespondenz", das Wort für Wort, Element für Element in die andere Sprache oder kulturelle Form zu übersetzen versucht (ebd. 269-275). Es geht *Kraft* darum, den *Geist* des Textes zu erfassen und ihn ins kulturelle Zeichensystem der neuen Sprache zu kodieren. Dabei trägt das Modell der dynamischen Äquivalenz dem kommunikationstheoretischen Sachverhalt Rechnung, daß jede Botschaft diejenige Bedeutung hat, die der Hörer oder Leser ihr *gibt*. Ein Text bedeutet das, wie der Hörer oder der Leser ihn versteht. Auch im Inkulturationsprozeß gilt das Prinzip: *Quidquid recipitur, secundum modum recipientis recipitur!* So haben z.B. afrikanische Christen ihr Christentum *in actu exercito* immer im Lichte ihrer eigenen kulturellen Voraussetzungen verstanden, auch und gerade wenn sie es auf ihrem kulturellen Hintergrund, im Horizont ihres afrikanischen Bezugsrahmens

⁶⁶ Vgl. Mveng, Engelbert: Die afrikanische Befreiungstheologie, in: Conc 24 (1988) 353-364.361.

⁶⁷ Vgl. Kraft: Christianity in Culture 399f.

und ihrer Lebensformen jeweils anders verstanden haben als die weißen Missionare.⁶⁸

Ziel jedweder Übersetzung muß daher sein, daß die Hörer oder Leser die Botschaft entsprechend den Intentionen der biblischen Autoren verstehen.⁶⁹ Es geht m.a.W. um eine funktional äquivalente Übersetzung der biblischen Botschaft in die Sprache der jeweiligen Hörer oder Leser, so daß diese sie in ähnlicher Weise verstehen, wie sie die damaligen Adressaten der biblischen Autoren verstanden haben (ebd. 271f). Das setzt voraus, daß der christliche Übersetzer oder Verkündiger sowohl den Kontext und die Intentionen der verschiedenen biblischen Theologen (zB der markinischen, johanneischen oder paulinischen Theologie) als auch den kulturellen Kontext seiner heutigen Adressaten von innen her kennt. Er muß sich gleichsam fragen, wie Markus oder Johannes oder Paulus ihre Intentionen den indianischen Campesinos, einem schwarzafrikanischen Stammesvolk oder einem auf radikale Selbstbestimmung bedachten Mitteleuropäer der Postmoderne mitteilen würden. Er muß versuchen, eine analoge Wirkung auf diese verschiedenen Menschen von heute zu erzielen, wie sie die biblischen Autoren auf ihre damaligen Hörer oder Leser intendiert hatten, so daß die heutigen Adressaten der Verkündigung eine ähnliche (äquivalente) Antwort auf die Botschaft geben wie die damaligen Adressaten (ebd. 270-273).

Vom kommunikationstheoretischen Standpunkt aus sind darum die idealen Bedingungen des Übersetzungsmodells dann gegeben, wenn der Übersetzer und der Hörer oder Leser zu derselben Gruppe gehören.⁷⁰ In diesem Fall sprechen sie von vornherein dieselbe Sprache, und innerhalb derselben Gruppe gelten die gleichen Regeln und Zeichensysteme (Codes). Darum fordert das Übersetzungsmodell im Idealfall, daß der Übersetzer nicht nur den Sinn der biblischen Heilsbotschaft versteht, sondern darüber hinaus sich selbst *existentiell* in die Welt und die Kultur der Adressaten inkarniert. Er sollte real verwurzelt sein in ihrem Lebensrhythmus, in ihrer Art zu sprechen, das Leben zu organisieren, Gemeinschaft zu pflegen, Feste zu feiern, zu beten, die Religion zu leben und die Heilserfahrungen auszudrücken. Von daher wird erkennbar, daß nach diesem Modell Inkulturation dann am besten gelingt, wenn die Übersetzer selber der betreffenden Kultur angehören.

Krafts Übersetzungsmodell unterscheidet zwar zwischen universal gültigem Inhalt und kulturellem Ausdruck, zwischen der "wesentlichen Botschaft selbst", die in allen Kulturen konstant bleibt, und der "Vielfalt der kulturellen Formen", in

⁶⁸ Vgl. Nyamiti: Ansätze afrikanischer Theologie 21; Setiloane, Gabriel M.: Der Gott meiner Väter und mein Gott. Afrikanische Theologie im Kontext der Apartheid, Wuppertal 1988, 49; Donders, Joseph G.: Afrikanische Befreiungstheologie. Eine Kultur erwacht, Olten 1986, 8f, 32f.

⁶⁹ Vgl. Kraft: Christianity in Culture 402.

⁷⁰ Vgl. Kraft: Communication Theory 147f, 209f.

denen sich diese Botschaft Ausdruck verschafft⁷¹, aber es betrachtet das abendländische Christentum ausdrücklich nicht mehr als Maßstab oder Richtschnur der Übersetzung bzw. der Inkulturation. Einziger Maßstab ist die biblische Heilsbotschaft selbst, die in je anderen kulturellen Formen auszudrücken ist. Keine kulturelle Form - auch nicht die abendländische - darf beanspruchen, für andere Kulturen maßgebend zu sein. Das abendländische Christentum fungiert nicht mehr als zu übersetzender 'Text', es ist vielmehr selbst schon eine kulturelle 'Übersetzungsvariante'. Ihm steht ein afrikanisches oder asiatisches Christentum als prinzipiell gleichberechtigte kulturelle Form oder Variante gegenüber.

Krafts eigenes Verständnis des Übersetzungsmodells fordert explizit die *Relativierung* des abendländischen Christentums als Richt- und Bezugsgröße für andere kulturelle Formen. Die kulturelle Form des westlichen Christentums ist bereits eine bestimmte historisch-kulturelle *Interpretation* der biblischen Heilsbotschaft, und als solche kontextuelle Interpretation kann sie nicht universale Richtschnur für andere kulturelle Kontexte sein. Ihre kontextuelle Form kann nur für den partikularen abendländischen Kontext maßgebend sein. Dabei räumt *Kraft* auch ausdrücklich die Möglichkeit und die Notwendigkeit eines Neulesens der Schrift und der Entdeckung neuer Implikationen der Botschaft ein (ebd. 144f). Damit befindet sich *Kraft* bereits in großer Nähe zum *hermeneutischen Korrelationsmodell*. Jedenfalls kann ihm kaum vorgeworfen werden, er veranschlage die normative Rolle der kulturellen Form des abendländischen Christentums zu hoch. Schon eher muß er sich vorwerfen lassen, er tendiere zur Unterschlagung der Bedeutung der westlichen Tradierungsgeschichte des Christentums; er beachte zu wenig, daß es kein *unmittelbares* Verständnis der biblischen Heilsbotschaft gibt, sondern daß dieses mitbedingt ist von der gesamten Auslegungsgeschichte, die nun einmal hauptsächlich eine *westliche* Geschichte ist.

3. Kulturalistische Modelle oder: von der lokalen Kultur zum christlichen Glauben

Mit den Übersetzungsmodellen, die von der überlieferten christlichen Botschaft als normativem Prinzip ausgehen, kontrastiert gleichsam als Gegenpol ein Verständnis von Inkulturation, das die lokale kulturelle Identität als letztes normatives Kriterium, als Ausgangspunkt und als axiomatisches Prinzip der Inkulturation bestimmt. Nun bildet gewissermaßen die lokale Kultur die unverrückbar feststehende Konstante und die christliche Botschaft die Variable, die jeweilige kulturelle Tradition die '*domina*', das Evangelium die '*ancilla*'. Gilt die Hauptsorge der Übersetzungsmodelle der *christlichen* Identität, so geht es hier primär um die

⁷¹ Kraft: *Christianity in Culture* 399f.

Bewahrung der *kulturellen* Identität, der sich die christliche Identität im Konfliktfall unterzuordnen hat.

Während die Übersetzungsmodelle Inkulturation immer irgendwie als Transfer einer schlechthin neuen Botschaft - der christlichen Offenbarung - von außen in eine fremde Kultur verstehen, geht das kulturalistische (oder indigenistische) Modell davon aus, daß die göttliche Heilsoffenbarung in den menschlichen Kulturen immer schon irgendwie präsent ist. Als theologische Begründungsmodelle dienen dementsprechend vor allem das Motiv von den Saatkörnern des Logos in den Kulturen und die These von der transzendentalen Offenbarung in der existentiellen Tiefe des Daseins jedes Menschen. In einem solchen Denkmuster geht es nicht so sehr darum, eine von außen kommende Botschaft in die lokale Kultur einzupflanzen und in ihr zu verwurzeln, sondern die verborgene Präsenz Gottes in der lokalen Kultur zu entdecken und in der rechten Weise zu entfalten.⁷² Das Wort Gottes bricht also nicht so sehr von außen herein, sondern wird aus dem Inneren der jeweiligen Kultur vernommen (ebd. 51). Dementsprechend werden auch die biblischen Schriften und die lehramtlich formulierten Dogmen als Verkörperungen konkreter Gotteserfahrungen verstanden, die Israel und die frühen Christengemeinden in ihrem jeweiligen historischen und soziokulturellen Kontext gemacht haben (ebd. 49, 52f). Bevor die ersten Christen christologische Hoheitstitel und reflektierte Christologien formulierten, hatten sie in Verbindung mit der Person Jesu Christi konkrete Heilserfahrungen gemacht. Analog sollen auch die Menschen von heute *ihre* jeweiligen Heils-, Gottes- und Christuserfahrungen in *ihrem* geschichtlich-kulturellen Kontext artikulieren. Inkulturation bedeutet hier also, nach den Spuren der göttlichen Präsenz und Offenbarung in den einheimischen Werten, sozialen Beziehungen, Interaktionsformen, Kosmvisionen und Religionen zu suchen und sie zu explizieren. Für diesen Suchprozeß können Bibel und christliche Tradition freilich eine wichtige heuristische Funktion erfüllen.

Dieses Inkulturationsmodell spielt heute bei der Revitalisierung verschiedener religiös-kultureller Traditionen eine wichtige Rolle, so etwa im Umkreis indigener Kulturen. Indianische Völker betrachten z.B. ihre eigenen religiösen Überlieferungen als ebenso authentische Offenbarungsdokumente wie die biblischen Zeugnisse. Ähnlich wie die hebräische und die griechisch-römische Kultur auf ihre Art das Evangelium aufgeschrieben haben, so haben auch die Indígenas auf *ihre* Art das Evangelium vom befreienden und lebenspendenden Gott überliefert. Es gibt darum nicht nur die vier biblischen Varianten des Evangeliums, sondern

⁷² Vgl. Bevans: *Models of Contextual Theology* 34, 47f.

darüber hinaus weitere, indigene Versionen. Auf diese Weise tragen die Indígenas zu einem reicheren und tieferen Verständnis des einen Evangeliums bei.⁷³

Die Stärke des kulturalistischen Modells besteht darin, daß es die realen Fragen und Bedürfnisse der Menschen in ihren jeweiligen Kulturen und Kontexten ernstnimmt. Sein Ausgangspunkt sind das konkrete Leben und die existentiellen Erfahrungen.⁷⁴ Liegt der Akzent des Übersetzungsmodells auf der Treue zur *christlichen Identität*, so derjenige des kulturalistischen Modells in der *Verständlichkeit und existentiellen Relevanz* der Heilsbotschaft. Wenn das Wort Gottes für die konkreten Menschen eine Bedeutung haben und sie existentiell treffen soll, so muß es sich ihnen aus dem Innersten ihrer kulturellen Identität mitteilen. Die einheimischen Kulturen sind unverzichtbares Medium der Sinnggebung und Sinnfindung. Ein Mindestmaß an Synkretismus (im Sinne einer Integration fremder kultureller und religiöser Traditionen ins christliche Selbstverständnis) war daher bei jeder Inkulturation des Christentums in neuen Kulturen stets mitgegeben. Andernfalls hätte das Christentum in diesen Kulturen letztlich unverständlich bleiben müssen.⁷⁵

Allerdings hat das kulturalistische Modell auch seine charakteristischen Schwachpunkte. Seine Gefahr liegt darin, daß es die jeweilige Kultur romantisiert, verabsolutiert und gegen jede kritische Herausforderung immunisiert. Es tendiert dazu, alles *per se* schon als wahr und gut zu beurteilen, sofern es nur in die einheimische Kultur hineinpaßt, und alles *per se* schon als unwahr und schlecht zurückzuweisen, was sich nicht stromlinienförmig in das vorgegebene kulturelle System einfügen läßt.⁷⁶ Wozu es führen kann, wenn die bestehende Kultur absolut als *'domina'* und die überlieferte Botschaft des Christentums als *'ancilla'* behandelt werden, zeigen beispielhaft der Kulturprotestantismus im letzten und die Deutschen Christen in diesem Jahrhundert.⁷⁷ Wo der christliche Glaube bloß als funktionale Variable eines unhinterfragbaren kulturellen Selbstverständnisses betrachtet wird, wird das Evangelium pragmatisch funktionalisiert und instrumentali-

⁷³ Vgl. Wagua: Option für die Anderen 7, 9f; II Documento de Pastoral Indígena (Cochabamba 1992), in: Ciencia Tomista 84 (1993) t. 120, 5-31.Nr. 74-77.

⁷⁴ Vgl. Bevans: Models of Contextual Theology 53f.

⁷⁵ Vgl. Feldtkeller: Identitätssuche 121, 124, 206; Panzenberg, Wolfhart: Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd. I, Göttingen 1971, 270.

⁷⁶ Vgl. Bevans: Models of Contextual Theology 53.

⁷⁷ Vgl. Bevans: Models of Contextual Theology 17; Sauter, Gerhard: Zum Kontext deutscher evangelischer Theologie in den dreißiger Jahren - und zum Problem seines kontextuellen Verständnisses heute, in: F. Hauschildt (Hg.): Text und Kontext in Theologie und Kirche, Hannover 1989, 64-95 (hier 72-78). Vgl. auch Slenczka, Notger: Kontext und Theologie. Ein kritischer Versuch zum Programm einer "kontextuellen Theologie", in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 35 (1993) 303-331.305f; Löwner, Gudrun: Kontextuelle Theologie: Herausforderung für die Mission? in: Junge Kirche 52 (1991) 529-536.535.

siert.⁷⁸ Es dient nur noch dazu, kulturelle oder kontextuelle Bedürfnisse und Interessen zu bestätigen. Die prophetische Herausforderung der Kultur durch den Geist des Evangeliums fällt aus.

Von daher hat sich auch *Enrique Dussel* kritisch über den Kulturalismus geäußert, da dieser dazu tendiert, Kultur als ein ungeteiltes, organisches Ganzes zu verstehen und die realen Widersprüche zwischen den sozialen Klassen, Ethnien und Geschlechtern zu verdecken.⁷⁹ Genau aus diesem Grund sind auch gewisse Programme afrikanischer Inkulturationstheologien in Afrika selbst in Verruf geraten. Man wirft ihnen nostalgisch-verklärende, heile Kulturromantik vor. Zur Bewältigung der gegenwärtigen Krise Afrikas würden sie die 'gute, alte Zeit' beschwören. Man betrachte die 'Afrikanität' wie eine fertige Konserve oder ein unwandelbares Depositum, wie einen Antiquitätenladen oder ein Museum. Die vormoderne afrikanische Vergangenheit werde unkritisch glorifiziert, womit um so gezielter von den wirklichen Problemen der Gegenwart abgelenkt werde.⁸⁰ Dabei sei das Pathos der 'afrikanischen Authentizität', der 'afrikanischen Seele' und der 'afrikanischen Werte' alles andere als politisch unschuldig. Es diene vielmehr zum ideologischen Gebrauch, zur Legitimierung konservativer Positionen und zur Zementierung traditioneller politischer, sozialer und religiöser Machtstrukturen in Gesellschaft und Kirche.⁸¹ So hatte der erste ghanesische Staatspräsident und Diktator *Kwame Nkrumah* (1909-1972) die Wiederherstellung der '*African Personality*' zu seinem Programm gemacht und einen beispiellosen Kult um seine Person inszeniert. In Zaire lancierte Präsident *Mobutu* im Jahre 1971 eine Kampagne der '*Rückkehr zur Authentizität*', während er für sich selbst die Rolle des unangefochtenen höchsten Häuptlings Zaires beanspruchte.⁸² Gleichzeitig werden die realen gesellschaftlichen Widersprüche negiert oder ausgeblendet.⁸³ Von daher ist "die

⁷⁸ Vgl. Slenczka: Kontext und Theologie 307f; Schreiter: Abschied vom Gott der Europäer 31-35.

⁷⁹ Vgl. Dussel: Introducción general a la historia 34-36; ders.: Philosophie der Befreiung, in: Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.): Positionen Lateinamerikas, Frankfurt a.M. 1989, 43-59, 52; ders.: Existe-t-il une Théologie de la Libération en Afrique et en Asie, in: RSR 74 (1986) 165-178, 176, Anm. 38.

⁸⁰ Vgl. Ela: Mein Glaube als Afrikaner 9, 186f; Tossou, Kossi J. K.: Chancen und Schwierigkeiten der Inkulturation in Afrika, in: ThPQ 139 (1991) 49-57, 54f; Bimwenyi: Alle Dinge erzählen von Gott 36, 41f; Achermann, Eduard: Schrei, geliebtes Afrika! Ein Kontinent braucht Hilfe, Solothurn-Düsseldorf 1993, 223.

⁸¹ Vgl. Ela: Mein Glaube als Afrikaner 11f, 162-164, 168, 186f 189; Bujo, Bénédet: Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext, Düsseldorf 1986, 19f, 55-59, 71; Oduyoye, Mercy Amba: Wir selber haben ihn gehört. Theologische Reflexionen zum Christentum in Afrika, Freiburg (Schweiz) 1988, 47; Tossou: Chancen und Schwierigkeiten 54; Boulaga, Fabien Eboussi: Christianisme sans fétiche. Révélation et domination, Paris 1981; Eschlimann, Jean-Paul: L'impensé de l'inculturation, in: Lumière et Vie 40 (1992) 17-32.

⁸² Vgl. Parratt, John: Theologiegeschichte der Dritten Welt: Afrika, München 1991, 194-197.

⁸³ Vgl. Ela: Mein Glaube als Afrikaner 188f; Bujo: Afrikanische Theologie 19f.

Rede von der Afrikanisierung... auf schreckliche Weise mehrdeutig geworden"⁸⁴. Afrikanische Kritiker einer ideologischen Verklärung der *Négritude* machen geltend, von einer wirklichen Inkulturation könne keine Rede sein, wenn nur eine heile Vergangenheit beschwört werde, während man nichts zu sagen habe zum gegenwärtigen Leiden des afrikanischen Menschen, zum Hunger, zum sozialen Unrecht, zum Flüchtlingselend, zum Machtmißbrauch der Eliten und zur allgegenwärtigen Korruption.⁸⁵ Man lasse Gott zwar durch die alten Sitten und Bräuche zu den afrikanischen Volksmassen sprechen, nicht aber durch das Drama von Millionen von Heimatlosen, Entwurzelten, Gewaltopfern und Flüchtlingen.⁸⁶ Dabei gehe es im heutigen Afrika gerade darum, das biblisch bezeugte Wort eines Gottes deutlich auszusprechen, der störe angesichts der herrschenden Ungerechtigkeiten und der ständig sich verschlechternden Lebensbedingungen der Volksmassen, während gleichzeitig eine kleine, korrupte Führungselite sich skrupellos bereichere.⁸⁷ Inkulturation bedeute heute primär, den afrikanischen Menschen von der Unmenschlichkeit seines Schicksals zu befreien (ebd. 11f).

Damit wird vollends deutlich, daß Inkulturation immer ein spannungsgeladener und konfliktreicher Vorgang ist, der oft die Gestalt eines Dilemmas annimmt: Einerseits soll die unverwechselbare *Identität* der christlichen Botschaft, ihre befreienden Intentionen und ihr prophetisches Potential, gewahrt bleiben, andererseits soll sie aber im jeweiligen Kontext auch *verständlich* sein. Häufig genug ist diese Balance zwischen Identität einerseits und Verständlichkeit und Relevanz andererseits nur in der Form eines prekären Kompromisses zu erreichen. Entscheidend ist, daß diese polare Spannung bewahrt und nicht einseitig aufgelöst wird. Das aber heißt: Es geht letztlich um eine wechselseitige Balance zwischen dem Übersetzungsmodell, das von der Identität der christlichen Botschaft ausgeht, und dem kulturalistischen Modell, das von der jeweiligen kulturellen Identität ausgeht.

4. Das hermeneutische Korrelationsmodell

Beim Modell der hermeneutischen Korrelation handelt es sich um einen mittleren Weg oder eine Synthese zwischen den Übersetzungsmodellen und den kulturalistischen Modellen. Inkulturation wird verstanden als transkulturelle Interaktion, als interkulturelles Begegnungs- und Kommunikationsgeschehen, als wechselseitiger Verständigungsprozeß und damit als ein hermeneutischer Pro-

⁸⁴ Ela: *Mein Glaube als Afrikaner* 162.

⁸⁵ Vgl. Ela: *Mein Glaube als Afrikaner* 189; Kolić, Cécé: *Jesus - Heiler?*, in: *Der schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie*, Freiburg 1989, 108-137.131; Achermann: *Schrei, geliebtes Afrika* 25f.

⁸⁶ Vgl. Bujo: *Afrikanische Theologie* 75-78.

⁸⁷ Vgl. Ela: *Mein Glaube als Afrikaner* 110f.

zeß.⁸⁸ Die Hermeneutik ist der klassische Ort, wo das Verhältnis von 'Text' und 'Kontext' thematisiert wird. Das Verständnis eines 'Textes' ist wesentlich mitbestimmt von den Fragen, Erfahrungen, Interessen, Bedürfnissen, sozialen und sonstigen kontextuellen Voraussetzungen des Interpreten, von seinen Denk- und Sprachmöglichkeiten, von seinen kulturellen Ausdrucksweisen und Verhaltensformen, von den Strukturen seiner Lebenswelt und seinem Weltbild. Verständigung geschieht, indem sich die verschiedenen Verstehenshorizonte (des 'Textes' und des 'Interpretieren') begegnen bzw. indem sich ein beide Horizonte oder Kontexte umfassender gemeinsamer Horizont bildet. Diese sogenannte 'Horizontverschmelzung' bedeutet keine einseitige Assimilation - weder an den Horizont des 'Textes' noch an den Horizont des 'Interpretieren' -, sondern eine Konvergenz beider Perspektiven. Sie zielt nicht auf Einverleibung in die eine oder andere Richtung. Sie schafft vielmehr eine neue Situation, in der weder der 'Text' (oder die Botschaft) noch der Interpret (oder der Hörer) noch der Übersetzer ein-fachhin dieselben sind wie noch vor der Begegnung.

Von daher wäre es eigentlich angemessener, statt von *Inkulturation* von *Interkulturation*, d.h. von wechselseitiger Begegnung und Durchdringung, von gegenseitiger Horizonterweiterung, Befruchtung und Transformation des biblischen und des abendländischen Christentums sowie anderer Kulturen zu sprechen. Nicht nur wird die lokale Kultur durch die Begegnung mit dem Evangelium verändert, sondern auch das Evangelium wird durch die lokale Kultur neu entdeckt, neu interpretiert und neu ausgedrückt.⁸⁹ Es geht also in der Inkulturation darum, den hermeneutischen Kreislauf in Gang zu bringen und der wechselseitigen Interaktion zwischen Christentum und neuer Kultur Rechnung zu tragen.⁹⁰ Dabei soll in dieser Korrelation die Zweiheit nicht einseitig nach der einen oder anderen Seite aufgelöst werden, da gerade die Spannung zwischen überliefertem Christentum und neuer Kultur fruchtbar ist.

Eine solche interkulturelle 'Horizontverschmelzung' oder 'Begegnung (Konvergenz) der Horizonte' ist dann erreicht, wenn der Text oder die Botschaft auf die Fragen zu antworten vermag, mit denen sich der Interpret der Botschaft

⁸⁸ Vgl. Waldenfels, Hans: Art. Kontextuelle Theologie, in: Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, Berlin 1987, 224-230.225; Wilfred: Inculturation as a Hermeneutical Question 423-425; Halebian: The Problem of Contextualization 102f; Rottländer: Die Eine Welt 359; Süß: Inculturación 413.

⁸⁹ Vgl. Shorter: Toward a Theology of Inculturation 13f; Saayman, Willem A.: Intercultural Evangelization, in: *Missionalia* 18 (1990) 308-319.316; Ratzinger: Der christliche Glaube vor der Herausforderung der Kulturen 15; Boff, Leonardo: Gott kommt früher als der Missionar. Neuevangeli-sierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit, Düsseldorf 1991, 57; Amalorpavadass: Theological Reflections 270.

⁹⁰ Vgl. Schreiter: Abschied vom Gott der Europäer 42f; Schineller, Peter: Inkulturation als Pilgerreise zur Katholizität, in: *Conc* 25 (1989) 349-354.349; Irarrázaval, Diego: Práctica y teología en la inculturación, in: *Páginas* 18 (1993) no. 122, 32-48.35; Mbiti, John S.: Bibel und Theologie im afrikanischen Christentum, Göttingen 1987, 29.

nähert. *Kontextuelle Theologie* kann geradezu definiert werden als der Versuch, die christliche Botschaft so zu vermitteln, daß sie als Antwort auf die relevanten Fragen innerhalb eines Kontextes verständlich wird. Das setzt voraus, daß die Theologie zuerst die wirklichen Fragen und Bedürfnisse aufspürt, welche die Menschen in einem bestimmten Kontext vital beschäftigen. Westliche Theologien haben sich in Asien, Afrika oder Lateinamerika vor allem deshalb als irrelevant erwiesen, weil sie auf Fragen westlicher Menschen antworten, die aber in asiatischen, afrikanischen oder indianischen Kontexten irrelevant sind.⁹¹

Die existentiell relevanten Fragen der Menschen in einer bestimmten Kultur können mit Hilfe einer Sozialanalyse oder einer Kulturanalyse erschlossen werden. Jedenfalls sind Ausgangspunkt einer kontextuellen Theologie die jeweiligen unmittelbar prägenden und bestimmenden Erfahrungen: z.B. Armut, Ausbeutung, Unterdrückung, Entfremdung, Rassismus, Sexismus usw., aber auch Befreiung, nationale Selbstbestimmung, Suche nach sozialer und kultureller Identität, kollektive Utopien usw.⁹² Wenn dann die christliche Botschaft auf diese existentiellen Fragen und Erfahrungen bezogen werden kann, vermag sie auch die 'Seele' dieser Menschen zu berühren, d.h. dann ist sie inkulturiert.

Der Kontext bestimmt also die Perspektive, aus der die christliche Botschaft betrachtet wird. Er stellt die hermeneutische Prämisse dar, unter der das Evangelium gesehen, verstanden und gelebt wird. Was Gott, Christus, Erlösung, Gnade usw. ist, kann immer nur aus der Perspektive der jeweiligen kulturellen Tradition erfahren, gelebt und ausgedrückt werden.⁹³ Indem so die Inkulturation von den kulturellen bzw. kontextuellen Erfahrungen und Fragen ausgeht, vermeidet sie die bloße Instrumentalisierung der betreffenden Kultur. Es wird nicht mehr selektiv nach einzelnen 'Elementen' der Kultur gesucht, sondern die Kultur als Ganzes wird zum Ausgangspunkt. Sie fungiert gleichsam als Auge, als eine bestimmte Weise, die christliche Botschaft zu sehen.

Aus der Perspektive der jeweiligen Kontexte und Kulturen geschieht so ein Neulesen, Neuverstehen, Neudenken und Neuformulieren der christlichen Bot-

⁹¹ Vgl. Taylor, John V.: *The Primal Vision. Christian Presence amid African Religion*, London 1969, 16; Parratt: *Theologiegeschichte* 263; Mveng, Engelbert: *Afrikanisches Profil von Theologie und Kirche*, in: *ZMR* 70 (1986) 154-163.159; Eboussi Boulaga, Fabien: *Der afrikanische Christ auf der Suche nach seiner Identität?* in: *Conc* 13 (1977) 361-367.366.

⁹² Vgl. Collet, Giancarlo: *Zur Theologiegeschichte Lateinamerikas*, in: Ders. (Hg.): *Theologien der Dritten Welt* 101-131.101; ders.: *Theologie von der anderen Seite der Erde*. Der Beitrag von EATWOT für das Verständnis von Theologie, in: ebd. 297-313.297f; Ohlig, Karl-Heinz: *Gibt es eine Einheit der multikulturellen Christologien?* *Transkulturelle Christologie als Herausforderung*, in: Dembowski, Hermann / Greive, Wolfgang (Hg.): *Der andere Christus. Christologie in Zeugnissen aus aller Welt*, Erlangen 1991, 186-205.196f.

⁹³ Vgl. Wilfred: *Inculturation as a Hermeneutical Question* 425-428; Amalorpavadass: *Theological Reflections* 259; Pieris: *Theologie der Befreiung* 86f; Schreiter: *Abschied vom Gott der Europäer* 31.

schaft. Diese kontextuelle und kulturelle *Relecture* läßt neue Aspekte des christlichen Glaubens entdecken. Im Lichte anderer kultureller Erfahrungen und Fragestellungen treten neue Dimensionen des Evangeliums ans Licht.⁹⁴ Die daraus entstehenden asiatischen, afrikanischen, lateinamerikanischen (oder auch feministischen!) Theologien sind nicht mehr bloß partikuläre Anwendungen einer vermeintlich universalen abendländischen *theologia perennis*, sondern eigenständige und authentische theologische Produktionen im jeweiligen soziokulturellen Kontext.⁹⁵ Sie gelangen zu einem neuen Verständnis und zu einer Bereicherung der Theologie, der Liturgie, der Sakramente, der Spiritualität, der Kirche, des Amtes usw. Jeder Bereich des christlichen Lebens wird von dieser kontextuellen *Relecture* betroffen. Insofern kann man geradezu von einem Neuwerden, von einer Neugeburt oder einer Neuschöpfung des Christentums aus dem Inneren der Kultur sprechen.⁹⁶ Man hat von daher die Inkulturation mit einer Saat verglichen, "die auf verschiedenem Boden, in verschiedenem Klima in immer neuen Formen aufgeht", im Unterschied zur "Verpflanzung eines schon gewachsenen Baumes, der sich nur schwer und in sehr begrenzter Weise anpassen kann, sich in der neuen Umgebung fremd vorkommt und auch von der Umwelt als Fremdling empfunden wird".⁹⁷

Wenn allerdings Inkulturation bzw. Interkulturation wirklich eine wechselseitige Beleuchtung von überliefertem Christentum und Kultur bedeutet, dann bewegt sich auch der hermeneutische Zirkel in zweifacher Richtung. Es wird nicht nur eine kontextuelle Hermeneutik des christlichen Glaubens stattfinden, sondern auch eine christliche Hermeneutik des betreffenden Kontextes oder der betreffenden Kultur mitsamt ihren Fragen, Bedürfnissen, Interessen usw. Dabei werden sich Christentum und Kultur nie völlig kongruent verhalten. Die gegenseitige Beleuchtung wird auch Spannungen und Brüche aufdecken. Eine christliche Hermeneutik der Kultur wird immer auch die Notwendigkeit der *Metanoia*, der Umorientierung und Veränderung gewohnter kultureller Plausibilitäten thematisieren.

Inkulturation bedeutet also immer beides: sowohl Bereicherung und Horizonterweiterung des Christentums durch die neue Kultur als auch Horizonterweiterung und Erneuerung der Kultur durch den Geist des Evangeliums.⁹⁸ Sie impli-

⁹⁴ Vgl. Standaert: *L'histoire d'un néologisme* 562f, 567-569; Ukpong, Justin S.: *What Is Contextualization?* in: *NZM* 43 (1987) 161-168.166f; Collet: *Art. Inkulturation* 405.

⁹⁵ Vgl. Sievernich, Michael: *Konturen einer interkulturellen Theologie*, in: *ZThK* 110 (1988) 257-283.261f.

⁹⁶ Vgl. M'nteba: *Die Inkulturation in der "Dritten Kirche"* 93; Bosch: *Transforming Mission* 453-455; Shorter: *Toward a Theology of Inculturation* 62; Standaert: *L'histoire d'un néologisme* 556; Schreier: *Abschied vom Gott der Europäer* 31-34.

⁹⁷ Neuner: *Inkulturation in Indien* 172.

⁹⁸ Vgl. Standaert: *L'histoire d'un néologisme* 563-567; Wilfred: *Inculturation as a Hermeneutical Question* 434; Boff, Leonardo: *Gott kommt früher als der Missionar* 57.

ziert immer eine wechselseitige Transformation: eine Wandlung der vorfindlichen Kultur im Lichte des christlichen Glaubens, aber auch eine Wandlung der konkreten Gestalt des Christentums im Lichte der Kultur. So besteht immer eine fruchtbare, polare Spannung zwischen der Kontextualisierung des Christentums und der christlichen Transformation des Kontextes, zwischen Inkulturation des Evangeliums und der Evangelisierung der Kultur.⁹⁹

Die Theologie der Befreiung kann hier Modellfunktion beanspruchen. Für sie ist der hermeneutische Zirkel zwischen einem Verständnis der konkreten soziokulturellen Realität und Praxis im Licht des Glaubens einerseits und einem Verständnis des Glaubens im Licht der konkreten Realität und Praxis andererseits konstitutiv.¹⁰⁰ Sie realisiert sich in der wechselseitig kritischen Korrelation zwischen soziokultureller Erfahrung und christlicher Botschaft. Zwischen beiden besteht eine gegenseitige Erschließungsfunktion.

Ähnlich ereignete sich auch die urchristliche Inkulturation in die Welt des Hellenismus.¹⁰¹ Einerseits erfolgte eine tiefgreifende *Relecture*, eine Neuinterpretation des Christusereignisses und der biblischen Zeugnisse aus der Perspektive hellenistischer Fragen und Erfahrungen. Die damalige hellenistische Welt hielt von sich aus Ausschau nach dem göttlichen *Paidagogos*, Lehrer und Erzieher, nach dem göttlichen Arzt, Heiler und Retter, nach der wahren Gnosis und dem wahren Logos (Wort der Wahrheit). Dementsprechend hat sie auch Christus aus der Perspektive solcher Hoffnungen und Erwartungen beschrieben und damit zugleich hellenistische Erlösungsvorstellungen ins Christentum integriert.¹⁰² Zugleich wurden im Zuge der Hellenisierung bisher zentrale Pfeiler christlicher Identität aufgegeben, allen voran die normative Stellung der Torah.¹⁰³ Das hellenistische Christentum war also beileibe nicht nur eine Übersetzung des Judentums in

⁹⁹ Vgl. Gensichen: Mission und Kultur 161.

¹⁰⁰ Vgl. Boff, Clodovis: Epistemología y método de la teología de la liberación, in: Ellacuría, Ignacio / Sobrino, Jon (Hg.): *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Bd. 1, Madrid 1990, 79-113.108; Sobrino, Jon: *Hacer teología en América latina*, in: *Theologica Xaveriana* 39 (1989) Nr. 91, 139-156.139; 139; Scannone, Juan Carlos: *Cuestiones actuales de epistemología teológica. Aportes de la Teología de la Liberación*, in: *Stromata* 46 (1990) 293-336.302; Richard, Pablo: *La fuerza espiritual de la Iglesia de los pobres*, San José 1988, 136; Peter, Anton: *Versuch einer systematischen Bilanz der Theologie der Befreiung*, in: *FZPhTh* 39 (1992) 424-448.429f.

¹⁰¹ Vgl. Stockmeier, Peter: *Glaube und Kultur. Studien zur Begegnung von Christentum und Antike*, Düsseldorf 1983, 65.

¹⁰² Vgl. Wiederkehr, Dietrich: "Wahrlich, dieser Mensch war Gottes Sohn" (Mt 27,54). Wer war und wer ist Jesus Christus? in: Kirchschräger, Walter (Hg.): *Christlicher Glaube - überholt?* Zürich 1993, 25-46.41; Pannenberg: *Notwendigkeit und Grenze der Inkulturation* 143f.

¹⁰³ Vgl. Feldtkeller: *Identitätssuche des syrischen Urchristentums* 121.

begriffliche und symbolische Entsprechungen der hellenistischen Kultur, sondern eine reale Neuinterpretation, ja Neudefinition der *Sache* des Christentums.¹⁰⁴

Andererseits hat sich das junge Christentum nicht einfach unkritisch und ungeprüft in den hellenistischen Horizont hineinverloren. Die gnostischen Motive etwa hat es radikal abgestossen, weil diese in der Sache unvereinbar waren mit der biblischen Anthropologie, Schöpfungslehre und Soteriologie. Andere Motive hat es soweit uminterpretiert, bis sie mit dem christlichen Selbstverständnis kompatibel waren. Auf diese Weise handelte es sich also wirklich um eine *Interkulturation*. Nicht nur ist das Christentum von seinem hellenistischen Kontext geprägt, erweitert und transformiert worden, sondern auch umgekehrt ist das hellenistische Vorverständnis vom Christentum verändert worden.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach den Kriterien einer wahren Inkulturation. Nach welchen Maßstäben kann sichergestellt werden, daß das Christentum im Inkulturationsprozeß seine Identität nicht verliert? Diese Frage stellt sich in jedem hermeneutischen Prozeß. Wie kann vermieden werden, daß die Exegese zur bloßen *Eisegese* wird, wo einfach Beliebiges in einen Text hineingelesen wird? Zwar ist bei einem Text - aufgrund vieler möglicher Perspektiven und Fragehorizonte - immer eine Vielfalt von Auslegungen möglich. Aber trotzdem dürfen diese vielfältigen Auslegungen nicht willkürlich sein. Sie müssen von der im Text oder in der Botschaft ausgesagten Sache her *möglich* sein. Die Sache der Botschaft selber (und nicht etwa das kulturell oder kontextuell bedingte Vorverständnis!) bindet und normiert das Verständnis. Sie kann im Prozeß des hermeneutischen Kreislaufs ein bestimmtes Vorverständnis gegebenenfalls auch korrigieren, jedenfalls erweitern. Jede Interpretation muß sich vom Text oder von der Botschaft her als sachlich mögliche Sinnimplikation ausweisen (ebd. 144f). Insofern bleibt die Sache der Botschaft das Maß und das Kriterium jeder Inkulturation. Dies gilt auch dann, wenn sich diese Sache selbst immer nur in ihrem Kontext erschließt.¹⁰⁵

Abschließend soll nochmals die Frage nach dem angemessenen Subjekt der Inkulturation thematisiert werden. Wir haben oben gesagt, daß Inkulturation eine Interaktion, eine wechselseitige Begegnung und Beleuchtung von überliefertem Christentum und lokaler Kultur ist, daß sie eine *Relecture* der Glaubenstradition aus der Perspektive des lokalen Kontextes und eine *Relecture* des Kontextes aus der Perspektive des Glaubens ist, daß dabei aber der hermeneutische Zirkel vom lokalen Kontext her in Gang gesetzt wird, so daß dieser Kontext die hermeneutische Prämisse (das Vorverständnis) konstituiert. Wenn dem aber so ist, dann muß

¹⁰⁴ Vgl. Pannenberg: *Notwendigkeit und Grenze der Inkulturation* 146f.

¹⁰⁵ Vgl. Pannenberg: *Notwendigkeit und Grenze der Inkulturation* 153; Collet: *Art. Inkulturation* 405; Süss, Paulo: *Glaubensverkündigung, Inkulturation und Befreiung*, in: *Orien.* 50 (1986) 231-234; 241-243.242.

das Subjekt der Inkulturation beiden Kulturen angehören: der Kultur des Christentums und der Kultur des lokalen Kontextes. Das aber heißt: Privilegiertes Subjekt der Inkulturation ist die jeweilige Ortskirche, die sowohl in der Tradition des Christentums als auch in der lokalen Kultur verwurzelt ist.¹⁰⁶ Darin besteht der herausragende Unterschied zur Akkommodation, die hauptsächlich unter der Kontrolle der von außen kommenden Kirche - meist in der Gestalt des Missionars - erfolgte. Außerdem ist wichtig zu sehen, daß es innerhalb der Ortskirche in erster Linie die konkrete, in ihrem Kontext bzw. ihrer Kultur tief verwurzelte Gemeinde ist, die dieses Subjekt der Inkulturation bilden muß, und nicht eine dem konkreten Leben des Volkes entthobene akademisch-theologische oder hierarchische Elite.¹⁰⁷ Authentische Inkulturation ist immer Inkulturation von unten.¹⁰⁸ Sie ist primär kollektive Praxis der Gemeinde.¹⁰⁹ Mit Recht hält daher *Enrique Dussel* fest, daß sich authentische Inkulturation vorzugsweise in den Basisgemeinden des Volkes ereignet.¹¹⁰ In ihnen ist der hermeneutische Zirkel vom Leben zur Bibel und von der Bibel zum Leben selbstverständliche spirituelle Praxis.¹¹¹

Demgegenüber besteht die Aufgabe der begrifflichen theologischen Reflexion weniger darin, von oben und von außen akademische Modelle der Inkulturation zu ersinnen, sondern darin, die im und vom Volk verwirklichte Inkulturation zu interpretieren und systematisch zu artikulieren sowie kritisch zu befruchten. Auch hier hat die Theologie der Befreiung Modellfunktion, insoweit sie organisch mit den Basisgemeinden verbunden ist.¹¹² Gerade im Inkulturationsprozeß kommt zur vollen Geltung, was *Dussel* in luzider Weise über den 'organischen Intellektuel-

¹⁰⁶ Vgl. Bevans: *Models of Contextual Theology* 13; Salado Martínez: *La Iglesia local en la inculturación* 133f; Roest Crolius, Arij A.: *Inkulturation als Herausforderung*, in: Sievernich, Michael / Switek, Günter (Hg.): *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg 1990, 613-623; ders.: *What Is so New about Inculturation* 8f, 17; Antunes: *Inculturation as Dialogue* 25; Standaert: *L'histoire d'un néologisme* 556; Collet: *Art. Inkulturation* 404; Wilfred: *Weltreligionen und christliche Inkulturation* 218; Amalorpavadass: *Theological Reflections* 259; Bosch: *Transforming Mission* 453-455; Sanon, Anselme Titianma: *Die universale Botschaft des Christentums und kulturelle Pluralität*, in: *Conc* 16 (1980) 355-366.364; Mveng: *Die afrikanische Befreiungstheologie* 354f.

¹⁰⁷ Vgl. Frei, Fritz: *Inkulturation*, in: Collet (Hg.): *Theologien der Dritten Welt* 162-182.165; Kolié: *Jesus - Heiler* 127-129, 137; Parratt: *Theologiegeschichte* 39.

¹⁰⁸ Vgl. Shorter: *Toward a Theology of Inculturation* 254.

¹⁰⁹ Vgl. *Documento sobre Pastoral Indígena* (Cobán, Guatemala 1988), in: *Ciencia Tomista* 81 (1990) t. 117, 447-498.Nr. 3.1.6; Pieris: *Inculturation: some critical reflections* 136-138; Shorter: *Toward a Theology of Inculturation* 264-270; Ela: *Mein Glaube als Afrikaner* 182.

¹¹⁰ Vgl. Dussel: *Ethnische Fragen* 132-134.

¹¹¹ Vgl. Mesters, Carlos: *Vom Leben zur Bibel - von der Bibel zum Leben. Ein Bibelkurs aus Brasilien für uns*, 2 Bde., Mainz-München 1983.

¹¹² Vgl. dazu meinen Artikel: *Versuch einer systematischen Bilanz der Theologie der Befreiung* 444-447.

len' geschrieben hat.¹¹³ Dieser hört auf die Stimme des Volkes, interpretiert sie, legt sie aus, verleiht ihr begriffliche Präzision und analytische Schärfe, versteht sie mit kritisch-befreiender Kraft und gibt sie so dem Volk zurück. Kontextuelle Theologie versteht sich demzufolge als organisch begleitende Reflexion der sog. 'Graswurzel-Theologie' an der Basis der Kirche.¹¹⁴ Der intellektuelle Theologe hat in erster Linie die Funktion eines Geburtshelfers oder Mäeutikers.¹¹⁵

Damit schließt sich der Kreis. Ich habe zu Beginn dieses Artikels die Hypothese formuliert, daß sich *Dussels Philosophie und Theologie der Befreiung* fruchtbar machen lasse für ein angemessenes Verständnis der Inkulturation. Diese Hypothese ist durch diese Untersuchung bestätigt worden: Die Philosophie und Theologie der Befreiung hat eine Modellfunktion für ein sachgerechtes Verständnis von Inkulturation und kontextueller Theologie.

¹¹³ Vgl. Dussel: *Filosofía ética* II 169, 172, 177, 193f; III 188; ders.: *Philosophie der Befreiung* 4.2.8.5; ders.: *Método para una filosofía* 195; ders.: *América latina: Dependencia y liberación* 121, 123; ders.: *Caminos de liberación* I 148.

¹¹⁴ Vgl. Bevans: *Models of Contextual Theology* 13; Mercado, Leonardo: *Elements of Filipino Theology*, hg. v. V. S. Salazar, Tacloban City 1975, 13; Shorter: *Toward a Theology of Inculturation* 62, 254; Pénoukou, Efoé-Julien: *Eglises d'Afrique. Propositions pour l'Avenir*, Paris 1984, cap. 3; Sievernich: *Konturen einer interkulturellen Theologie* 278f.

¹¹⁵ Vgl. Dussel: *Filosofía ética* III 129, 169, 178, 222; V, 73f; *Philosophie der Befreiung* Nr. 3.3.4.3, 3.3.8.3; ders.: *Volksreligiösität in Lateinamerika. Grundlegende Hypothesen*, in: *NZM* 42 (1986) 1-12; ders.: *Método para una filosofía* 278; Bevans: *Models of Contextual Theology*, a.a.O. 51, 68; Ela: *Mein Glaube als Afrikaner* 12f, 26.

CONCORDIA REIHE MONOGRAPHIEN

Band 9

**DIE DISKURSETHIK
UND
IHRE LATEINAMERIKANISCHE KRITIK**

herausgegeben von
Raúl Fornet-Betancourt

ISBN 3-86073-183-1

Preis: 29,00DM

Bestellungen an:
Verlag der Augustinus Buchhandlung
Pontstr. 66/68
52062 Aachen

Peter Rottländer

Die Fremden als Thema der Ethik
Einige Überlegungen zur "Option für die Anderen" im Kontext der Bundesrepublik Deutschland

Vorbemerkung: Die Frage nach dem Anderen zieht sich durch das gesamte Lebenswerk von Enrique Dussel fast wie ein roter Faden. Sein Anliegen ist es, von den Interessen der (jeweils) ausgeschlossenen Anderen her zu argumentieren. Im folgenden Beitrag, der sich auch als Dank an Enrique Dussel für viele Anregungen versteht, möchte ich der Frage nachgehen, welche Anforderungen an Mitglieder unserer Gesellschaft zu stellen sind, wenn sie die Anderen anerkennen und je nachdem Solidarität mit ihnen üben wollen. Ich konkretisiere dies an der Frage des Umgangs mit den Fremden in unserer Gesellschaft.

Zum hiesigen Kontext der Frage nach den Fremden

Seit einigen Jahren gibt es bei vielen Menschen in unserem Land den Eindruck, die Zahl der Fremden nehme ständig zu. Man kann darüber streiten, ob dies tatsächlich in dem behaupteten Ausmaß der Fall ist, oder ob es sich um den *Bewußtwerdungsprozeß* einer gesellschaftlichen Realität handelt, die schon länger existiert¹. Blickt man in die Zukunft, dürfte klar sein, daß die Präsenz von Fremden in unserer Gesellschaft erheblich zunehmen dürfte - wegen der hohen Mobilität moderner Gesellschaften, wegen der weltweit zunehmenden Migration und wegen des Wegfalls der ehemals undurchlässigen Ostgrenze, wodurch Deutschland wieder zu einem Durchwanderungsland wird, in dem manch einer auch bleiben wird. Auf jeden Fall hat das Fremde seine geographische Konnotation des weit Entfernten verloren und wird zu einem Phänomen der Nachbarschaft. Die Präsenz der Fremden wird immer mehr zu etwas völlig Normalem, der Umgang mit ihnen gehört zum Alltagshandeln. Damit sind Umbrüche großen Ausmaßes in der kontextuellen Selbstwahrnehmung der Menschen verbunden. Die Situation bei uns wird der Situation in den klassischen Einwanderungsgesellschaften (USA, Kanada, Australien) immer ähnlicher²: Die Bevölkerung der Bundesrepublik wird immer

¹ So, mit überzeugenden Argumenten, Daniel Cohn-Bendit/Thomas Schmid, Heimat Babylon, Hamburg 1992

² Michael Walzer (in: Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie, Berlin 1992) betont den grundlegenden Unterschied zwischen Einwanderungsgesellschaften und Nationen mit starken Stammbevölkerungen. Die Pointe der Entwicklungen der letzten Jahrzehnte scheint aber gerade darin zu liegen, daß sich auch die Homogenität der Nationen mit starken Stammbevölkerungen zunehmend auflöst und eine plurale gesellschaftliche Ausgangslage entsteht, für die Walzers hochinter-

mehr von einer bunten Pluralität unterschiedlicher Kulturen, unterschiedlicher Ethosarten und unterschiedlicher Lebensstile bestimmt sein.

Für die alte "Stammbevölkerung" steht die Frage an, wie sie sich zu dieser Situation verhalten soll. Wie soll sie mit den Fremden umgehen? In der nationalen Erinnerung stehen entsetzliche Lösungen dieser Frage, deren Wiederholung zu verhindern vordringliche Aufgabe aller Politik ist. Im Kontrast zu dieser Praxis besonders der jüngeren Vergangenheit gibt es aber auch moralische Traditionen des Umgangs mit den Fremden, die auf ihre Anerkennung und ein verständigungsorientiertes Zusammenleben mit ihnen hinauslaufen. Insbesondere im Ethos der Religionen, d.h. bei uns vor allem der jüdisch-christlichen Tradition, gibt es eine Wertschätzung, eine Hochachtung des Fremden, die ein Korrektiv zur offenbar menschheitlich verbreiteten Grundeinstellung einer Abwehr der Fremden darzustellen scheint. An diese Traditionen möchte ich anknüpfen und fragen, wie sie in einer sozialetischen Rekonstruktion aussehen könnten.

Das Thema meines Arbeitsfeldes bei Misereor sind normalerweise die weit entfernt lebenden Fremden, die Armen der Dritten Welt. Allerdings hängt nach unserer Einschätzung die Solidarität mit diesen aufs engste mit dem Verhalten gegenüber den Fremden in unserem Land zusammen. Die Möglichkeit zur Unterstützung von Armen in der Dritten Welt beruht hierzulande darauf, daß die Menschen dem Leiden dieser ihnen fremden und unbekanntem Armen nicht gleichgültig gegenüberstehen. Wie die Menschen hierzulande die Linie zwischen "uns" und "den Fremden" ziehen, bestimmt auch die Art und Weise, wie sie sich zu den fremden Armen in der Dritten Welt verhalten. Wenn es nicht mehr gelingen sollte, das Verantwortlichkeitsempfinden für die bei uns lebenden Fremden zu mobilisieren, dann dürfte es langfristig noch viel schlechter um das Verantwortlichkeitsempfinden für die fremden Armen in der Dritten Welt stehen, die ja nicht einmal in unserer Nähe leben. Anders formuliert: Mit dem Einsatz für die Fremden bei uns kämpft die Dritte-Welt-Arbeit auch um ihre eigenen "Ressourcen", um jene moralische Substanz bei den Menschen, für die es prinzipiell kein fremdes Leid gibt. Das Gefühl und die Einstellung gegenüber den Armen der Dritten Welt und den Fremden in unserem Land gehören zusammen und sind wechselseitig voneinander abhängig.

Die Fremden und das Gebot der Nächstenliebe

Die Misereor-Materialien und mit ihnen das Plakat zur Fastenaktion 1994 standen unter dem Leitwort "Liebe die Fremden wie dich selbst". In den Reaktionen, die wir darauf bekommen haben, gibt es nun ein interessantes Phänomen:

essante Überlegungen, die er selbst auf die klassischen Einwanderungsgesellschaften beschränken möchte, höchst relevant sind.

Eine ganze Reihe von Leuten haben diese Formulierung als "unbiblisch" beschrieben und in einen Gegensatz zum Gebot der Nächstenliebe gebracht. Das Evangelium fordere uns auf, unsere *Nächsten* zu lieben; dieses klare und einsichtige Gebot solle man doch nicht durch Ausweitungen unterminieren, in denen die Menschen völlig überfordert würden. Diese Reaktionen sind um so bemerkenswerter, als auf jedem Plakat und auf allen Arbeitshilfen nie nur "Liebe die Fremden wie dich selbst" stand, sondern immer auch die biblische Stelle (Lev 19,34) angegeben war, in der dieses Gebot wörtlich steht. Darüber hinaus sind die biblischen Schriften des Alten und Neuen Testaments voll mit Hinweisen auf die gerade den Fremden entgegenzubringende Achtung und Liebe. Nicht zuletzt tauchen sie bei den sieben Werken der Barmherzigkeit auf, die über das Heil entscheiden (Mt 25). Trotzdem war es für viele Menschen offenbar unvorstellbar, daß ein Satz wie "Liebe die Fremden wie dich selbst" zum christlichen Ethos gehören soll. Wie ist das zu erklären?

Entscheidend dürfte m.E. ein bestimmtes Verständnis von "Nächstenliebe" sein, demzufolge damit die dem Einzelnen nahestehenden Personen gemeint sind. Der Nächste ist der Nahe und Bekannte, der Fremde ist per definitionem der Nicht-Nahe und Unbekannte. Also kann das Gebot der Nächstenliebe die Fremden nicht miteinbegreifen. Dies ist aber eine gravierende Fehldeutung der Nächstenliebe, schon auf der Ebene der biblischen Erläuterungen, noch massiver auf der Ebene ethischer Reflexion.

Im Neuen Testament gibt es eine Erzählung, an deren Anfang die Frage steht: Wer ist mein Nächster? Die Antwort auf diese Frage geschieht in Form einer Geschichte, nämlich des berühmten Gleichnisses vom barmherzigen Samariter. Ein Priester und ein Levit gehen an dem unter die Räuber Gefallenen vorbei, ein verachteter Fremder kümmert sich um ihn. Die Schlußfrage lautet: Wer ist dem unter die Räuber Gefallenen *zum Nächsten geworden*? Das heißt, die Frage nach dem Nächsten wird aus dem Kontext statischer Gegebenheit (wer *ist* mein Nächster?) herausgenommen und dynamisch-prozeßhaft reformuliert: wem werde ich zum Nächsten (bzw. wer *wird* mir zum Nächsten)? Kriterium ist die gegebene *Bedürftigkeit*. Daraus folgt, daß prinzipiell jeder zum Nächsten werden kann. Nicht allein die vertrauten Mitmenschen, sondern ebenso Fremde und auch Feinde.

In diesem Sinne ist das Gebot der Nächstenliebe auch in der theologischen Ethik interpretiert worden. Für sie sind die Fremden- und die Feindesliebe ein selbstverständliches Implikat der Nächstenliebe. Denn diese stellt eine universalistische Norm in dem Sinn dar, daß prinzipiell niemand ausgeschlossen wird, daß ihr Geltungsbereich nicht auf eine bestimmte Gruppe von Menschen eingeschränkt werden kann, sondern prinzipiell alle Menschen einbezieht³. Jeder kann

³ Vgl. z.B. Bruno Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf, 2. Aufl. 1980.

durch eine Notsituation, in die er geraten ist, mich dazu herausfordern, ihm zum Nächsten zu werden.

Exkurs

Jüngst hat Hans Magnus Enzensberger eine Konzentration der Nächstenliebe auf die Nahestehenden mit dem Hinweis auf die Überfülle an Bedürftigkeit und der daraus folgenden Überforderung des einzelnen begründet, der wiederum nur durch eine Prioritätensetzung zu entkommen sei. Diese Prioritätensetzung entfalte sich in konzentrischen Kreise um das jeweilige Ich: "Auch wer in Ohio, Piemont oder Hessen lebt, wird sich hoffnungslos überfordert fühlen angesichts der unverständlichen Schießereien auf dem Bildschirm. Schon die bloße Menge von Informationen, mit denen er bombardiert wird, widersetzt sich jeder sinnvollen Verarbeitung. ... Wir sollen uns die Namen von Gangstern merken, die wir kaum richtig aussprechen können, und uns um islamische Sekten, afrikanische Milizen und kambodschanische Fraktionen kümmern, deren Beweggründe uns unverständlich sind und bleiben. Wer dazu nicht fähig ist, gilt als hartherziger Ignorant und als egoistischer Wohlstandsbürger, dem es gleichgültig ist, wenn andere leiden. ... Es ist an der Zeit, sich von moralischen Allmachtsphantasien zu verabschieden. Auf die Dauer kommt niemand darum herum, kein Gemeinwesen und auch kein Einzelner, die Abstufungen seiner Verantwortung zu prüfen und Prioritäten zu setzen. ... Wer von der Endlichkeit und Relativität unserer Handlungsmöglichkeiten spricht, sieht sich sofort als Relativist an den Pranger gestellt. Doch insgeheim weiß jeder, daß er sich zuallererst um seine Kinder, seine Nachbarn, seine unmittelbare Umgebung kümmern muß."⁴

Merkwürdig, wenn ein so luzider Geist wie Enzensberger plötzlich mit solchen Konfusionen spielt. Der Anwalt der überforderten Fernsehzuschauer fordert selbst zuviel: er will nicht nur Prioritäten setzen, was bekanntermaßen eine produktive Umgangsweise mit einer Überfülle von Anforderungen darstellt, die bestens dazu geeignet ist, Überforderung zu überwinden (womit der Fall gelöst wäre), sondern er will auch noch das universalistische Ethos insgesamt kappen. **Daß** die Individuen angesichts einer Überfülle an Anforderungen wählen und Prioritäten setzen müssen, ist eine klare Sache, und niemand kann mehr von den Menschen fordern, als sie zu leisten vermögen. Was aber einer kontroversen ethischen Diskussion zugänglich ist und was auch dringend kritisch und öffentlich diskutiert werden muß, sind die **Kriterien der Prioritätensetzung**. Hier ist Enzensbergers Argumentation fast grotesk: es wird nicht nur ein Konsens unterstellt ("weiß jeder"), sondern dieser Konsens wird auch noch als etwas betrachtet, das versteckt werden muß ("insgeheim"). Ein wahrhaft anachronistisches Sittenge-

⁴ Hans Magnus Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt 1993, 77f.86.87.

mälde: Gebeugt unter erdrückenden, unerfüllbaren Anforderungen einer universalistischen Moral schleppen sich die Menschen durchs (Fernseh-)Leben. Dem steht der gesunde Menschenverstand entgegen, der die Erlösung kennt - Konzentration auf die unmittelbare Umgebung -, diese aber wegen des strengen Regiments der universalistischen Moral despotie nicht äußern, sondern nur als "insgeheime" Wahrheit bewahren darf (bis sie dann doch einer laut ausspricht, wie z.B. unser Autor). Nun weiß aber jeder, um einmal eine der Enzensbergerschen Suggestivwendungen aufzunehmen, daß die Wirklichkeit anders aussieht und die universalistische Moral weder die Welt noch die Seelen regiert. Warum wird dann ein solches Horrorszenario aufgebaut? Vermutlich um die in Wirklichkeit eher zerbrechliche universalistische Moral ohne moralische Skrupel attackieren zu können. Was aber ist das Ziel dieser Attacke? Trotz Enzensbergers gegenteiliger Beteuerung liegt es nahe zu vermuten, daß der Universalismus des Verantwortlichkeitsempfindens zugunsten einer Konzentration auf den Nahbereich über Bord geworfen werden soll.

Die Fremden und die Goldene Regel

Wenn am Universalismus der Nächstenliebe, resp. der Fremdenliebe festgehalten wird, stellt sich um so mehr die Frage, was damit denn genau gefordert ist. In theologischen Kreisen wird gerne auf den Zusatz "wie dich selbst" hingewiesen. Die "Selbstliebe" ist demnach der Maßstab, an dem die Hinwendung zu den anderen zu messen ist. Nächstenliebe ist daher kein Gegensatz zur Selbstliebe, aber eben auch nicht weniger als diese. Die Aufforderung zu einer Nächstenliebe, die an der Selbstliebe Maß nimmt, ist weniger eine positive Bestimmung des Umgangs mit den anderen, als vielmehr primär ein Verdikt, die eigene Person den anderen vorzuziehen. Das Gebot, den Nächsten wie sich selbst zu lieben, kann insofern verstanden werden als eine "Aufforderung zur Unparteilichkeit... Man hat mit seiner Liebe zum Nächsten nicht im mindesten hinter seiner Selbstliebe zurückzubleiben. Man darf seiner eigenen Person keinerlei Sonderstellung einräumen, sondern soll sich einreihen unter alle anderen Menschen, ein Bruder unter vielen Brüdern"⁵. Oder, mit einem Zitat von Origines gesagt: "Wenn du zwischen dir und dem Nächsten nicht die Gleichheit wahrst, sondern einen Unterschied machst, so ist in dir die Liebe nicht geordnet"⁶.

Es ist sehr wichtig zu sehen, daß "Unparteilichkeit" hier nicht eine Position der Distanz, ein Unbeteiligtsein meint. Nicht die Position des Schiedsrichters, der selbst nicht spielt, ist gemeint, sondern - um bei den Sportmetaphern zu bleiben -

⁵ Schüller, Begründung, 88.

⁶ Zitiert nach Schüller, Begründung, 88.

eine Position der Fairneß, die sich selbst nichts herausnimmt, was sie nicht auch den anderen zugestehen würde⁷.

Auf dieser Linie kann die Aufforderung zur Nächsten- und zur Fremdenliebe im Sinne der "Goldenen Regel" ausgelegt werden, was auch getan wird. Diese Goldene Regel - "Alles nun, was ihr wollt, daß es euch die Menschen tun, das sollt auch ihr ihnen tun" (Mt 7,12) - hat zur Zeit wieder eine hohe Konjunktur. So wurde etwa in Hans Küngs Weltethos-Projekt festgestellt, daß sich diese Goldene Regel in praktisch allen großen Religionen an zentraler Stelle findet⁸. Aus ihr könnte damit so etwas wie eine globale ethische Orientierung oder sogar Verständigung abgeleitet werden - auch bezüglich des Umgangs mit den Fremden. Hinsichtlich der Begründung der Fremdenliebe ist dies ein hochinteressanter Punkt, denn wenn sie als Implikation der Goldenen Regel aufgefaßt werden kann, nimmt sie teil an deren Evidenz, oder vorsichtiger und richtiger formuliert, an deren offenbar besonders hohen Plausibilität. Jenseits der religiösen Aufforderung wird die Fremdenliebe hier in einer Regel verankert, die Vernunftgründe im Sinne der Herstellung von Plausibilitäten für sich beanspruchen kann⁹.

Ethisch präzisiert lautet die Goldene Regel: "Behandle die anderen so, wie du es für ihre Pflicht hieltest, dich zu behandeln, befändest du dich in ihrer Lage"¹⁰. Im Blick auf die Fremden formuliert: Behandle die Fremden in Deutschland so, wie du meinst, daß sie dich behandeln sollten, *wenn du als Fremder in ihr Land kämst*. Oder muß es heißen: wie du behandelt werden möchtest, *wenn du als Fremder nach Deutschland kämst?*

Von dieser Unsicherheit her wird der Blick frei für eine Konstruktionsschwäche der Goldenen Regel, die ihre Tauglichkeit für den Umgang mit Fremden einschränkt. Dies ist die nicht überwundene Selbstbezüglichkeit, die Verallgemeinerung der eigenen Perspektive, in der lediglich die *Situationen*, nicht aber die *Perspektive* gewechselt werden. Es ist schon öfters darauf hingewiesen worden, daß etwa ein Masochist sich durch die Goldene Regel aufgefordert fühlen könnte, den anderen Schmerzen zuzufügen - denn das ist, was er sich wünschen würde, befände er sich in ihrer Lage. Das Beispiel mag etwas an den Haaren herbeigezogen

⁷ Auch wenn von einer anderen Übersetzung des Nächstenliebe-Gebots ausgegangen wird - etwa: "Liebe den Nächsten, er ist wie du" -, kommt man m.E. ebenfalls zur Unparteilichkeitsforderung im beschriebenen Sinne der Nichtbevorzugung der eigenen Person bzw. der Zuwendung zu anderen mit derselben Intensität, mit der man sich um sich selbst und die eigenen Angelegenheiten kümmert.

⁸ Vgl. Hans Küng, Projekt Weltethos, München 1990, 84; Hans Küng/Karl-Josef Kuschel (Hg), Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen, München 1993, 27f.

⁹ Zum Thema der Plausibilitätsgründe als höchster Form "positiven" ethischen Argumentierens vgl. Dieter Birnbacher, Welche Ethik ist als Bioethik tauglich?, in: Information Philosophie 5/93, 4-18; 14f.

¹⁰ Schüller, Begründung, 98.

erscheinen, es macht aber das erwähnte Konstruktionsdilemma der Goldenen Regel deutlich: Bezugspunkt ist und bleibt das eigene Ethos, bleiben die eigenen Vorstellungen des sittlich Guten.¹¹ Dies ist weiter kein Problem, wenn die Goldene Regel innerhalb eines bestimmten Ethos, etwa des christlichen, angewandt wird. Mit den "Fremden" kommen nun aber genau Menschen ins Spiel, die in vielen Fällen aus einem anderen Ethos kommen, aus einer anderen Religion, anderen Wirklichkeitsdeutungen verpflichtet sind usw.. Diese Pluralität von Ethosarten war zum Zeitpunkt der erstmaligen Formulierung der Goldenen Regel in verschiedenen "alten" Kulturen bzw. Religionen noch kein Thema. Erst unter den Bedingungen allgemeiner Mobilität und umfassender Informationen in modernen Gesellschaften wird sie zu einem echten Alltagsproblem. So ist es, um ein harmloses Alltagsbeispiel zu nennen, für Deutsche im Sinne der Goldenen Regel gut vorstellbar, daß sie, kämen sie als Fremde in ein fremdes Land, sich sehr über ein festliches Begrüßungessen freuen würden. Also laden sie die in die Nachbarschaft gezogenen bosnischen Moslems zu einem herzhaften Spanferkelessen ein. Das kann so enden, daß sie den Eindruck gewinnen, diese Bosnier seien komische Menschen, die Gastfreundschaft nicht zu schätzen wissen und offenbar keinen Kontakt wollen.

Die Fremden und der "moral point of view"

Die Goldene Regel nimmt den anderen in seiner Eigenart in dem Sinne ernst, daß sie bereit ist, sich (imaginativ) in seine Situation zu versetzen. Dabei muß sie unterstellen, daß alle Menschen auf die betreffende Lage gleich reagieren. Das ist aber, wenn überhaupt, nur sehr selten der Fall. Um dem selbstgesetzten Anspruch einer dem anderen wirklich zugutekommenden Handlung gerecht zu werden, muß auch dessen Perspektive übernommen werden. Es geht dann darum, sich selbst nicht nur in die Situation, sondern auch in die Person des Fremden zu versetzen, es geht um den Versuch, seine Sichtweise, seine Wirklichkeitswahrnehmung nachzuvollziehen. Diese Akzentuierung ist der theologischen Ethik durchaus vertraut. Sie charakterisiert etwa die "Option für die Armen", in der es darum geht, die Perspektive der Armen einzunehmen, die Wirklichkeit "mit den Augen der Armen" zu betrachten. In der philosophischen Ethik wird die Perspektivüber-

¹¹ Jürgen Habermas spricht von einer "Egozentrik der Goldenen Regel" und stellt ihren Schwachpunkt markant heraus: "Meine Perspektive ist bestimmt durch mein Selbstverständnis; und mit der Art, wie ich leben möchte, mag eine lässige Einstellung zu Betrugsmanövern auch dann kompatibel sein, wenn sich die anderen in vergleichbaren Situationen ebenso verhalten und mich gelegentlich zum Opfer ihrer Manipulationen machen. ... Aus einem egozentrisch durchgeführten Verallgemeinerungstest folgt noch nicht, daß eine moralische Maxime von allen als moralische Richtschnur ihres Handelns akzeptiert werden würde. Dieser Schluß wäre nur dann richtig, wenn sich meine Perspektive mit der aller anderen a fortiori decken würde. Nur wenn meine Identität und mein Lebensentwurf eine allgemeingültige Lebensform reflektierte, läge das, was aus meiner Perspektive gleichermaßen gut für alle ist, tatsächlich im gleichmäßigen Interesse aller"; Jürgen Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt 1991, 107.

nahme der anderen unter dem Stichwort des "moral point of view" thematisiert, also jenes Standpunktes (oder besser: jener Sichtweise) einer Unparteilichkeit, d.h. des Verzichtes auf eine Privilegierung der eigenen Interessen, die versucht unter Berücksichtigung der Perspektiven aller Betroffenen zu einem Urteil zu kommen.

Die Goldene Regel und der "moral point of view" wurden hier so scharf kontrastiert, um den Schritt von der Situations- zur Perspektivübernahme möglichst trennscharf beschreiben zu können. Man kann diesen Schritt auch als eine *Erweiterung* der Goldenen Regel verstehen, wie dies beispielsweise Otfried Höffe und Richard M. Hare tun. Angesichts der Einsicht, daß die Goldene Regel "zu offensichtlich absurden Resultaten (führt), wenn man sie unmittelbar auf die Bedürfnisse und Interessen des jeweils Handelnden bezieht", schlägt Höffe eine "Präzisierung" vor: "Eine sinnvolle Präzisierung der Goldenen Regel setzt die Abstraktion von den individuellen (evtl. exzentrischen oder asozialen) Bedürfnissen und Interessen voraus und fordert, beim Handeln - so wie man selbst will, daß die eigenen Bedürfnisse und Interessen von anderen in Rechnung gestellt werden - auch die Bedürfnisse und Interessen der anderen zu berücksichtigen: Die Goldene Regel gebietet die wechselseitige Respektierung der Menschen untereinander."¹² Für Hare folgt aus dem Begriff der Moral, näherhin ihren Merkmalen der Präskriptivität und Universalisierbarkeit ein Verständnis der Goldenen Regel, wonach ein Akteur bereit sein muß, die Interessen und Neigungen der anderen "so zu beachten, als ob es seine eigenen wären. Dies erst läßt aus klugem Berechnen um des eigenen Vorteils willen echtes moralisches Überlegen werden."¹³

Bis hierher erscheint die Fremdenliebe als Unterfall der Nächstenliebe. Denn die Regeln der Perspektivübernahme der anderen, wie sie der "moral point of view" und die "Option für die Armen" einfordern, gelten für den Umgang mit anderen Menschen überhaupt. Kriterium *besonderer* Zuwendung ist hier eine besonders große Bedürftigkeit. So bedürfen etwa die Fremden, die als Asylbewerber zu uns kommen, einer solchen besonderen Solidarität. Aber dieser besonderen Solidarität bedürfen sie nicht, weil sie Fremde sind, sondern weil sie sozial diskriminiert sind, weil sie sich aufgrund der Notwendigkeit, ihre Heimat zu verlassen und als nicht voll anerkannte Mitglieder unserer Gesellschaft in einer prekären Lage befinden.

Was den Umgang mit den Fremden zu einem spezifischen Problem in der Ethik macht, ist das Verständigungsproblem, die Problematik, sich in eine Perspektive hineindenken zu sollen, die einem per definitionem unbekannt, eben fremd ist. Hier kommt die Notwendigkeit ins Spiel, das gegebene Ethos zu überschreiten, ethische Vergewisserungen im Kontext einer Pluralität von Ethosarten

¹² Otfried Höffe, Artikel "Goldene Regel", in: Ders. (Hg), Lexikon der Ethik, 4. Aufl. 1992, 102f.

¹³ Richard M. Hare, Eine moderne Form der Goldenen Regel, in: Dieter Birnbacher/Norbert Hoerster (Hg), Texte zur Ethik, München 1976, 109-124; 113.

zu finden. In der theologischen Ethik hat man u.a. zur Kennzeichnung dieser spezifischen Herausforderung ergänzend zur "Option für die Armen" eine "Option für die Anderen" eingeführt¹⁴. "Liebe die Fremden wie dich selbst", gedeutet im Sinne der "Option für die Anderen", würde dann die Aufforderung bezeichnen, selbst "mit den Augen der Fremden" sehen zu lernen. Dies impliziert, sich möglicherweise in eine Sichtweise zu versetzen, die zu den eigenen Auffassungen in einem scharfen Kontrast steht und diese Sichtweise als Sichtweise der anderen zu akzeptieren. Diese Sichtweise, die man selbst nicht teilt, müßte schließlich in die eigene Urteilsbildung einfließen. Davor liegt aber noch die Schwierigkeit, wie es überhaupt möglich sein soll, den Fremden so zu verstehen, daß man "mit dessen Augen sehen" kann? Wäre das nicht die Aufhebung seines Fremdseins und vielleicht sogar seiner Andersheit? Ist eine solch genaue Kenntnis des Fremden überhaupt immer wünschenswert, liefert sie angesichts von Machtasymmetrien den Fremden nicht der Beherrschung durch die "Einheimischen" aus? Wo bleibt der Respekt vor Differenz?

Die Aufforderung zur Einnahme der Perspektive der Fremden muß daher eine Antwort darauf geben,

* ob dies überhaupt möglich ist,

* wenn es möglich ist, ob es wünschenswert ist

* und wenn es wünschenswert ist, was konkret eine fremdenfreundliche politische Praxis kennzeichnet.

Ist es möglich, die Perspektive des Fremden einzunehmen?

Spontan legt sich eine Verneinung dieser Frage nahe: Wenn ich in der Lage bin, die Perspektive des Fremden einzunehmen, dann ist er nicht mehr fremd, weil Fremdsein gerade dadurch gekennzeichnet ist, daß man diese Perspektive nicht kennt. Es hängt von der Definition des Begriffs des Fremden ab, inwieweit man diesem Urteil folgen mag. Faßt man die Definition so rigide, daß Verstehen und Fremdsein unversöhnlich antagonistische Begriffe sind, gerät man leicht in die Gefahr, die realen Erfahrungen eines Zusammenlebens mit Fremden zu verfehlen, das gerade durch Fremdheits- und Verständigungserfahrungen geprägt ist.

Die Gegenfrage könnte hier weiterhelfen. Sie fragt danach, ob es überhaupt möglich ist, die Perspektive *irgendeines* anderen Menschen zu übernehmen? Letzt-

¹⁴ Eine Auseinandersetzung mit der Problematik der Andersheit findet sich schon sehr früh bei Enrique Dussel, angestoßen durch die Beschäftigung mit E. Levinás und philosophisch-politisch weiterentwickelt. Vgl. als Überblick Hans Schelkshorn, Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels, Wien 1992. Als "Option" wurde die Forderung einer Anerkennung der Anderen erstmals im Kontext des indianischen Aufbruchs in Lateinamerika von Autoren wie Paulo Sues und Aiban Wagua formuliert; im deutschsprachigen Kontext aufgenommen findet sie sich besonders bei Johann Baptist Metz, vgl. Ders., Differenzierungen im Polyzentrismusverständnis, in: Franz-Xaver Kaufmann/Ders., Zukunftsfähigkeit, Freiburg 1987, 116-123.

lich wird man wohl niemanden so genau kennen können, daß man gewissermaßen als dessen "alter ego" urteilen und handeln kann. Ja, jeder hat auch mehr oder weniger große Anteile des ihm selbst bei sich Fremden, die je nachdem die Wahrnehmungswiese nicht unerheblich beeinflussen können¹⁵. Es gibt keine scharfe Trennlinie zwischen Vertrautsein und Fremdheit. Oft bricht das eine ins andere ein, und auf jeden Fall handelt es sich um eine breite Skala gradueller Unterschiede, die sich zwischen "Kennen" und "Nichtkennen" aufspannt¹⁶. Insofern bringt die Aufforderung zu einer Perspektivübernahme der Fremden eine Problematik lediglich ins grelle Licht, die ein grundlegendes Problem allen moralischen Handelns im Sinne des moral point of view darstellt: wie kann man authentisch aus der Perspektive eines anderen denken und sprechen?

Was möglich ist, sind mehr oder weniger große *Annäherungen*. Dann lautet die Frage: wie kommt man möglichst nahe an die Perspektive des anderen heran? Was sind Kriterien für Ausmaß und Angemessenheit solcher Annäherungen? Wesentlich sind ohne Frage das "Einfühlen", das "Einarbeiten" und die Vorstellungskraft, entscheidend aber ist die Überwindung der ich-zentrierten Herangehensweise an die gesamte Problematik, die Überwindung einer Position, in der sich der einzelne alleine imaginativ in die Perspektive des Fremden versetzt. Die Diskursethik drängt gegenüber dem "ideal role-taking" auf dessen Weiterentwicklung zum "real talk": Nur dann sind die Perspektiven der anderen authentisch vertreten, wenn sie *von diesen selbst* in ein verständigungsorientiertes Gespräch eingebracht werden können. Wenn die Fremden selbst Gelegenheit erhalten, ihre Standpunkte und ihre Sichtweisen zu erläutern, und wenn als Regel moralischer Verständigung gilt, daß nur solche Normen gelten sollen, welche die Zustimmung aller Betroffenen gefunden haben, dann ist die Perspektivübernahme selbst in einen Prozeß kommunikativer Verständigung eingebettet, in dem man ständig überprüfen kann, ob die eigene Rekonstruktion der Perspektive der anderen zutrifft.

In der Realität taucht nicht selten das Problem einer "advokatorischen" Perspektivübernahme auf, weil die Betroffenen nicht alle gefragt werden können oder

¹⁵ Vgl. z.B. Julia Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt 1990.

¹⁶ Einen interessanten Beitrag zu der in diesem Zusammenhang heftig und vielstimmig geführten Debatte um interkulturelle Verständigungsmöglichkeiten liefert Elmar Holenstein. Er wendet sich gegen eine homologe Vorstellung dessen, was als "eine" Kultur erscheint und betont die innere Pluralität jeder Kultur, die manchmal interkulturelle Verständigungen leichter machen als innerkulturelle. "Ein europäischer Bauer versteht sich unter Umständen besser mit einem chinesischen Bauern als mit einem Städter aus seinem eigenen Land" (Elmar Holenstein, *Menschliche Gleichartigkeit und kulturelle Mannigfaltigkeit*, in: *Information Philosophie* 2/1994, 5-15; 12). Und noch einen Schritt weiter: "Denselben Widerstreit zwischen unterschiedlichen Welt- und Wertvorstellungen, den verschiedene Personen (...) untereinander ausmachen, finden die nachdenklicheren unter ihnen häufig auch (...) in sich selber" (Ebd., 12). Daraus folgt, daß in Verständigungsprozessen auch mit Fremden das Kriterium der Kulturzugehörigkeit nur ein Kriterium unter anderen darstellt, dessen Gewicht je nach den anderen relevanten Gemeinsamkeiten und Unterschieden schwankt.

weil sie gar nicht erreichbar sind (was etwa bei Fragen zutrifft, die auf der Ebene der Europäischen Union entschieden werden - z.B. bezüglich Agrarexporten oder Einfuhrzöllen - und die die Armen der Dritten Welt in starker Weise betreffen). Deren Interessen und Bedürfnisse müssen dann hypothetisch bedacht werden, was realiter am ehesten gewährleistet ist, wenn es gesellschaftliche Gruppierungen gibt (wie z.B. die Kirchen), die sich eine solche hypothetische Interessenvertretung zum eigenen Anliegen machen und advokatorisch in die Meinungsbildungsprozesse einbringen. Aber auch für eine solche advokatorische Praxis gilt, in einer möglichst weitgehenden kommunikativen Verständigung mit den Abwesenden die Richtigkeit des advokatorisch Vertretenen immer wieder zu überprüfen und gegebenenfalls die vertretenen Positionen aufgrund von Konsultationen mit den Betroffenen zu verändern.

Und auch dann noch gilt es, die ideologiekritische Warnung Enrique Dussels im Auge zu behalten, daß in der Realität immer irgendjemand "draußen", ein ausgeschlossener Anderer ist. "In jedem Sprachspiel (...) wird der Andere verleugnet. In jedem Sprachspiel, in jeder Lebenswelt oder Lebensform existiert einer, der von der Argumentationsgemeinschaft ausgeschlossen wird."¹⁷ Dieser oder diese Ausgeschlossene muß nicht räumlich abgetrennt sein; er oder sie kann "mitten unter uns" leben, da sein, aber dennoch nicht *dabei* sein. "Das 'Sein-in-der-Gemeinschaft' und das 'Sein-in-der-Verständigung' ist schon ein 'Teil-Haben' an der hegemonialen Gruppe. Argumentieren zu können heißt bereits, in einem bestimmten Sinne frei zu sein von Unterdrückung. Und das ist oft bei weitem nicht so einfach, wie man sich das vorstellt."¹⁸

Zusammenfassend gesagt: Das "Liebe die Fremden wie dich selbst" im Sinne der Option für die Anderen verstanden als eine Aufforderung dazu, die Wirklichkeit "mit den Augen der Fremden" zu betrachten, enthält die Implikation, die Fremden durch reale Verständigungsprozesse kennenzulernen und so ihre Sichtweise zunehmend rekonstruieren zu können. Moralische Urteile, die sie mitbetreffen, werden dann nicht mehr ohne sie gefällt - wobei die Verständigungsprozesse ständig hinsichtlich eines (ungewollten aber faktischen) Ausschlusses Betroffener überprüft werden müssen. Alle anderen Lösungen stehen unter dem Verdacht, die Perspektiven und damit die Interessen der anderen nur ungenügend berücksichtigt zu haben.

¹⁷ Enrique Dussel, Die "Lebensgemeinschaft" und die "Interpellation" des Armen. Die Praxis der Befreiung, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg), Ethik und Befreiung, Aachen 1990, 69-96; 74.

¹⁸ Dussel, "Lebensgemeinschaft", 73.

Ist es aus der Perspektive der Fremden wünschenswert, daß die "Einheimischen" versuchen, in ihrer Perspektive zu denken und zu handeln?

Auch hier drängt sich in einem spontanen Zugang eine klare Antwort auf: Die Fremden möchten anerkannt werden, sie möchten Verständnis für ihre Situation finden und deshalb dürften sie sich über jedes Interesse an ihnen freuen. Aber wer die Realität kennt, weiß, daß die Dinge nicht so einfach liegen. Zum einen ist es keineswegs zwingend, daß jemand, der sich um eine Perspektivübernahme bemüht, damit positive Bemühungen um Verständigung verbindet, und zum anderen gibt es auch bei lauterer Verständigungsangeboten von Seiten der Mehrheit Ängste bei den Minderheiten, im Einlassen auf solche Prozesse ihre Identität zu verlieren. Für die erstgenannten Bedenken gibt es instruktive Erfahrungen aus der europäischen Kolonialgeschichte und einige Hinweise aus der philosophischen Selbstkritik der neuzeitlichen Vernunft.

1) In seinen Frankfurter Vorlesungen anlässlich des Gedenkens der 500 Jahre europäischer Invasion in Lateinamerika hat Enrique Dussel auf die Bedeutung dieser Ereignisse für die Entwicklung der europäischen Moderne hingewiesen. Dabei habe sich Europa weniger eine neue *kulturelle Synthese* durch die "entdeckten" Anderen, als vielmehr eine (das Zentrum bereichernde) *Ausdehnung* dessen verschafft, was es bereits war. Das "Andere jedenfalls wurde nicht als Anderes 'ent-deckt', sondern 'ver-deckt' als 'Dasselbe', was Europa von jeher gewesen war."¹⁹ Um den europäischen Umgang mit den Anderen und Fremden richtig zu verstehen, ist es sehr wichtig, den Vorgang der "Verdeckung", der Unterwerfung genau zu analysieren, denn darin zeigt sich ein Grundmuster des Umgangs mit Anderen und Fremden, das auch in friedlichen und verständigungsorientierten Situationen mutatis mutandis fortbesteht. So führt etwa Tzvetan Todorov die Eroberung des militärisch hochgerüsteten Aztekenreiches durch die kleine Truppe um Hernando Cortes wesentlich auf die Fähigkeit der Spanier zurück, das Verhalten der Azteken schneller verstanden zu haben als die Azteken in der Lage waren, das Verhalten der Spanier zu verstehen. Ähnliche Analysen gibt es zum Verhalten der Engländer in Indien, die die Wünsche und Verhaltensweisen der verschiedenen lokalen Herrscher sehr genau verstanden und zu ihren Gunsten einzusetzen wußten. Gerade die Konzentration auf das Verstehen der Andersheit der Anderen, das Einfühlungsvermögen ermöglichte die Unterwerfung. Es wäre falsch, die Kolonialgeschichte einfach nur als das ignorante Zermalmern der anderen zu verstehen, als die bluttriefende, verstehensunwillige Zerstörung alles Fremden. Das war sie sicher immer auch. Aber ihre weltgeschichtliche Durchsetzungskraft ruhte offenbar nicht minder auf einem spezifischen Umgang mit dem Anderen: Das, die und der Andere, Fremde, das Äußere, Neue usw. wird

¹⁹ Enrique Dussel, *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Düsseldorf 1993, 12.

erkannt und mit Hilfe dieser Kenntnis beherrscht. Die Anderen können unterworfen werden, gerade weil die Europäer in der Lage sind, besonders schnell zu verstehen, zu durchschauen und deshalb richtig vorauszuberechnen. Aus dem Kennen folgt nicht das Anerkennen, sondern im Gegenteil die Assimilation. Todorov spricht einmal vom "todbringenden Verstehen"²⁰.

2) Auf der Ebene der philosophischen Selbstkritik der Moderne gibt es eine Reihe von Analysen der neuzeitlich-europäischen Vernunft, die diese als geradezu besessen von der Vorstellung beschreiben, die Angst vor dem Unbekannten und dem Unberechenbaren dadurch aus der Welt zu schaffen, daß dieses Unbekannte und Unberechenbare eben erkannt wird, daß es zum Bekannten, zum Berechenbaren und damit auch zum Beherrschbaren wird, das als Unterworfenes keine Angst mehr macht. So schreiben Horkheimer und Adorno in der "Dialektik der Aufklärung" lapidar über den europäisch-neuzeitlichen Weltzugang: "Was anders wäre, wird gleichgemacht"²¹. Und weiter: "Der Furcht wähnt er (der Mensch) ledig zu sein, wenn es nichts Unbekanntes mehr gibt ... Es darf überhaupt nichts mehr draußen sein, weil die bloße Vorstellung des Draußen die eigentliche Quelle der Angst ist."²²

Wenn es also einige gute Gründe für die Annahme gibt, daß die europäische Dominanz in wesentlicher Hinsicht in der in den letzten Jahrhunderten perfektionierten Fähigkeit besteht, die Anderen, die Fremden sehr schnell und, zumindest hinsichtlich der eigenen Bedürfnislage, sehr genau zu verstehen, dann ist es nicht allzu verwunderlich, daß gerade die nichteuropäischen Fremden dem Wunsch der Europäer, sie zu verstehen, recht skeptisch gegenüberstehen.

3) Dies wird verstärkt durch die Angst von Minderheiten, auch in fairen Verständigungsprozessen ihre kulturelle Identität faktisch zu verlieren. Wenn man die Fairneß solcher Verständigungen etwa im Sinne von H.G. Gadammers hermeneutischen Überlegungen zu einer in diesen Prozessen stattfindenden "Horizontverschmelzung" verstehen würde, in der die Maßstäbe aller Beteiligten sich verändern, dann bleibt bei Minderheiten die vermutlich nicht unberechtigte Sorge, daß diese Horizontverschmelzung faktisch zu einer Bereicherung der Mehrheitskultur und einer auflösenden Assimilierung der Minderheitenkultur an diese Mehrheitskultur führen könnte. Es ist insofern leicht vorstellbar, daß Men-

²⁰ Tzvetan Todorov, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt 1985, 155. Zu einer ausführlicheren Auseinandersetzung mit den Interpretationen Todorovs vgl. Peter Rotländer, Die Eroberung Amerikas und wir in Europa, 5. Aufl., Aachen (Miserere) 1993. Dussel weist darauf hin, daß eine Reihe der von Todorov herausgearbeiteten Positionen bereits in seiner zwischen 1969 und 1975 geschriebenen und bis 1980 veröffentlichten fünfbandigen *Ética de la liberación latinoamericana* enthalten seien. Vgl. Dussel, *Erfindung*, 46f (Anm.64).

²¹ Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt 1969, 18.

²² Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, 22.

schen, die in der Fremde leben, ihre eigene kulturelle Identität, die ja nicht mehr von einem selbstverständlichen gesellschaftlichen Umfeld getragen wird, genau durch solche Verstehensprozesse als bedroht ansehen, und es deshalb vorziehen, sich diesen Prozessen lieber nicht auszusetzen. Ganz gleich, ob diese Furcht berechtigt ist oder nicht, wenn die Fremden sie haben, ist sie zunächst einmal ein realer Faktor.

Ich habe diese Bedenken gegen das Einnehmen der Perspektive der Fremden hier so ausführlich dargestellt, weil sie bei den "Einheimischen" oftmals gar nicht im Blick sind und diese die Reserven der Fremden dann leicht als eine Verständigungsunwilligkeit deuten. Darüber darf man natürlich nicht vergessen, daß die Motive, Verständigungen zu suchen, auch bei den skeptischen Fremden bei weitem überwiegen. Aber es gibt darin eben auch gewisse Bedenken oder Zögerlichkeiten, deren Berücksichtigung außerordentlich wichtig ist - und sei es in Form einer selbstkritischen Überprüfung der Verständigungsmotive bei den Europäern selbst. Für diese käme es z.B. darauf an, die Angst vor dem Fremden nicht dadurch zu überwinden, daß es seiner Fremdheit beraubt wird. Gerade wir Europäer hätten zu lernen, Andere als Andere anzunehmen. Wir hätten das Schema zu durchbrechen, wonach Fremdes zugleich immer Bedrohliches ist. Wir hätten einzuüben, mit einer realen Pluralität zu leben. Die Devise hieße: Die Anderen anerkennen, auch und gerade wenn Vieles von ihnen nicht verstanden ist.

Was kennzeichnet eine fremdenfreundliche politische Praxis?

Ich möchte jetzt danach fragen, welche Konsequenzen aus den vorgetragenen Überlegungen gezogen werden sollten. Grundlegend kann festgehalten werden, daß eine ethische Reflexion des Umgangs mit den Fremden zu zwei Fundamentalpositionen führt: Es geht

- a) um ihre Anerkennung als Gleiche und
- b) um die Achtung ihrer Differenz.

In welcher Gewichtung diese beiden Elemente jeweils zum Tragen kommen, hängt von den konkreten Umständen ab und ist in realen Verständigungsprozessen zwischen Einheimischen und Fremden auszuhandeln. Die Beschreibung dieser beiden Pole klingt etwas banal, aber bei der Entwicklung konkreter Konzeptionen des Umgangs mit den Fremden bzw. den Anderen zeigt sich immer wieder, wie schwierig es ist, beide Aspekte gleichermaßen zu berücksichtigen.

Die *soziale*ethische Reflexion beschäftigt sich in diesem Zusammenhang u. a. damit, wie Regelungen und Institutionen beschaffen sein müssen, die den Ergebnissen solcher Verständigungsprozesse optimal zu dienen in der Lage sind. Ein Beispiel aus der Bundesrepublik ist in diesem Zusammenhang das nationale Selbstverständnis und damit verbunden die Frage des Einbürgerungsrechts. Die

geltende Einbürgerungsregelung, die sehr restriktiv und letztlich an "Blutsbanden" orientiert ist, blockiert die Anerkennung der Fremden als Gleiche und setzt an die Stelle der Achtung ihrer Differenz eine Funktionalisierung der Differenz, um Gleichheit abzuwehren.

Mit einer Veränderung im Einbürgerungsrecht ginge eine Veränderung im nationalen Selbstverständnis Hand in Hand. Bezugspunkt wäre dann nicht mehr eine wie immer beschworene Kulturnation mit ihren Stammbäumen, wäre nicht das völkisch verstandene Volk, sondern das, was sich diese Gesellschaft in freier Selbstbestimmung als tragende Struktur gewählt hat: die Republik mit ihrer Verfassung. Im Gegensatz zur völkisch-nationalistisch verstandenen Nation ist die demokratische Republik offen dafür, Menschen als vollwertige Mitglieder aufzunehmen, die sich zu ihren Grundlagen bekennen²³. Gerade nach der Vereinigung Deutschlands ist es sehr wichtig, daß die nationale Identitätsvergewisserung über die demokratisch-republikanischen und nicht über die völkisch-nationalistischen Traditionen verläuft. Die ethische Basis hierfür sind die Menschenrechte und das ihnen verbundene Ethos universeller Verbundenheit der Menschen und ihrer grundlegenden Wahrnehmung als Gleiche hinsichtlich ihrer fundamentalen Rechte.

Je mehr Fremde in der Bundesrepublik leben, desto mehr kommt es zugleich darauf an, daß die Verfassung als die gemeinsame Grundlage der vielen Verschiedenen so verstanden wird, daß sich auf ihr eine Vielfalt von Kulturen, Ethosarten und Lebensformen erheben kann, die der Forderung nach Anerkennung von Differenz Genüge tut. Die entscheidende Frage lautet dabei: Wie können beide Gefahren der Vereinnahmung, Gleichmacherei und Zerstörung von Differenz auf der einen Seite, und eines beziehungslosen Nebeneinanders und eines Zerfalls in getrennte Welten reiner Differenz auf der anderen Seite vermieden werden?

In den letzten Jahren ist viel über diese Problematik diskutiert worden; in den USA vor allem entlang der Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte, in der Bundesrepublik stark unter den Stichworten von Individualisierung, Gemeinsinn und Solidarität. Dieses Thema ist mit der Frage eines angemessenen politischen Umgangs mit den Fremden aufs engste verbunden, kann hier aber nur anhand eines exemplarischen Falls kurz aufgenommen werden, dem Diskussionsband "Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung". Charles Taylor macht darin eine "kommunitaristische" Vorgabe und fordert unter Verweis auf die Autonomiebestrebungen der kanadischen Provinz Quebec (als einer "Gesellschaft mit besonderem Charakter") ein aktives Handeln des Staates zum Schutz und zur Pflege von Minderheiten. Seine Kritik am liberalen Rechtsstaat formuliert er folgendermaßen: "Es gibt eine Politik der Gleichachtung, die in einem Rechte-Liberalismus

²³ Vgl. dazu aus der Fülle der Literatur Dieter Oberndörfer, *Der Wahn des Nationalen. Die Alternative der offenen Republik*, Freiburg 1993; Cohn-Bendit/Schmid, *Babylon*.

zum Ausdruck kommt, der sich der Differenz gegenüber unaufgeschlossen zeigt, weil er (a) auf einer gleichförmigen Anwendung der diese Rechte definierenden Regeln besteht und keine Ausnahme zuläßt und weil er (b) mitrausch gegenüber kollektiven Zielen ist. ... Unaufgeschlossen gegenüber der Differenz nenne ich dieses Modell deshalb, weil es nicht gewährleisten kann, was die Angehörigen von Gesellschaften mit besonderem Charakter in Wirklichkeit anstreben: ihren Fortbestand. Dieser ist zum einen (b) ein kollektives Ziel, das außerdem (a) fast unvermeidlich gewisse Abwandlungen der Gesetze zur Folge hat, die wir in unterschiedlichen kulturellen Kontexten für zulässig halten, wie der Fall Quebec deutlich zeigt."²⁴ Taylor zählt sich zu denjenigen politischen Ethikern, die dazu bereit sind, "die Wichtigkeit bestimmter Formen von Gleichbehandlung abzuwägen gegen die Wichtigkeit des Überlebens einer Kultur, und sie entscheiden dabei bisweilen zugunsten der letzteren."²⁵

Eine solche Argumentation wirkt recht sympathisch, wenn man dabei an den Schutz bedrohter Minderheiten denkt. Sie scheint aus einer Zuneigung zu den jeweils Schwachen zu entspringen. Die häßliche Seite wird sichtbar, wenn man bedenkt, daß dieselbe Argumentation auch zur Abschottung einer Mehrheit eingesetzt werden kann, die sich durch einwandernde fremde Minderheiten in ihrer kulturellen Identität bedroht fühlt. So zeigt die französische Erfahrung, daß sich viele Argumente von SOS-Racisme einige Jahre später und mit gegenläufigem Vorzeichen versehen bei den intellektuellen Schützenhelfern der Front Nationale wiederfinden. Die Betonung der Differenz wird von diesen in eine extrem fremdenfeindliche Politik eingebaut: Sie dient der Abwehr der Fremden. Das Anderssein wird zum Stigma.

Nun wird ein in sich sinnvolles Anliegen noch nicht unbedingt wegen seiner Indienstnahme durch rechtsradikale Gruppierungen diskreditiert. Aber Taylors Argumentation hat auch logische Schwächen, die vor allem in der Unterstellung gründen, Rechtsgleichheit für alle sei wesensmäßig gekoppelt mit einer Blindheit für Differenz. Viel plausibler ist die genau gegenteilige Behauptung, wonach eine Gleichheit aller in den Grundrechten gerade die *Ermöglichung* einer Pluralität von Lebensformen, Ethosarten und Kulturen darstellt - ohne daß diese Differenzen für politische Diskriminierungen genutzt werden können. Genau in diesem Sinne argumentiert Jürgen Habermas gegen Charles Taylor. Er wendet sich gegen ein Denken, das Kulturen in Kategorien des Artenschutzes zu betrachten versucht. "Kulturelle Überlieferungen und die in ihnen artikulierten Lebensformen reproduzieren sich normalerweise dadurch, daß sie diejenigen, die sie ergreifen und in ihren Persönlichkeitsstrukturen prägen, von sich *überzeugen*, d.h. zur produktiven

²⁴ Charles Taylor, Die Politik der Anerkennung, in: Amy Gutmann (Hg), Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt 1993, 13-78; 55.

²⁵ Taylor, Politik, 56.

Aneignung und Fortführung motivieren. Rechtsstaatlich kann diese hermeneutische Leistung der kulturellen Reproduktion von Lebenswelten nur *ermöglicht* werden. ... Unter den Bedingungen einer reflexiv gewordenen Kultur können sich nur solche Traditionen und Lebensformen erhalten, die ihre Angehörigen binden, obwohl sie sich ihrer kritischen Prüfung aussetzen und den Nachwachsenden die Option belassen, von anderen Traditionen zu lernen oder zu konvertieren und zu neuen Ufern aufzubrechen.²⁶ Diese multikulturellen Rahmenbedingungen sieht Habermas weniger als eine Bedrohung der bestehenden Kulturen an, sondern vielmehr als einen Stimulus für ihre Lebendigkeit. Die Fremden erhalten in diesem Konzept eine produktive Rolle: "Der beschleunigte Wandel moderner Gesellschaften sprengt alle stationären Lebensformen. Kulturen bleiben nur am Leben, wenn sie aus Kritik und Sezession die Kraft zur Selbsttransformation ziehen. Rechtliche Garantien können sich immer nur darauf stützen, daß jeder in seinem kulturellen Milieu die Möglichkeit behält, diese Kraft zu regenerieren. Und diese wiederum erwächst nicht nur aus der Abgrenzung von, sondern mindestens ebenso sehr aus dem Austausch mit Fremden und Fremdem."²⁷ Eine kritische Anfrage wiederum an Habermas lautet, ob er hier nicht zu sehr auf ein freies Spiel der Kräfte setzt, dessen strukturelle Bevorteilung ohnehin schon dominanter Kräfte eben doch eine Herausforderung auch des Staates darstellen könnte. Kulturen sind nicht gleich stark, und wenn in ihrer Konfrontation nicht einfach das Gesetz des Stärkeren gelten soll, stellt sich auch hier die Frage nach einem (politischen) Beistand für die Schwachen.

Die Kirche und die Fremden

Abschließend möchte ich noch etwas zur Aufgabe der Kirche in diesem Zusammenhang sagen - dies aber lediglich in Form von drei knappen Thesen, um nicht zu einem weiteren Referat auszuholen.²⁸

1) Die Kirche ist eine internationale Gemeinschaft, deshalb ein Störfaktor bei nationalistischen Tendenzen und bei gesellschaftlichen Abschottungsprozessen gegenüber Fremden: es sind oftmals ihre Mitglieder, die abgeschoben werden. Sie müßte allerdings die Aufgabe des Widerstands gegen diese Tendenzen noch viel entschiedener angehen.

²⁶ Jürgen Habermas, Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat, in: Gutmann, Multikulturalismus, 146-196, 174.

²⁷ Habermas, Anerkennungskämpfe, 175f.

²⁸ Vgl. hierzu auch Ottmar Fuchs (Hg), Die Fremden, Düsseldorf 1988; Johannes Müller (Hg), Flüchtlinge und Asyl. Politisch handeln aus christlicher Verantwortung, Frankfurt 1990; Rainer Krockauer, Kirche als Asylbewegung. Diakonische Kirchenbildung am Ort der Flüchtlinge, Stuttgart 1993.

2) Die Kirche hat sich in den letzten gut 25 Jahren immer deutlicher für die Aufgabe einer Anwaltschaft für die Armen und Unterdrückten entschieden, in denen sie ihren Herrn erkennt (Option für die Armen). Das bringt sie auch auf die Seite der benachteiligten Minderheiten und der Fremden. Überall, wo die Fremden nicht in die Auseinandersetzungen um den Umgang mit ihnen einbezogen sind, kommt der Kirche die Aufgabe zu, die Interessen der Fremden advokatorisch zu vertreten und ihre Einbeziehung in die entsprechenden Verständigungsprozesse zu fordern.

3) Auch die Kirche hat ihr Problem des Umgangs mit "Fremden". Diese erscheinen bei ihr nicht entlang der Nationengrenze, sondern entlang der Kirchengrenze: es sind die Angehörigen anderer Religionen und religionslose Menschen. An ihrem Verhalten gegenüber diesen ihr "Fremden" ("interreligiöser Dialog"; Zusammenarbeit in Fragen der gesellschaftlichen Entwicklung usw.) entscheidet sich ihre Glaubwürdigkeit im Einsatz für die Fremden in unserer Gesellschaft.

Literaturverzeichnis

- **Dieter Birnbacher**, Welche Ethik ist als Bioethik tauglich?, in: Information Philosophie 5/93, 4-18
- **Daniel Cohn-Bendit/Thomas Schmid**, Heimat Babylon, Hamburg 1992
- **Enrique Dussel**, Die "Lebensgemeinschaft" und die "Interpellation" des Armen. Die Praxis der Befreiung, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg), Ethik und Befreiung, Aachen 1990, 69-96.
- **Ders.**, Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne, Düsseldorf 1993.
- **Hans Magnus Enzensberger**, Aussichten auf den Bürgerkrieg, Frankfurt 1993
- **Ottmar Fuchs** (Hg), Die Fremden, Düsseldorf 1988
- **Richard M. Hare**, Eine moderne Form der Goldenen Regel, in: Dieter Birnbacher/Norbert Hoerster (Hg), Texte zur Ethik, München 1976, 109-124
- **Jürgen Habermas**, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt 1991
- **Jürgen Habermas**, Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat, in: Amy Gutmann (Hg), Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt 1993, 146-196
- **Otfried Höffe** (Hg), Lexikon der Ethik, 4. Aufl. 1992

- **Elmar Holenstein**, Menschliche Gleichartigkeit und kulturelle Mannigfaltigkeit, in: Information Philosophie 2/1994, 5-15
- **Max Horkheimer/Theodor W. Adorno**, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt 1969
- **Julia Kristeva**, Fremde sind wir uns selbst, Frankfurt 1990
- **Rainer Krockauer**, Kirche als Asylbewegung. Diakonische Kirchenbildung am Ort der Flüchtlinge, Stuttgart 1993
- **Hans Küng**, Projekt Weltethos, München 1990
- **Hans Küng/Karl-Josef Kuschel** (Hg), Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen, München 1993
- **Johann Baptist Metz**, Differenzierungen im Polyzentrismusverständnis, in: Franz-Xaver Kaufmann/Ders., Zukunftsfähigkeit, Freiburg 1987, 116-123.
- **Johannes Müller** (Hg), Flüchtlinge und Asyl. Politisch handeln aus christlicher Verantwortung, Frankfurt 1990
- **Dieter Oberndörfer**, Der Wahn des Nationalen. Die Alternative der offenen Republik, Freiburg 1993
- **Peter Rottländer**, Die Eroberung Amerikas und wir in Europa (mit ergänzenden Beiträgen von Ignacio Ellacuría SJ und Christa Kargl-Schnabl), 5. Aufl., Aachen (Misereor) 1993
- **Hans Schelkshorn**, Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels, Wien 1992.
- **Bruno Schüller**, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf, 2. Aufl. 1980
- **Charles Taylor**, Die Politik der Anerkennung, in: Amy Gutmann (Hg), Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt 1993, 13-78
- **Tzvetan Todorov**, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt 1985
- **Michael Walzer**, Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie, Berlin 1992

CONCORDIA REIHE MONOGRAPHIEN

Band 8

ETHIK
ALS TRANSZENDENZERFAHRUNG

EMMANUEL LEVINAS UND DIE PHILOSOPHIE
DER BEFREIUNG

Antonio Sidekum

ISBN 3-86073-101-7

Preis: 19,80 DM

Bestellungen an:
Verlag der Augustinus Buchhandlung
Pontstr. 66/68
D-5100 Aachen

Hans Schelkshorn (Wien)

Philosophisch-ethische Zugänge zur Problematik der "Dritten Welt". Eine Auseinandersetzung mit einigen aktuellen Beiträgen¹

Vorbemerkung

Obwohl das "ethische Büro" in der Gegenwartsphilosophie seit Jahren Überstunden macht, ist die Problematik der Dritten Welt² bisher ein Randthema geblieben. Der Nord-Süd-Konflikt taucht zwar regelmäßig in den stereotypen Auflistungen der Menschheitsprobleme auf; das analytische Interesse philosophischer Reflexion konzentriert sich jedoch vorwiegend auf die ökologische Krise, auf medizinethische Fragen und auf Dysfunktionen moderner Gesellschaften. Auch die Kritische Theorie ist, wie Habermas³ konzediert, auf die gesellschaftlichen Pathologien hochentwickelter Industriegesellschaften zugeschnitten; die ökonomischen und politischen Probleme von Entwicklungsländern bleiben daher außer Betracht.

Die Gründe für die weitgehende Ausblendung der Nord-Süd-Problematik aus den Debatten der Gegenwartsphilosophie sind vielfältig; nicht zuletzt hat die totalitäre Praxis mancher Befreiungsbewegungen in der Dritten Welt (Vietnam, Kambodscha, Iran) Solidaritätsbewegungen in Europa gründlich desillusioniert. Auch in der Philosophie ist nach einer Phase überhitzter Politisierung (Sartre, Marcuse) inzwischen skeptische Vorsicht eingekehrt. Mit dem Abschied vom "guten Armen", der die Last (neo-)marxistischer Utopien nicht tragen konnte, ist allerdings auch die bleibende Not des "realen Armen" weitgehend aus dem Blickfeld geraten. Die Philosophie steht daher in der Gefahr, die gegenwärtig betriebene Abkoppelung des Südens aus der Weltgesellschaft, die Aufrichtung eines neuen Limes⁴, stillschweigend mitzutragen.

¹ Dieser Artikel ist die überarbeitete Fassung eines Vortrags, der an der Arbeitstagung des Philosophischen Instituts der Universität Frankfurt (Prof. K.-O. Apel) in Zusammenarbeit mit dem Istituto italiano per gli studi filosofici über "Angewandte Ethik: Modelle, Chancen, Risiken" in Ischia/Italien vom 31.3.-7.4. 1993 gehalten wurde.

² Der Begriff der "Dritten Welt" ist wie sämtliche Grundbegriffe der entwicklungstheoretischen Diskussion höchst umstritten; gerade deshalb scheint eine philosophische Reflexion über die Probleme, die in der Rede von der "Dritten Welt" angezeigt werden, legitim zu sein, vgl. dazu auch die Diskussion des Beitrags von V. Höfle. Mangels alternativer Sprachregelungen, die allerdings immer auch sachliche Lösungen voraussetzen, wird im folgenden die Rede von der "Dritten Welt", vom "Nord-Süd-Verhältnis" u.a. noch beibehalten.

³ J. Habermas, Theorie kommunikativen Handelns, Bd.1, Frankfurt/M. 1981, S. 8.

⁴ Vgl. dazu J.-Ch. Rufin, Das Reich und die neuen Barbaren, Berlin 1993.

Allerdings gibt es auch Anzeichen einer neuen Öffnung für die Probleme postkolonialer Gesellschaften, wie z.B. die zunehmende Rezeption afrikanischer, lateinamerikanischer und asiatischer Philosophien in den letzten Jahren. Auch auf ethischer Reflexionsebene nähern sich der Nord-Süd-Problematik inzwischen sehr unterschiedliche philosophische Strömungen. Die "Dritte Welt" ist nicht mehr Monopol (neo-)marxistischer Imperialismustheorien. Aus der Fülle neuerer philosophischer Zugänge zur Nord-Süd-Problematik möchte ich im folgenden vier Beiträge besprechen: P. Singers utilitaristische Stellungnahme zum Welthungerproblem, V. Hösles neohegelianische Analyse der Dritten Welt, K.-O. Apels diskurs-ethische Auseinandersetzung mit dem Nord-Süd-Konflikt sowie einige Beiträge der lateinamerikanischen "Philosophie der Befreiung". Das Erkenntnisinteresse bezieht sich auf eine metaethische Fragestellung, nämlich auf den Zusammenhang zwischen fundamentalphilosophischer bzw. -ethischer Konzeption und konkreter moralischer Problematik. Es geht folglich nicht so sehr um die inhaltliche Bewertung einzelner moralischer Urteile, sondern um die Auswirkungen philosophischer Grundannahmen auf die Problemaufbereitung, in deren Rahmen jeweils Lösungsansätze für den Nord-Süd-Konflikt erarbeitet werden. Einen Hintergrund der Analyse bildet die von der "applied ethics" vertretene Annahme über die praktische Irrelevanz von Paradigmendiskussionen innerhalb der philosophischen Ethik. Zumindest in bezug auf die Problematik der Dritten Welt dürfte die These einer "Autonomie" des Konkreten gegenüber abstrakten philosophischen Reflexionen in die Irre führen. Wie im folgenden gezeigt werden soll, bricht eine utilitaristische, diskursethische oder befreiungsethische Analyse aus der Komplexität der Nord-Süd-Problematik jeweils ein Problemsegment heraus, das dann zum Gegenstand einer moralischen Urteilsbildung wird. Die völlig unterschiedlichen Problemaufbereitungen von Singer, Hösle, Apel und der "Philosophie der Befreiung" werfen daher ein kritisches Licht auf die jeweiligen moraltheoretischen Grundannahmen. Vor diesem Hintergrund verbietet sich ein unmittelbarer Zugriff "der" philosophischen Ethik auf die Problematik der Dritten Welt; die notwendige Hinwendung zum Konkreten müßte stets von neuem durch grundlagentheoretische Reflexionen unterbrochen werden, in der die Grenzen des jeweils favorisierten Moralparadigmas gegenüber der Problemmasse des Nord-Süd-Verhältnisses abgeklärt werden. In diesem Sinne bieten die folgenden Überlegungen einen Beitrag für eine metaethische Zwischenreflexion innerhalb einer Philosophie der globalen sozialen Frage.

1. Utilitaristische Analyse des Welthungerproblems (P.Singer)

Im deutschen Sprachraum ist die Bewegung der "applied ethics", die in den USA seit mehr als zehn Jahren die philosophische Ethik wieder in den gesellschaftlichen Disput zurückgeführt hat, vor allem durch P. Singers "Praktische Ethik" zum Gegenstand öffentlicher Debatten geworden. Die Kontroverse um

Singers Ethik entzündete sich an seinen Thesen zur Euthanasie von schwerstbehinderten Säuglingen. Seit 1989 werden in Deutschland und Österreich Seminar- und Vortragsveranstaltungen über "Angewandte Ethik" regelmäßig von verschiedenen Gruppen gesprengt oder gestört.⁵ Gegen eine pauschale Ablehnung der "Praktischen Ethik" wurde unter anderem ins Feld geführt, daß sich Kritiker bloß über einige aus dem Zusammenhang gerissene Sätze zur Euthanasie empören, ohne z.B. Singers "Argumentation für weitreichende Umverteilungsmaßnahmen zugunsten der Dritten Welt"⁶ zur Kenntnis zu nehmen.

Tatsächlich widmet Singer in der "Praktischen Ethik" dem Problem der Dritten Welt ein eigenes Kapitel unter dem Titel "Arm und Reich"⁷. Den Ausgangspunkt bildet der Skandal der "absoluten Armut", die mit McNamara als "Unterernährung, Analphabetentum, Krankheit, verwahrloste Umgebung, hohe Kindersterblichkeit und niedrige Lebenserwartung"⁸ definiert wird. Da das physische Überleben der vom Hungertod Bedrohten keine Frage der Mittel ist und Singer zuvor im Kapitel über die Euthanasiedebatte den Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen utilitaristisch ausgehebelt hat, taucht plötzlich die Frage auf, ob wir - die Bürger wohlhabender Staaten - durch das Unterlassen von Hilfsmaßnahmen den jährlichen Hungertod von Millionen von Menschen verursachen; mit Sartre stellt Singer daher die Frage, ob wir "alle Mörder sind."⁹ Indem Singer die zuvor vertretene These der Identität von Töten und Sterbenlassen durch den Hinweis auf "Umstände äußerer Art"¹⁰ wieder aufhebt, kann vorerst der Vorwurf fahrlässiger Tötung zurückgewiesen werden. Singer ist also zunächst damit beschäftigt, kontraintuitive Folgen der eigenen Moraltheorie zu korrigieren.¹¹

In der Hauptargumentation steht die Pflicht für wirksame Entwicklungshilfe im Zentrum der Überlegungen. So weist Singer R. Noziks liberalistische These

⁵ Vgl. dazu R. Hegselmann/R. Merkel (Hrsg.), Zur Debatte über Euthanasie. Beiträge und Stellungnahmen, Frankfurt/M. 1991; P. Singer, Wie man in Deutschland mundtot gemacht wird, in: ders., Praktische Ethik, 2. erw. Auflage, Stuttgart 1994, S. 425-451.

⁶ Einleitung der Herausgeber, in: R. Hegselmann/R. Merkel (Hrsg.) (Anm. 3), S. 7.

⁷ Vgl. P. Singer, Praktische Ethik, erste Auflage, Stuttgart 1984, S. 215-247. In der zweiten Auflage wurde der Text des Kapitels nur geringfügig erweitert und die statistischen Daten aktualisiert. Allerdings hat Singer auch ein Kapitel über das Flüchtlingsproblem ("Die drinnen und die draußen", S. 315-334) eingefügt, das die moralische Verantwortung der Industrieländer vor allem gegenüber Flüchtlingen aus den armen Nationen behandelt. Insofern wurde die Auseinandersetzung mit der Nord-Süd-Problematik sogar ausgeweitet.

⁸ P. Singer, Praktische Ethik, zweite Auflage, Stuttgart 1994, S. 279; die absolute Armut ist von der relativen Armut innerhalb der Industriestaaten zu unterscheiden.

⁹ A.a.O., S. 283.

¹⁰ A.a.O., S. 286.

¹¹ Die Problematik von Töten und Sterbenlassen macht rund ein Drittel des Kapitels aus (a.a.O. S. 283-292).

zurück, wonach jeder zwar ein Recht auf Leben, jedoch kein Recht auf Hilfe habe.¹² Das Prinzip der Interessenmaximierung und der Unparteilichkeit begründet jedoch eine moralische Pflicht zur Hilfe gegenüber Notleidenden; die liberalistische Verabsolutierung der Logik des Marktes kann gegenüber einem Präferenzutilitarismus nicht bestehen. Für die Problematik der Dritten Welt bedeutet dies: Umverteilung ist nicht bloß eine Sache des guten Willens, sondern wurzelt in einem moralischen Recht der Armen.

Weiters setzt sich Singer kritisch mit Garrett Hardins Übertragung des "Life-boat-scenarios" auf die Nord-Süd-Problematik auseinander. Da eine wirksame Unterstützung der Armen - so Hardin - die Bevölkerungsexplosion im Süden noch verstärkt, sei Entwicklungshilfe kontraproduktiv. Eine unkontrollierbare Bevölkerungsentwicklung würde letztlich alle in den Abgrund reißen. Daher plädiert Hardin für eine Anwendung der "Ethik des Dreierschemas" auf die Entwicklungsländer. In extremen Kriegssituationen heilten Ärzte nur jene Verwundeten, bei denen begründete Hoffnung bestand, daß sie durch Hilfe überleben können; Verletzte, die auch ohne Hilfe durchkommen bzw. trotz Hilfe sterben werden, wurden von der medizinischen Behandlung ausgenommen. Übertragen auf das Welthungerproblem bedeutet dies: Entwicklungshilfe soll nur solchen Ländern zukommen, bei denen eine begründete Aussicht besteht, daß sie sich in absehbarer Zeit selbst erhalten können. Verständlicherweise scheuen sich die Verfechter dieser Theorie, eine Liste der hoffnungslosen Länder anzugeben; nur Bangladesch und neuerdings auch Länder der Sahelzone werden manchmal als Beispiel genannt. Singer widerlegt Hardins These auf seinem eigenen Terrain, nämlich auf dem Feld der utilitaristischen Ethik. Hardins "Lösung" nimmt - so Singer - eine ungeheure Leidsumme in Kauf, nämlich den langsamen Tod von Millionen Menschen durch Krankheit und Hunger, und zwar auf der Basis eines bloß angenommenen Katastrophenszenarios. Die Theorie des demographischen Übergangs und partielle Erfolge der Geburtenkontrolle in Entwicklungsländern stellen jedoch Hardins Annahme in Frage, daß das "life boat" der Menschheit infolge verstärkter Entwicklungshilfe in absehbarer Zeit kentern werde.¹³ Im Gegenteil: durch massive Entwicklungshilfe und Maßnahmen zur Bevölkerungskontrolle kann die Interessenmaximierung weitaus effektiver realisiert werden als durch die extreme Politik einer Ethik des Dreier-Schemas.

Damit kommt Singer zur Gretchenfrage der Problematik von "Arm und Reich", nämlich dem Ausmaß der Umverteilungsmaßnahmen. Ohne die Notwendigkeit staatlicher Entwicklungshilfe, fairer Handelsbeziehungen u.a. zu leugnen, insistiert Singer auf der Pflicht zu privater Spendentätigkeit. Der Einwand einer moralischen Überforderung wird präferenzutilitaristisch zurückgewiesen. Da pri-

¹² Vgl. dazu a.a.O., S. 288f.298f.

¹³ A.a.O., S. 304ff.

vate Hilfe rasch und zumeist auch wirksamer als staatliche Maßnahmen das Leiden der Armen vermindert, kann der/die einzelne von der Pflicht zu helfen nicht dispensiert werden. Die Bestimmung des Spendenvolumens, das moralisch geboten ist, wird allerdings in einem gewissen Sinn immer willkürlich bleiben. In Anknüpfung an die Tradition des Zehnten plädiert Singer schließlich für einen Beitrag in der Höhe von 10% des Nettoeinkommens; angesichts des Elends der Menschen, die in absoluter Armut leben, ist dies - so Singer - "das mindeste, was wir tun sollten."¹⁴

Die präferenzutilitaristische Behandlung des Nord-Süd-Problems führt - so kann zusammenfassend festgehalten werden - durchaus zu rigorosen moralischen Forderungen für den einzelnen als auch für staatliche Organe in der Ersten Welt.

2. Die Dritte Welt als philosophisches Problem - Ein neohegelianischer Zugang (V. Hösle)

Einen völlig anderen Zugang zur Problematik des Nord-Süd-Konflikts wählt V. Hösle in dem Artikel "Die Dritte Welt als philosophisches Problem"¹⁵. Hösle greift zunächst die Problematik der Begriffe "Dritte Welt", "Entwicklungsländer", "unterentwickelte Länder" auf; allein der Entwicklungsbegriff enthält bereits ein Ensemble an äußerst fragwürdigen normativen Prämissen. Darüber hinaus ist nach dem Zusammenbruch der stalinistischen Systeme in Osteuropa der Begriff "Dritte Welt" hinfällig geworden. Trotz allem verweist die auch heute noch übliche Rede von der "Dritten Welt" auf eine gewichtige Realität, nämlich die globale Kluft zwischen der Welt der Reichen und der Welt der Armen. In deutlichem Kontrast zu Singer, dessen Analyse unmittelbar auf konkrete moralische Urteile abzielt, stellt Hösle zunächst die, wie es scheint, typisch deutsche Frage: "Warum stellt diese Realität [der Dritten Welt] ein Problem für die Philosophie dar?"¹⁶ Die Antwort erfolgt auf der Basis des klassischen Philosophiebegriffs. Seit Platon versteht sich Philosophie als Forum für Begriffsklärungen. Die Unklarheit der Leitbegriffe der Entwicklungsdiskussion erfordert daher auch eine philosophische Analyse. Zudem hält Hösle an der Konzeption von Philosophie als Metawissenschaft fest, in der letzte fachwissenschaftliche Axiome einer kritischen Reflexion zugeführt werden. In bezug auf die Nord-Süd-Problematik bedeutet dies, daß die Philosophie die entsprechenden Beiträge der Soziologie, Wirtschaftswissenschaft, Politikwissenschaft u.a. auf ihre axiomatischen Vorverständnisse hin kritisch befragt. Die Problematik der "Dritten Welt" - nach Hösle eine "der schwierigsten moralischen Fragen der

¹⁴ Vgl. dazu a.a.O., S. 314.

¹⁵ Vgl. V. Hösle, Die Dritte Welt als ein philosophisches Problem, in: ders., Praktische Philosophie in der modernen Welt, München 1992, S. 131-164.

¹⁶ A.a.O., S. 131.

modernen Welt" - ist daher ein spezielles Arbeitsfeld der Philosophie als "Wissenschaft der Prinzipien der verschiedenen Wissenschaften"¹⁷.

Die komplexe Problematik der "Dritten Welt" erfordert zunächst eine "geschichtsphilosophische Reflexion", ohne die "die meisten moralischen und politischen Untersuchungen abstrakt und oft unfruchtbar bleiben."¹⁸ Denn eine moralische Bewertung der wachsenden Kluft zwischen Erster und Dritter Welt setzt eine Einsicht in deren Genese und Wesen voraus. Daher skizziert Höhle zunächst eine neohegelianische Interpretation der europäischen Geschichte, insbesondere der Expansion seit dem Ende des 15. Jahrhunderts, in der die gegenwärtige Problematik der "Dritten Welt" ihre Wurzeln hat. Erst auf der Basis einer geschichtsphilosophischen Klärung der Problemmasse wendet sich Höhle im zweiten Teil des Artikels der Frage nach den moralischen Kriterien für das Verhältnis zwischen Erster und Dritter Welt zu.

Die geschichtsphilosophische Einordnung der Dritten Welt hat von dem Phänomen auszugehen, daß kulturelle Prozesse nicht beliebig verlaufen, sondern Gesetzen unterworfen sind. Bestimmte Niveaus kultureller Entwicklung lösen notwendig andere ab und nicht umgekehrt. "Asynchronie ist daher nichts Zufälliges, sondern gehört zur *conditio humana*."¹⁹ Spätestens seit der Entstehung der Hochkulturen sind "Asynchronien" zwischen Völkern unvermeidlich. Das Maß für kulturelle Entwicklungsschübe sind Fortschritte auf der Ebene der Zweck- und/oder der Wertrationalität, die nicht immer konvergieren. So waren in der Antike z.B. die Hebräer und Griechen trotz politischer Ohnmacht auf dem Gebiet der Wertrationalität den Römern überlegen.

Vor diesem Hintergrund begreift Höhle die "Dritte Welt" als Ergebnis "der europäischen Expansion und des außerordentlichen Fortschritts des modernen Europas hinsichtlich beider Begriffe der Rationalität."²⁰ Die europäische Moderne etablierte in den Kolonien nicht bloß eine imperiale Machtstruktur, sondern auch eine kulturelle Asynchronie, "die in der Weltgeschichte einmalig sein dürfte."²¹ Die Entfesselung der zweckrationalen Vernunft im Rahmen des Kapitalismus und die Entwicklung einer säkularen universalistischen Moral begründet nicht nur eine faktische, sondern auch entwicklungslogische Überlegenheit Europas bzw. der USA. Die geschichtsphilosophische Begründung der Asynchronie zwischen Europa und den außereuropäischen Kulturen enthält zwar starke Wertungen, die Höhle an

¹⁷ A.a.O., S. 132.

¹⁸ A.a.O., S. 133.

¹⁹ A.a.O., S. 134.

²⁰ A.a.O., S. 138.

²¹ A.a.O., S. 145.

anderer Stelle rechtfertigt, jedoch noch keine Lösung für eine *moralische* Beurteilung der Beziehungen zwischen Erster und Dritter Welt. Die Kriterien für ein moralisch korrektes Verhältnis zwischen Kulturen, die auf unterschiedlichen Entwicklungsniveaus stehen, sind daher Thema des zweiten Teils der Analyse zum Problem der Dritten Welt.

Für eine moralische Verantwortung des Nordens gegenüber den armen Ländern sprechen zunächst drei Gründe²²: erstens rationaler Eigennutz, insofern die Verelendung der Dritten Welt ein Konfliktpotential freisetzt, das früher oder später auch die Erste Welt bedrohen wird; zweitens die Idee der Gerechtigkeit - nachdem die Erste Welt die organische Entwicklung der Völker des Südens zerstört und Ressourcen und Arbeitskraft zum Aufbau des eigenen Wohlstandes ausgebeutet hat, ist eine ausgleichende Leistung zugunsten der postkolonialen Staaten moralisch geboten; drittens das Motiv der Solidarität, das nicht auf ausgleichender Gerechtigkeit, sondern auf reiner Zuwendung beruht, und zwar als Kompensation für das Glück, in einer Wohlstandsgesellschaft geboren zu sein.

Schließlich greift Hösle die zentrale Frage der ökonomischen Rahmenbedingungen des Nord-Süd-Konflikts auf. Da das System der kapitalistischen Weltwirtschaft Menschen mit völlig unterschiedlichen Startbedingungen in einen ungleichen Wettbewerb zusammenspannt, hält eine ethische Analyse der ökonomischen Beziehungen zwischen Erster und Dritter Welt dem Fairneßprinzip nicht stand. Die ungleiche Ausgangssituation betrifft nicht nur die materielle Ausstattung der Nationalökonomien der Entwicklungsländer, sondern auch deren soziokulturelles Umfeld; daher kehrt sich die "scheinbare Gerechtigkeit, die darin besteht, jedem Menschen dieselbe ökonomische Rationalität zu unterstellen" in "die größte Ungerechtigkeit"²³ um. In der Kritik am erbarmungslosen Universalismus moderner Weltwirtschaft kommt Hösles eigene ethische Perspektive zum Tragen, nämlich die Reformulierung der universalistischen Moral der Aufklärung im Hinblick auf das Problem kultureller Asynchronie. Das Defizit der klassischen, auch Kantschen Version einer Menschenrechtsethik war die ahistorische Unterstellung einer Symmetrie zwischen den Kulturen. Dadurch wurde nicht nur die geschichtliche Genese des universalistischen Moralbewußtseins ausgeblendet, sondern auch die asymmetrische Beziehung zu anderen Kulturen totalitär übersprungen. Die Menschenrechtsethik des 18. Jahrhunderts konnte daher noch keine befriedigende Theorie interkultureller Beziehungen entwerfen.²⁴ Dazu bedarf es der moralischen Achtung der Kultur und Identität auch von Völkern, die noch nicht Kohlbergs Stufe 6 erreicht haben. Soll das Niveau einer universalistischen Moral nicht kulturrelativi-

²² A.a.O., S. 150ff.

²³ A.a.O., S. 155.

²⁴ Vgl. a.a.O., S. 143f.

stisch preisgegeben und zugleich eine totalitäre Beherrschung indigener Völker vermieden werden, muß Kohlbergs Stufentheorie - nach Höhle das fruchtbarste Instrument für eine Ethik der interkulturellen Beziehungen -, durch eine 7. Stufe ergänzt werden, und zwar durch "eine Stufe, auf der der Universalismus erkennt, daß seine Position zwar die höchste, aber eben auch die letzte ist - und daß sie deswegen mit Kulturen zu leben hat, die sie noch nicht erreicht haben."²⁵ Auf diesem Wege soll außereuropäischen Kulturen sowohl die Annahme der eigenen Geschichte als auch die unumgängliche Öffnung für eine Menschenrechtsethik ermöglicht werden; die Achtung der persönlichen und kulturellen Identität ist daher die zentrale Säule für eine Ethik der Beziehung zwischen Erster und Dritter Welt.

Geschichtsphilosophische Skizzen und Korrekturen auf der abstrakten Ebene moraltheoretischer Prinzipienreflexion hindern Höhle jedoch nicht daran, auch konkrete praktische Urteile und Handlungsperspektiven vorzuschlagen. Zwei Problemfelder werden kurz diskutiert: Wem soll Entwicklungshilfe zukommen? Welche weltpolitische Ordnung soll nach dem Ende des Ost-West-Konflikts unter Berücksichtigung realpolitischer Gegebenheiten angestrebt werden? Hinsichtlich der ersten Frage plädiert Höhle dafür, Hilfsmittel für die Dritte Welt direkt an lokale Kooperativen zu vergeben, um Probleme mit korrupten staatlichen Stellen zu vermeiden. Bei der Frage der Weltordnung spricht sich Höhle für eine aktive Interventionspolitik der Ersten Welt aus; dies sei der einzige Weg, um Kriege zwischen Entwicklungsländern zu verhindern, die nach dem Ende des Kalten Krieges die Stabilität ganzer Regionen gefährden würden. Eine Pax Americana sei noch immer besser als internationale Anarchie. "Imperialismus ist ein häßliches Wort für solche Interventionen, aber Gleichgültigkeit gegenüber den globalen Problemen ist noch schlimmer."²⁶ Höhle hält daher eine "Pluralität souveräner Zentren", die konsequenterweise auch über Massenvernichtungsmittel verfügen würden, "nicht mit einem dauerhaften Frieden vereinbar"²⁷.

3. Die Diskursethik vor der Herausforderung der Dritten Welt (K.- O. Apel)

Neben dem Utilitarismus ist die Diskursethik eine der wichtigsten Ethikkonzeptionen der Gegenwart. Doch im Unterschied zu utilitaristischen Ansätzen kann die Diskursethik nicht ohne weiteres auf "ihren" Beitrag zur Problematik der Dritten Welt hin befragt werden. Denn die Diskursethik problematisiert die Kompetenz philosophischer Ethik für die Lösung konkreter moralischer Fragen. Die Komplexität moderner Gesellschaften, die unaufhebbare Fallibilität wissenschaft-

²⁵ A.a.O., S. 145.

²⁶ A.a.O., S. 161.

²⁷ Ebd.

licher Erkenntnisse und die Pluralisierung kultureller Lebensformen lassen einen philosophischen Durchgriff auf praktische Urteile nicht mehr zu. Die Diskursethik beschränkt sich daher auf die Rekonstruktion und Begründung eines metaethischen "moral point of view"; konkrete moralische Normen müssen dagegen von den Betroffenen selbst in praktischen Diskursen begründet werden. Wer nach einer diskursethischen Analyse der Nord-Süd-Problematik fragt, verfehlt daher das delegatorische Grundprinzip dieser Moraltheorie.

Allerdings gibt es zwischen diskursethischer Grundnorm und situationsbezogenen Normen bzw. Maximen eine "Grauzone", in der das Diskursprinzip nicht bloß delegatorisch, sondern zugleich normativ orientierend wirkt; denn die diskursethische Forderung, Probleme bzw. Konflikte konsensuell aufzulösen, enthält bereits eine nicht zu unterschätzende normative Vorgabe für konkrete Lösungsansätze. Darüber hinaus hat Apel einen speziellen Theorieblock ("Teil B") in die Diskursethik eingeführt, in dem geschichtliche Anwendungsbedingungen des Konsensbildungspostulats (Teil A) reflektiert werden. Dazu gehört unter anderem die Forderung, institutionelle Rahmenbedingungen für praktische Diskurse zu schaffen, in denen eine dialogische Vermittlung konfligierender Interessen auch moralisch *zumutbar* ist. Teil B der Diskursethik bietet zwar "bloß" eine Langzeitperspektive für strategisch-politisches Handeln an; dennoch ergeben sich daraus Perspektiven, die zumindest für makroethisch relevante Probleme eine grobe normative Orientierung erlauben. In den letzten Jahren hat Apel daher den Freiraum zwischen allgemeinem Konsensbildungspostulat und situationsbezogenen Normen intensiv bearbeitet. Auf diesem Wege wurden Fragen der Atomrüstung, der Wirtschaftsethik, der ökologischen Krise und nicht zuletzt des Nord-Süd-Konflikts einer diskursethischen Analyse zugeführt.

Die diskursethische Auseinandersetzung mit der Problematik der Dritten Welt steht allerdings in einem besonderen Kontext; seit 1989 befindet sich Apel in einem kontinuierlichen Dialog mit der lateinamerikanischen "Philosophie der Befreiung", insbesondere mit Enrique Dussels Konzeption einer "Ethik der Befreiung".²⁸ Daher sind Apels Analysen zum Verhältnis zwischen Erster und Dritter Welt in seiner vorläufigen Antwort auf die Herausforderung der "Philosophie der Befreiung"²⁹ eingebettet; die sachbezogene Argumentation folgt jedoch streng den

²⁸ Der Dialog zwischen Diskurs- und Befreiungsethik läuft seit 1989, wobei jährlich jeweils eine Tagung - abwechselnd in der BRD und in Lateinamerika - abgehalten wird; die Gespräche sind dokumentiert in: R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Ethik und Befreiung*, Aachen 1990; ders., *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Aachen 1992; ders., *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Aachen 1993; ders., *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Aachen 1994. Vgl. dazu auch H. Schelkshorn, *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von K.-O. Apel und E. Dussel*, Diss. phil., Wien 1994.

²⁹ K.-O. Apel, *Die Diskursethik vor der Herausforderung der "Philosophie der Befreiung"*. Versuch einer Antwort an Enrique Dussel, Teil 1: Vorüberlegungen, in: R.Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Aachen 1992, S. 16-54 (dazu gibt es inzwischen ein erweitertes Manuskript); ders., *Die Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie*

Prinzipien von Teil B der Diskursethik. Daher läßt sich in Apels Antwort an die Befreiungsethik durchaus ein typisch diskursethischer Zugang zum Problem der Dritten Welt freilegen, der zwar vom Dialog mit E. Dussel angeregt wurde, in methodologischer Hinsicht jedoch der eigenen Konzeption treu bleibt.

Die sachliche Notwendigkeit von Teil B - ein Spezifikum der Apelschen Diskursethik³⁰ - ergibt sich aus der Tatsache, daß eine Konfliktlösung durch praktische Diskurse nicht immer möglich und in manchen Situationen (z.B. in einem Bürgerkrieg) auch moralisch nicht verantwortet werden kann. Innerhalb von Teil B, der von Apel bisher noch nicht vollständig ausgearbeitet ist, lassen sich vorläufig zwei Bereiche unterscheiden, die einander sachlich zugeordnet sind:

a) Ein prinzipientheoretischer Teil mit dem Ergänzungsprinzip (E) und der Forderung nach dem Aufbau von institutionellen Rahmenbedingungen für praktische Diskurse. Darin drückt sich die teleologische Dimension der an sich deontisch orientierten Diskursethik aus.³¹

b) Das Projekt einer kritischen Rekonstruktion der Geschichte.³²

Die Pointe von Teil B liegt in der Einsicht, daß moralisches Handeln nicht vom Nullpunkt der Geschichte aus einsetzen kann, sondern aufgrund der Faktizität menschlichen Daseins an eine vorgegebene geschichtliche Situation verwiesen ist, an die jeweils konstruktiv anzuknüpfen ist. Anknüpfung setzt jedoch eine verstehende Aneignung der geschichtlichen Situation voraus; dazu bedarf es sowohl einer geschichtsphilosophischen als auch sozialwissenschaftlichen Rekonstruktion der Gegenwartssituation.

Aus den Vorgaben von Teil B ergibt sich daher folgende Problemkonstellation, die Apels Auseinandersetzung mit dem Nord-Süd-Konflikt zugrundeliegt: Da die geopolitischen Machtverhältnisse den normativen Standards für eine konsensuelle Konfliktlösung trotz UNO und anderer internationaler Institutionen offensichtlich nicht entsprechen, ist den Ländern des Südens ein Handeln gemäß dem Diskursprinzip nicht zumutbar. Eine diskursethische Analyse der Nord-Süd-Problematik prüft daher primär die Möglichkeiten für einen Ausbau institutioneller Rahmenbedingungen, die eine diskursive Konfliktaustragung zwischen Erster und Dritter Welt unter dem Prinzip der Gleichberechtigung ermöglichen. Da jedoch Armut und Elend im Süden primär aus dem gegenwärtigen Weltwirtschaftssystem

der Befreiung, in: R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Aachen 1994.

³⁰ Zu den offenen Fragen und zur Kritik an Teil B der Apelschen Diskursethik vgl. H. Schellshorn, *Diskurs und Befreiung* (Anm. 28), S. 110-131.

³¹ Vgl. dazu K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt/M. 1988, S. 141ff.

³² A.a.O., S. 471.

resultieren, stellt sich darüber hinaus die Frage, ob die Diskursethik, die auf politische Entscheidungsprozesse zugeschnitten ist, der zentralen Problematik des Nord-Süd-Konflikts moraltheoretisch überhaupt gewachsen ist. Die Befreiungsethik hat diese Frage jedenfalls in aller Entschiedenheit aufgeworfen.³³

Vor diesem Hintergrund wird nun Sinn und Methodik von Apels "Vorüberlegungen" zu einer Antwort an E. Dussel verständlich. Die Analyse setzt mit einer kritischen Rekonstruktion der Gegenwartssituation ein, die gemäß dem Programm von Teil B der Diskursethik die Möglichkeiten einer Anknüpfung diskursethisches Handelns an die geschichtliche Situation abklärt. In der Problemaufbereitung wird jedoch zugleich über die Relevanz bzw. Irrelevanz der Diskursethik im bezug auf die Problematik des Nord-Süd-Konflikts mitentschieden.³⁴

Vor diesem Hintergrund setzt Apel zunächst mit einer Skizze zur europäischen Sicht des Zusammenbruchs des Marxismus-Leninismus ein, die mit dependenztheoretischen Infragestellungen konfrontiert wird.³⁵ Die Ursache für das Scheitern der stalinistischen Systeme in Osteuropa liegt - so Apel - nicht allein in totalitären Perversionen sozialistischer Ideologien, sondern im Zentrum des Marx'schen Denkens selbst, nämlich in der Utopie einer realen Ablösung kapitalistischer Marktwirtschaft. Das "Reich der Freiheit" soll die entfremdenden Tauschbeziehungen kapitalistischer Wirtschaft, vor allem den Tausch zwischen Geld und Arbeitskraft, durch eine Assoziation freier Produzenten überwinden. Die geschichtliche Erfahrung der westlichen Industriestaaten hat jedoch zweierlei gezeigt: Die ständige Effektivitätssteigerung, die das kapitalistische Konkurrenzsystem strukturell erzwingt, bringt Vorteile mit sich, die die partiellen Entfremdungseffekte institutionell vermittelter Tauschbeziehungen mehr als aufwiegen. Zweitens ist es durch die Gewerkschaftsbewegung und die Sozialdemokratie gelungen, die gesellschaftlichen Dysfunktionen des Kapitalismus durch eine demokratisch legitimierte und daher stets reformierbare politische Rahmenordnung

³³ Vgl. dazu E. Dussel, Die "Lebensgemeinschaft" und die "Interpellation des Armen". Die Praxis der Befreiung, in: R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), Ethik und Befreiung, Aachen 1990, S. 78-92

³⁴ Daher erinnert Apels Argumentation gegenüber der Befreiungsethik zuweilen an das Einleitungskapitel im berühmten Artikel über "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik"; darin wurde unter dem Stichwort "Paradoxie der Problemsituation" (K.-O. Apel, Transformation der Philosophie, Bd.2, Frankfurt/M. 1973, S. 359-378) ebenfalls mit einer philosophisch-politischen Zeitdiagnostik die Notwendigkeit der Begründung einer intersubjektiv gültigen Ethik legitimiert. Zu Beginn der 70er Jahre standen die globalen Folgeprobleme der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, die scientistische Negation praktischer Vernunft und die ideologischen Auseinandersetzungen im Rahmen des Ost-West-Konflikts im Zentrum des Interesses. Im Kontext der Nord-Süd-Problematik drängen neue Frontlinien in den Vordergrund: Das Projekt einer universalistischen Moral stößt vor allem auf kulturalistische Einwände (Eurozentrismus-Vorwurf). Darüber hinaus verschiebt sich die ideologische Auseinandersetzung zwischen orthodoxem Marxismus und klassischem Liberalismus auf den Konflikt zwischen neomarxistischen Dependencia-Ansätzen und neoliberalen Entwicklungstheorien.

³⁵ Dieser Teil wurde im überarbeiteten Manuskript von Apels "Versuch einer Antwort an Enrique Dussel", S. 4ff., wesentlich erweitert.

einzudämmen. Demgegenüber hat die Strategie einer Ablösung der Marktwirtschaft zu politischer Repression und Mangelwirtschaft geführt. Die Kommandowirtschaft, die auf Steuerungen durch Preissignale und Konkurrenz verzichtet, konnte die Menschen offenbar nicht zu vergleichbaren Produktivitätssteigerungen mobilisieren. Das Motivationsdefizit mußte durch direkten politischen Druck auf die Bürger kompensiert werden. Kurz: Aus europäischer Perspektive hat sich der Weg einer sozialstaatlichen Integration des Systems der Marktwirtschaft bewährt; Strategien einer alternativen ökonomischen Ordnung sind hingegen politisch und ökonomisch gescheitert.

Im Licht der Nord-Süd-Problematik, genauer ihrer dependenztheoretischen Aufbereitung, wird nun allerdings die Plausibilität einer reformistischen Bändigung des kapitalistischen Systems fraglich. Denn die europäische Lösung der "sozialen Frage" scheint nur auf der Basis der neokolonialen Ausbeutung der Dritten Welt möglich gewesen zu sein. Apel weist zwar die Annahme eines unmittelbaren Zusammenhangs zwischen dem Reichtum der Ersten und der Armut der Dritten Welt mit Argumenten aus der aktuellen Entwicklungsdiskussion zurück.³⁶ Wirtschaftskrisen in der Dritten Welt sind in nicht unerheblichem Ausmaß durch interne Gründe bedingt. Da der Erfolg von Modernisierungsprogrammen von soziokulturellen, geographischen, demographischen, geopolitischen u.a. Faktoren abhängt, müssen monokausale Dependenztheorien durch multikausale Erklärungskonzepte ersetzt werden. Dennoch bleiben ethisch relevante Fakten bestehen, die zumindest die Grundeinsicht der Dependenztheorie stützen bzw. neu akzentuieren. Denn trotz der Komplexität gegenwärtiger Entwicklungshindernisse bleibt die geschichtliche Tatsache bestehen, daß im Zuge der europäischen Expansion zahlreiche Kulturen aus ihrem soziokulturellen Raum herausgerissen und mit schlechten Startbedingungen in einen weltwirtschaftlichen Konkurrenzkampf gestoßen wurden. Die Schuldenkrise und der erzwungene Raubbau an den eigenen Ressourcen sind - so Apel - unübersehbare Zeichen dafür, daß Freihandel und internationale Arbeitsteilung entgegen neoliberalen Versicherungen nicht per se allen Beteiligten Vorteile bringen. Dennoch hält Apel auch auf makroökonomischer Ebene am System der Marktwirtschaft grundsätzlich fest; die Ausdifferenzierung des ökonomischen Subsystems impliziert trotz aller Probleme einen kulturell bedeutsamen Fortschritt, der nur um den Preis von Regressionen zurückgenommen werden kann. Allerdings ist die prinzipielle Bejahung kapitalistischer Marktwirtschaft an die Forderung einer sozialstaatlichen Bändigung der Weltwirtschaft geknüpft. Apels diskursethische Grundorientierung zur Problematik der Dritten Welt ergibt sich daher aus der Verbindung der - falliblen - modernisierungstheoretischen Rechtfertigung kapitalistischer Marktwirtschaft und dem transzendentalpragmatisch begründeten Diskursprinzip. Daraus resultiert die öko-

³⁶ Vgl. K.-O. Apel, Die Diskursethik vor der Herausforderung der "Philosophie der Befreiung" (Anm. 29), S. 27-32.

nomisch-politische Option, "durch politisch vermittelte *Reformen* auch auf die *Rahmenbedingungen des Weltwirtschaftssystems* einzuwirken und dieses System möglicherweise langfristig im Sinne der Realisierung sozialer Gerechtigkeit im Weltmaßstab zu transformieren."³⁷ Welche Konsequenzen eine am Modell des Sozialstaats orientierte Reform der Weltwirtschaft mit sich bringt, führt Apel nicht mehr aus. Nur soviel bleibt gewiß: eine Sozialreform des kapitalistischen Welt-systems wird nicht bloß kosmetische Maßnahmen erfordern; vielmehr ist zu vermuten, daß sich dabei die "Aufgabe einschneidender - vielleicht unrealisierbarer - Veränderungen des jetzigen Systems der Weltwirtschaft (bzw. seiner politisch-rechtlichen Rahmenordnung) stellt."³⁸

Welche Maßnahmen ein diskursethisch legitimer Umbau makroökonomischer Strukturen erfordern könnte, soll an zwei Beispielen kurz illustriert werden, nämlich an den Vorschlägen der South-Commission und des Weltentwicklungsberichts 1992 der UNDP.

Die moralische Argumentation des Berichts der Südkommission³⁹, an dem unter der Leitung von J. Nyerere Experten und Politiker aus Asien, Afrika und Lateinamerika mitgewirkt haben, folgt im wesentlichen diskursethischen Prinzipien, die sowohl auf die eigenen Gesellschaften als auch auf die internationalen Strukturen kritisch angewandt werden. So proklamiert der Bericht Demokratie und Rechtsstaatlichkeit als Voraussetzungen einer authentischen Entwicklung des Südens. Zugleich wird der zynische Abbruch des Nord-Süd-Dialogs seitens der Industrienationen massiv kritisiert. Die westlichen Staaten hatten in den 80er Jahren die Schwäche der Entwicklungsländer, die durch den Verfall der Rohstoffpreise und die Verschuldungskrise bedingt war, schonungslos ausgenutzt; daher wurden in diesem Zeitraum bereits etablierte Foren der Nord-Süd-Verständigung zu machtpolitisch bedeutungslosen Debattierclubs degradiert. Der Südbericht fordert daher neben der grundsätzlichen Verstärkung der Süd-Süd-Kooperation eine Neuordnung internationaler Konsultationsstrukturen und multilateraler Wirtschaftsinstitutionen. Neben einer Demokratisierung der UNO sollten vor allem die Bretton-Wood-Institutionen (Internationaler Währungsfonds und Weltbank) nach den "Prinzipien der Transparenz" und der "Nichtdiskriminierung"⁴⁰ reformiert werden. Der Südbericht eröffnet damit ein realistisches Anwendungsfeld der

³⁷ A.a.O., S. 44.

³⁸ K.-O. Apel, *Die Diskursethik vor der Herausforderung der "Philosophie der Befreiung"* (überarb. Manuskript 1994), S. 13.

³⁹ South Commission, *The challenge of the South*, Oxford 1990; dt: Stiftung *Entwicklung und Frieden* (Hrsg.), *Die Herausforderung des Südens. Der Bericht der Südkommission. Über die Eigenverantwortung der Dritten Welt für dauerhafte Entwicklung*, Saarbrücken 1991.

⁴⁰ Bericht der Südkommission (Anm.38), S. 324. Die Machtverteilung im IWF erfolgt bisher nach dem Kriterium der finanziellen Macht der Mitgliedsstaaten.

Umsetzung des Diskursprinzips im Bereich der Ökonomie, mit zahlreichen konkreten Vorschlägen zu einer konsensuell abgestimmten globalen Finanz- und Handelspolitik.⁴¹

Auch dem "Human Development Report 1992" der UNDP⁴² liegt die Konzeption einer sozialstaatlichen Reform der Weltwirtschaft zugrunde. Im Mittelpunkt steht die Forderung einer Ausweitung des Freihandels, die mit sozialen und wirtschaftlichen Hilfsprogrammen kombiniert werden soll. Da den Entwicklungsländern jährlich ein Einkommen von etwa 500 Milliarden Dollar durch diverse Handelshemmnisse seitens der Ersten Welt entgeht - das Zehnfache der globalen Entwicklungshilfe, die rund 50 Milliarden Dollar beträgt⁴³ -, würde allein eine Liberalisierung des Welthandels eine gigantische Umverteilung des gegenwärtigen Reichtums mit sich bringen. Wie auf nationalstaatlicher Ebene so müssen allerdings auch im Bereich der Weltwirtschaft die sozialen Kosten ökonomischer Liberalisierung durch sozialpolitische Maßnahmen aufgefangen werden. Der UNO-Bericht macht diesbezüglich einige konkrete Vorschläge:

- die Installierung von *internationalen* Grameen-Banken; das Modell der Grameen-Banken wurde in Bangladesh entwickelt, um den Armen den Zugang zur Krediten und Produktionsmöglichkeiten zu erleichtern;

- ein globales Netz sozialer Sicherheit, das analog zu nationalstaatlichen Regelungen durch eine progressive Einkommenssteuer der wirtschaftlich starken Staaten finanziert werden soll;

- die Umfunktionierung des IWF zu einer Zentralbank; auf nationalstaatlicher Ebene ist die Zentralbank dafür verantwortlich, daß Geldmittel in die Wirtschaftssektoren *verschiedener* Regionen und Bevölkerungsschichten gelenkt werden.⁴⁴

Apels Beitrag zur Problematik der Dritten Welt erschöpft sich allerdings nicht in der Rechtfertigung einer politisch-ökonomischen Grundoption. Die fundamentalphilosophische Ausrichtung der Transzendentalpragmatik erlaubt darüber hinaus auch eine kritische Diskussion der rationalitätstheoretischen Grundlagen ökonomischer Theorieansätze. Dadurch wird die etwas grobe Verteidigung kapitalistischer Marktwirtschaft mit wichtigen Nuancierungen verfeinert.

⁴¹ Vgl. a.a.O., S. 325ff.

⁴² United Nations Development Programme (UNDP) (Hrsg.), Human Development Report 1992, New York/Oxford 1992.

⁴³ A.a.O., S. 6: "Global market restrictions and unequal partnership cost the developing countries about \$ 500 billion - around 20% of their GNP and more then six times what they spend on human development priorities, such as basic education, primary health care, safe warer and the elimination of malnutrition."

⁴⁴ Vgl. a.a.O., S. 4.

Die neuzeitliche Ausdifferenzierung von Ökonomie, Politik, Kunst und Religion repräsentiert zwar - so Apel - einen bedeutenden Fortschritt in der Kulturevolution der Menschheit; diese Einsicht dispensiert die Philosophie jedoch nicht von der Aufgabe, universal gültige Dimensionen von typisch ethnozentrischen Aspekten der Moderne kritisch auszusondern - eine Aufgabe, die - so Apel - nur im interkulturellen Dialog sinnvoll zu lösen ist. In diesem Kontext würdigt Apel die Dependenztheorie als ein wertvolles Korrektiv gegenüber dem Eurozentrismus (neo-)liberaler Rekonstruktionen der Wirtschaftsgeschichte.⁴⁵ Auf demselben Abstraktionsniveau wird die Marxsche Arbeitswerttheorie mit dem transzendentalpragmatischen Konzept der Komplementarität von Arbeit und kommunikativer Interaktion konfrontiert; dadurch soll gezeigt werden, daß die Marxsche Wertlehre bereits im Grundansatz eine problematische Einseitigkeit aufweist. Kurz: Ökonomische und sozialwissenschaftliche Theorien werden auf ihre letzten Grundlagen hin befragt und einer philosophischen Prüfung ausgesetzt.⁴⁶ Die Basis für die Diskussion sozialwissenschaftlicher Theoreme bildet die diskurstheoretische Klärung unterschiedlicher Rationalitätstypen, wodurch eine fruchtbare Zusammenarbeit zwischen Philosophie und Fachwissenschaften möglich wird.

4. Die Dritte Welt im Licht der lateinamerikanischen "Philosophie der Befreiung" (E. Dussel/L. Zea)

Die Beiträge von Singer, Höhle und Apel reflektieren die Problematik der Dritten Welt jeweils aus der Sicht des Nordens. Mit einem kurzen Blick auf die lateinamerikanische "Philosophie der Befreiung" sollen abschließend auch einige philosophische Analysen aus dem Süden selbst zur Sprache kommen.

In Lateinamerika verdichtet sich die Problematik des Nord-Süd-Konflikts in besonderer Weise. Lateinamerika war der erste Kontinent, der im Zuge der europäischen Expansion unterworfen wurde; die Hochkulturen Amerindiens verloren in der Konquista einen Großteil der kulturellen Eliten; das Land wurde mit weißen Siedlern, bald auch mit schwarzen Sklaven bevölkert. Obwohl die indigenen Völker in manchen Regionen noch lange Zeit die Bevölkerungsmehrheit bildeten, war und ist Lateinamerika wie die USA und Kanada ein Kontinent für Immigranten aus Europa, Asien und Afrika. Dadurch entstand jene kulturelle und rassische Heterogenität, mit der Lateinamerika bis heute zu kämpfen hat. Mit den Mestizen, der größten Bevölkerungsgruppe, ist in Lateinamerika das Bewußtsein der kolonialen Unterwerfung gleichsam rassistisch institutionalisiert worden; die

⁴⁵ Vgl. K.-O. Apel, Die Diskursethik vor der Herausforderung der "Philosophie der Befreiung", (überarb. Manuskript 1994), S. 21-32. Es handelt sich hier um ein einzigartiges Zeugnis einer streng philosophischen Auseinandersetzung mit der Dependenztheorie.

⁴⁶ Vgl. dazu auch Apels Auseinandersetzung mit der Wirtschaftsethik von K. Homan: K.-O. Apel, Institutionenethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik, in: J.P. Harpes, 25 Jahre Diskursethik. Anwendungsprobleme der Diskursethik in Politik und Wirtschaft, Frankfurt/M. 1994.

"mestizaje" bildet daher einen wesentlichen Identitätsfaktor des lateinamerikanischen Bewußtseins. Auch in der Geschichte des lateinamerikanischen Denkens dominiert bisher die Selbstreflexion der Kreolen und Mestizen, die in der politischen und kulturellen Mittellage zwischen Amerindien und dem Abendland die Ideen der Aufklärung im Spiegel der kolonialen Schattenseite der Moderne kritisch gegen Europa wenden. Die komplexe Aufgabe von Kritik und Aneignung europäischer und indigener Traditionen ist seit Ende der 60er Jahre von der sogenannten "Philosophie der Befreiung" in neuer Radikalität weitergeführt worden.⁴⁷ Neben eher kulturalistisch orientierten Strömungen (R.Kusch, J.C.Scannone u.a.) haben vor allem E. Dussel und L. Zea die Abhängigkeit lateinamerikanischer Gesellschaften bzw. der Dritten Welt insgesamt in den Mittelpunkt ihres Denkens gestellt. Die Nord-Süd-Problematik ist daher nicht bloß ein spezielles Anwendungsfeld einer davon unabhängigen philosophischen Konzeption, sondern die "Sache", die der "Philosophie der Befreiung" anfänglich zu denken gibt.

Die befreiungsphilosophischen Entwürfe von Zea und Dussel sind trotz ihrer philosophischen und politischen Differenzen⁴⁸ durch zwei thematische Schwerpunkte eng miteinander verbunden: erstens durch das gemeinsame Anliegen einer geschichtsphilosophischen Situierung Lateinamerikas im universalgeschichtlichen Rahmen; zweitens durch das Projekt einer Kritik und Reformulierung des ethischen Universalismus.

Die Grundproblematik lateinamerikanischer Gesellschaften ist vor allem von L. Zea treffend auf den Punkt gebracht worden. Der Anfang lateinamerikanischen Denkens ist - so Zea - durch Gewalt verschüttet. Denn die Philosophie beginnt in Lateinamerika mit einem Diskurs über den anthropologischen Status der Völker Amerindiens, ein Diskurs, der ohne die Betroffenen geführt wird. Bartolomé de las Casas und Ginés de Sepúlveda verteidigen bzw. bestreiten die Humanität der Indios jeweils mit theoretischen Mitteln, die den amerindischen Kulturen fremd sind. Der Zwang, die eigene Humanität mit auferlegten kulturellen Modellen zu rechtfertigen, bestimmt nicht nur die lange Nacht der kolonialen Herrschaft, sondern auch die Geschichte der lateinamerikanischen Staaten nach den Unabhängigkeitskriegen. Da der tiefsitzende Zweifel an der Integrität der eigenen kulturellen Wurzeln dem kolonisierten Bewußtsein jeweils durch universalistische Ideologien (Christentum, Aufklärung) eingepflanzt wurde, rückt die Überwindung

⁴⁷ Zu den verschiedenen Richtungen der "Philosophie der Befreiung" vgl. H. Cerutti-Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México 1983; R. Fonet-Betancourt, *Zur Geschichte und Entwicklung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung*, in: ders., *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Frankfurt/M. 1988, S. 65-85.

⁴⁸ Da insbesondere in Lateinamerika zumeist die Divergenzen zwischen Zea und Dussel im Zentrum der Diskussion stehen, mag eine gemeinsame Behandlung beider Autoren überraschen. Aus der Distanz des europäischen Interpreten sind jedoch m.E. wesentliche Konvergenzen zwischen den beiden Hauptproponenten eines lateinamerikanischen Befreiungsdenkens unübersehbar.

eines totalitären Universalismus ins Zentrum befreiungsphilosophischer Reflexionen; die Kritik an der unwahren Totalität mündet allerdings nicht in ein regionalistisches Denken, sondern zielt auf die Konzeption einer authentischen Universalität. Darin weicht die Befreiungsphilosophie trotz mancher Konvergenzen von Tendenzen der französischen Postmoderne deutlich ab.

In der Begründung eines kontextuell verankerten und zugleich auf Universalität hin offenen Denkens kommt dem Historismus, der Lebensphilosophie und der Hermeneutik eine Schlüsselfunktion zu. Der unmittelbare Zugriff der Aufklärung auf "die" Vernunft, in dem unerkannt immer auch kulturelle und machtpolitische Elemente miteingeflossen sind, war plötzlich ins Stocken geraten. Die Entdeckung der Geschichtlichkeit menschlicher Rationalität öffnete der lateinamerikanischen Philosophie das Tor für die positive Annahme des eigenen soziokulturellen Kontextes. Daher gelten die lebensphilosophisch orientierten Kritiker des Positivismus wie Alejandro Korn, Antonio Caso, José Vasconcelos, Alejandro O'Deustua als "fundadores" des lateinamerikanischen Denkens.⁴⁹ So ergibt sich für L. Zea die paradoxe Situation, daß "der Historismus, Ausdruck der kulturellen Krise Europas, für Lateinamerika so etwas wie der konstitutive Akt seiner philosophischen Unabhängigkeit"⁵⁰ ist.

Die "Philosophie der Befreiung" nützt den "hermeneutic turn" der Philosophie des 20. Jahrhunderts nicht bloß für eine kritische Aneignung der eigenen Traditionen, sondern auch für Korrekturen des ethischen Universalismus, um ethnozentrische Fehlschlüsse zu minimieren. Da den Indigenas und in der Folge auch den Mestizen der volle Status der Humanität immer wieder abgesprochen wurde, legen Zea und Dussel in der philosophischen Ethik alles Gewicht auf die im wörtlichen Sinn zu verstehende Anerkennung der *Menschenwürde*, der Durchsetzung des Prinzips der Gleichberechtigung. Da die großen Theorien über die Gleichheit der Menschen, das Christentum und die europäische Aufklärung, für ethnozentrische Verzerrungen äußerst durchlässig waren, muß die Rede von der "égalité" überdacht werden, um ihren positiven Gehalt zu retten. Daher begründen Zea und Dussel die Idee universaler Menschenwürde im logischen Pendant zum Begriff der Gleichheit, im Begriff der "Ander(s)heit". Die Kategorie der "alteridad" wird somit zum Schlüssel einer befreiungsphilosophischen Reformulierung universalistischer Moral.⁵¹

⁴⁹ Vgl. dazu L. Zea, *El pensamiento latinoamericano*, México 1976, S. 409ff.

⁵⁰ L. Zea, *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, (13. Aufl.) 1989, S. 70.

⁵¹ Vgl. dazu F. Lizcano, Leopoldo Zea. *Una filosofía de la historia*, Madrid 1986, S. 91-95; H. Schelkshorn, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Freiburg/Basel-Wien 1992, S. 97ff.

In der philosophischen Aufarbeitung der Abhängigkeit und Marginalität Lateinamerikas bzw. der Dritten Welt insgesamt sind Zea und Dussel unterschiedliche Wege gegangen. Aus dem reichen Material, das beide Konzeptionen einer "Philosophie der Befreiung" enthalten, können im folgenden nur einige Grundlinien selektiv angedeutet werden.

Mit Mittelpunkt von L. Zeas Geschichtsdenkens⁵² steht die bereits angesprochene Dialektik eines kolonisierten Bewußtseins. Wer die eigene Humanität nur innerhalb eines gewaltsam auferlegten Verstehenshorizonts rechtfertigen kann, muß unumgänglich seine Vergangenheit negieren. Infolge der erzwungenen Amputation des geschichtlichen Bewußtseins bleiben in den kolonisierten Völkern die Identitäten der Kolonialherren jeweils unvermittelt nebeneinander bestehen. Aus der fatalen Spirale von Negation der eigenen Vergangenheit und gleichzeitiger Affirmation je neuer Modelle konnte sich Lateinamerika auch nach den Unabhängigkeitskriegen nicht befreien. Darin besteht nach Zea die Tragik der Geschichte der lateinamerikanischen Staaten und der tiefere Grund für das Scheitern zahlreicher politischer Experimente. So hatten die konservativen Kreolen, um innerhalb des spanischen Kulturkreises als gleichberechtigtes Mitglied anerkannt zu werden, die amerindischen Elemente ihres soziokulturellen Kontextes durch eine brutale Repression der Indigenas negiert. Analog dazu versuchten die bürgerliche Klassen in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht nur die amerindischen, sondern auch die spanischen Wurzeln auszumerzen, um als "Yankees des Südens" mit den aufstrebenden USA gleichzuziehen. Die gewaltsame Durchsetzung eines neuen gesellschaftlichen Projekts war jeweils mit der Strategie verbunden, vorgebene kulturelle Bestände der Gesellschaft auszulöschen. Zea zieht daher folgende "Lehre" aus der wechselvollen Geschichte der lateinamerikanischen Staaten: Lateinamerika wird eine authentische Entwicklung nur erreichen, wenn es es gelingt, die Negation der Vergangenheit durch eine "Aufhebung" (Hegel) zu überwinden. "Aufhebung" impliziert zwar auch Kritik und insofern Negation des Vergangenen; das Ziel der "asunción" ist jedoch die möglichst umfassende Aneignung des eigenen Seins, auch der Abhängigkeit, selbst der dunklen Schatten der Kolonialzeit. Die Übernahme der Vergangenheit ist allerdings nicht Selbstzweck, sondern steht im Dienst einer kreativen Selbstbestimmung auf eine neue Zukunft hin. Zeas Geschichtsphilosophie wendet sich daher gegen ein ahistorisches Befreiungsmodell, wonach die imperiale Kultur bloß abgeschüttelt werden müßte, um zu den eigenen Wurzeln zu gelangen. Nach 500 Jahren läßt sich die europäische Kultur nicht mehr vom eigenen Sein abtrennen. Daher muß jede Befreiung die Essenz der europäischen Moderne, die Selbstbestimmung (Autonomie), auf eigenem Boden realisieren. Die Andersheit der eigenen Identität ist

⁵² Unter den zahlreichen Publikationen L. Zeas zur geschichtsphilosophischen Deutung Lateinamerikas vgl. vor allem L. Zea, *La filosofía de la historia americana*, México (2.Aufl.) 1987.

daher nicht bloß Ergebnis einer Selbstentdeckung, sondern zugleich einer kreativen Selbstbestimmung.

E. Dussels Konzept einer "Philosophie der Befreiung" entfaltet primär die ethischen Dimensionen einer auf den Begriff der "alteridad" gestützten Fortschreibung der Moderne.⁵³ Eines der Grundprobleme der befreiungsethischen Revision universalistischer Moral ist das Phänomen der ethischen Blindheit gegenüber dem epochalen Skandal der kolonialen Expansion Europas; ethische Blindheit kann in einer fehlgeleiteten Gewissensorientierung oder in einer allgemeinen Indifferenz gegenüber moralischen Fragen begründet sein. Daraus resultieren zwei wichtige Arbeitsbereiche der Befreiungsethik: erstens eine Reformulierung des kategorischen Imperativs, in der im Universalisierungsgrundsatz ethnozentrische Einfallstore durch zusätzliche Barrieren versperrt werden; zweitens der Entwurf einer solidarischen Lebensform im Ausgang von den Erfahrungen der Befreiungskämpfe in Lateinamerika.

Bisherige Entwürfe einer universalistischen Moral sicherten - so Dussel - die Universalität der Menschenwürde vor allem in der "Idee" einer versöhnten Menschheit - im Reich der Zwecke (Kant), der idealen Kommunikationsgemeinschaft (Apel, Habermas); auch die Befreiungsethik enthält mit der Kategorie der "Nähe" (proximidad) ein idealisierendes Element, in dessen Licht faktische Lebenswelten trotz ihrer Tendenz zu totalisierender Abschließung kritisierbar bleiben. Doch die Spannung von faktischem Ethos und idealem Moralprinzip reicht offenbar nicht aus, um eine ideologische Aushöhlung des humanen Gehalts universalistischer Ethik zu unterbinden. Daher ergänzt Dussel das kriteriologische Repertoire der praktischen Vernunft durch die Orientierung auf die geschichtlich konkreten Opfer gesellschaftlicher Totalitäten. Die befreiungsethisch erneuerte universalistische Moral vollzieht sich nicht unmittelbar in der approximativen Realisierung einer regulativen Idee, sondern in einer geschichtlichen "Analektik" der je neuen Öffnung auf die jeweiligen Armen und Unterdrückten eines bestimmten Systems.

Darüber hinaus übersetzt Dussel die Reformulierung des kategorischen Imperativs in eine Praxisphilosophie, genauer in ein Ethos der Solidarität mit den Armen; universalistische Moral ist nicht bloß ein einschränkender Rahmen, sondern zugleich die wesentliche Substanz der Pluralität kultureller Lebensformen. Nur wenn der Horizont einer versöhnten Menschheit in das letzte Telos des guten Lebens eingeschrieben ist, wird ein kritisches Gewissen nicht durch moralische Indifferenz gelähmt. Eine moralische Lebensform kann zwar der Komplizenschaft mit den allgegenwärtigen Unrechtsverhältnissen nicht einfach entrinnen; doch bleibt eine solidarische Praxis die einzige Möglichkeit, das Unrecht zu minimieren.

⁵³ Vgl. dazu vor allem: E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 2 Bde., Buenos Aires 1973.

Die unaufhebbare Verstricktheit in Herrschaftsstrukturen betrifft auch die Philosophie, genauer die Praxis des/der Philosophen/-in. Der Peruaner Salazar Bondy hat in bezug auf das lateinamerikanische Denken die Problematik der Komplizenschaft mit dem Unrecht auf den Punkt gebracht. Demnach hat die akademische Philosophie in Lateinamerika durch ihre imitative Rezeption europäischen Denkens nicht nur den Blick auf die eigene Realität, insbesondere auf die soziale Misere, verstellt, sondern zugleich die Entfremdung der Menschen auf kultureller Ebene noch verstärkt. Entfremdetes Denken wirkt auf die Gesellschaft zugleich entfremdend.⁵⁴ Dussel konzipiert daher die Befreiungsethik als solidarische und kritische Begleitung aktueller Befreiungskämpfe. Die Option für die Armen bringt die Befreiungsethik auch in den Disput mit anderen Philosophien ein. Daher geht es Dussel über die philosophische Wahrheitssuche hinaus immer auch um eine ethische "Interpellation" des sokratischen Dialogs, der - von europäischen und nordamerikanischen Philosophien hegemonisch besetzt - die Ansprüche der Mehrheit der gegenwärtigen Menschheit üblicherweise ausblendet.

Obwohl auch die Befreiungsethik analog zum delegatorischen Prinzip der Diskursethik die Bestimmung des substantiellen Gehalts der Befreiung an die Selbstbestimmung der Betroffenen, genauer der Armen, bindet, und sich auf die Begründung formaler Kriterien für eine moralisch legitime Befreiungspraxis beschränkt, erfordert die aktuelle Konfliktsituation zwischen den sozialen Klassen und ethnischen Gruppen auch inhaltliche Klärungen. Ohne eine kritische Auseinandersetzung mit den politischen Machtverhältnissen und dem gegenwärtigen Weltwirtschaftssystem würde eine Philosophie solidarischer Praxis abstrakt bleiben. Daher hat Dussel im Zuge einer breitangelegten Relecture des Marxschen Denkens⁵⁵ eine radikale Kapitalismuskritik entwickelt. Dussel leitet daraus eine ungeschützte Option für sozialistische Dritte-Welt-Staaten ab - eine Option, die m.E. heute nicht mehr aufrechterhalten werden kann. Trotz der Fragwürdigkeit von Dussels Argumentationsstrategie, die auf der Basis einer Rekonstruktion der Marxschen "Methode" "Das Kapital" auf makroökonomischer Ebene weiterentwickelt, kommen darin Probleme zur Sprache, die in wirtschaftswissenschaftlichen Diskussionen regelmäßig unterdrückt werden. So wirft Dussel nochmals das Problem einer ökonomischen "Wertlehre" auf, um den "ungleichen Tausch" zwischen Produzenten mit extremem technologischem Gefälle einer moralischen Kritik unterstellen zu können.⁵⁶ Die Anomalien kapitalistischer Marktwirtschaft können

⁵⁴ Vgl. dazu A. Salazar Bondy, *Existe una filosofía de nuestra América?*, México (3.Aufl.) 1975.

⁵⁵ Vgl. dazu das mehrbändige Kommentarwerk: E. Dussel, *La producción teórica de Marx*, México 1985; ders., *Hacia un Marx desconocido*, México 1988; ders., *El último Marx*, México 1990.

⁵⁶ Auch Höse wirft angesichts der ungleichen Startbedingungen im weltwirtschaftlichen Konkurrenzkampf und der ökologischen Folgen kapitalistischer Marktwirtschaft die Frage einer "neuen Wertlehre" auf, die jedoch noch nicht zur Verfügung stehe, vgl. dazu V. Höse, *Die Dritte Welt als philosophisches Problem*, (Anm.15), S. 153.

- so Dussel - nicht allein durch eine Reform der *politischen* Rahmenbedingungen überwunden werden; dazu bedarf es vielmehr einer Korrektur der normativen Grundlagen des kapitalistischen Systems selbst, wie z.B. der neoklassischen Preistheorie, wonach jeder Preis, der durch einen freien Vertrag festgesetzt wird, eo ipso ein gerechter Preis ist.

5. Einige Thesen zur Interdependenz von Problembereich, Moraltheorie und konkreten praktischen Urteilen

Abschließend soll in einigen Überlegungen den Beziehungen zwischen Problemfeld (Dritte Welt), (moral-)philosophischem Paradigma und konkreten praktischen Urteilen nachgegangen werden. Aufgrund der willkürlichen Auswahl der Beiträge sind allgemeine Rückschlüsse gewiß problematisch. Dennoch läßt eine vergleichende Analyse einige Beobachtungen zu, die umfassender angelegten Arbeiten über das Verhältnis von "Philosophie und Nord-Süd-Problematik" zumindest als heuristische Anregungen dienen könnten. Zudem ist die Reichweite möglicher Thesen von vornherein eingeschränkt; denn alle hier behandelten Autoren vertreten einen ethischen Universalismus. Dennoch bleiben die folgenden Thesen nicht im Rahmen des üblichen Schlagabtauschs zwischen Utilitarismus und Kantscher Menschenrechtsethik. Denn die Divergenzen zwischen Höhle, Apel und Zea/Dussel, die jeweils das Kantsche Erbe einer universalistischen Moral weiterführen, wurzeln in unterschiedlichen fundamentalphilosophischen Konzeptionen. Daher wird im folgenden auch der Einfluß philosophischer Methodologien auf normative Weichenstellungen innerhalb einer Moraltheorie zu prüfen sein.

1) Moraltheorie und Problemaufbereitung

In der Kontroverse zwischen Utilitarismus und Kantscher Menschenrechtsethik spielen konkrete praktische Urteile eine große Rolle; reale oder fiktive Beispiele dienen dazu, die grundsätzlichen Grenzen und Aporien utilitaristischer bzw. Kantscher Argumentationsstrategien exemplarisch aufzuweisen. Selten wird jedoch danach gefragt, inwieweit moraltheoretische Paradigmen bereits die Problemaufbereitung und damit den Spielraum für mögliche praktische Urteile präjudizieren. Die unterschiedlichen Zugänge der besprochenen Beiträge zum Problem der Dritten Welt lassen zumindest die Vermutung zu, daß moraltheoretische Grundannahmen bereits die Wahrnehmung konkreter Problemfelder maßgeblich beeinflussen.

So dürfte es kaum ein Zufall sein, daß Singer im Horizont der utilitaristischen Maxime der Leidverminderung die Armut der Dritten Welt von vornherein als Anwendungsfall der Pflicht zur Hilfe gegenüber Notleidenden definiert. Die moralphilosophische Analyse behandelt daher allgemeine Einwände gegen die "Pflicht zu helfen" und diskutiert das zumutbare Ausmaß freiwilliger Hilfeleistungen. Singers Überlegungen münden konsequenterweise in einen Spendenaufruf an

die Bürger der reichen Staaten. Nur an einer Stelle erwähnt Singer eher beiläufig, daß es vielleicht wichtiger wäre, für faire Handelsbeziehungen einzutreten, den Einfluß multinationaler Konzerne in den Entwicklungsländern zurückzudrängen und die Interessen der Armen politisch zu vertreten.⁵⁷ Strukturelle und politische Ursachen der Armut werden jedoch nicht weiter analysiert; dazu müßte Singer sich auf eine kritische Auseinandersetzung mit dem Weltwirtschaftssystem, auf neue moralische Kriterien (Was ist ein "fairer" Handel?), auf kulturanthropologische Reflexionen u.a. einlassen - Fragestellungen, die der utilitaristische Argumentationsrahmen zwar nicht prinzipiell ausschließt, jedoch auch nicht nahelegt.

Die Diskursethik hingegen, die als normativ gehaltvolle Argumentationstheorie auf öffentliche Entscheidungsprozesse zugeschnitten ist, greift die Armut in der Dritten Welt von vornherein als Problem einer politischen Ethik auf. Die Subsumtion des Nord-Süd-Konflikts als Anwendungsfall von Teil B der Diskursethik erfordert allerdings eine wichtige Zwischenreflexion, nämlich den Nachweis, daß Strategien der Ablöse kapitalistischer Marktwirtschaft in totalitären Regressionen enden. Durch den Vorspann einer Analyse des gegenwärtigen Weltwirtschaftssystems, in der auch Ergebnisse der fachwissenschaftlichen Entwicklungsdiskussion kritisch resümiert werden, gelingt Apel daher im Vergleich zu Singer eine weitaus differenziertere Problemaufbereitung.

Der befreiungsethische Zugang zur Nord-Süd-Problematik steht inhaltlich und methodologisch gleichsam zwischen Singer und Apel. Auf der Basis einer praxisphilosophischen Transformation der Kantschen Ethik rekurriert Dussel zunächst - durchaus in Analogie zu Singers Frage "Sind wie alle Mörder?" - auf der persönlichen Verantwortung des einzelnen gegenüber der Armut der Menschen in der Dritten Welt. Im Licht der parteilichen Option für die Armen deutet Dussel die Beziehung zwischen "Arm und Reich" jedoch von vornherein als eine Situation der Ungerechtigkeit. Die Armen fordern nicht Hilfe im Sinne von Almosen, sondern Gerechtigkeit, mehr noch: sie kämpfen um eine Befreiung aus der Knechtschaft, um eine gleichberechtigte Teilnahme in einer neuen gesellschaftlichen Ordnung. Der moralische Appell richtet sich zwar an den einzelnen, zielt jedoch nicht bloß auf seine Geldbörse; die Befreiungsethik, die sich als reduplizierter Schrei der Marginalisierten versteht, fordert den einzelnen vielmehr zu einer solidarischen Lebensform auf, zu einer existentiellen Begegnung mit der Welt der Armen, zur Teilnahme an ihrem Kampf um Gerechtigkeit. Die Definition der globalen Kluft zwischen "Arm und Reich" als Situation der Ungerechtigkeit erfordert allerdings wie bei Apel eine kritische Auseinandersetzung mit dem gegenwärtigen Weltwirtschaftssystem. In Dussels Kapitalismuskritik wird nun der Einfluß einer solidarischen Ethik erneut spürbar. Denn die parteiliche Grundausrichtung der Befreiungsethik bedingt eine "natürliche" Nähe zu herrschaftssoziologischen Pro-

⁵⁷ P. Singer, *Praktische Ethik*, S. 308f.

blemanalysen. Dies ist angesichts der gegenwärtigen Renaissance neoklassischer Schulen in der Entwicklungsdiskussion gewiß kein Nachteil. Allerdings liegt im Prinzip der Parteilichkeit auch die Gefahr einer selektiven Wahrnehmung der Wirklichkeit. Dies wird z.B. in Dussels Auseinandersetzung mit der entwicklungs-theoretischen Literatur deutlich, die durch eine unübersehbare Präferenz für die Dependenztheorie geprägt ist. Demgegenüber fördert das diskursethische Modell einer argumentativen Aufarbeitung von Konfliktsituationen zweifellos eine offe-nere Rezeption der fachwissenschaftlichen Diskussion zur Nord-Süd-Problematik.

Die wenigen Beobachtungen lassen m.E. die These zu, daß moraltheore-tische Paradigmen gegenüber Problemanalysen keineswegs neutral sind. Der Zusammenhang zwischen Moraltheorie und Problemaufbereitung ist zwar nicht mechanisch zu verstehen; so kann utilitaristischer Ethik keineswegs die Fähigkeit zu einer umfassenden Problemanalyse generell abgesprochen werden; noch ist die Diskursethik auf eine reformkapitalistische oder die Befreiungsethik auf eine sozialistische Option deterministisch festgelegt. Dennoch wird an den skizzierten Beiträgen deutlich, daß die moraltheoretische Grundperspektive - die Maxime der Leidverminderung/Interessenmaximierung, das Modell konsensueller Konfliktre-gelung, die Option für die Armen - jeweils eine bestimmte Richtung der Problem-aufbereitung anweist.

2) Die Bedeutung der Geschichtsphilosophie

Da eine Bewertung kapitalistischer Marktwirtschaft sachlich eine Theorie der Moderne voraussetzt, ist Singers Defizit in der Problemaufbereitung durch den Ausfall geschichtsphilosophischer Reflexionen bedingt. Hösles einleitende Über-legung zum "Wesen" der "Dritten Welt" mag gegenüber utilitaristischen Analysen, die unmittelbar auf konkrete Handlungsanweisungen abzielen, als eine typisch deutsche Umständlichkeit erscheinen. Bei näherem Zusehen zeigt sich jedoch, daß die geschichtlich weitausholende Deutung der Probleme der Dritten Welt das mögliche Feld für die Suche nach Lösungen immens erweitert. Eine gewisse Bestä-tigung von Hösles anspruchsvoller Analyse des Nord-Süd-Konflikts liefert die lateinamerikanische "Philosophie der Befreiung". Denn Zea und Dussel, die ihr Denken ganz in den Dienst der Befreiung der Armen stellen, situieren die soziale Problematik Lateinamerikas ebenfalls in universalhistorischen Konzeptionen, die mit einer erneuerten universalistischen Ethik verbunden werden.

Die Einbindung geschichtsphilosophischer Reflexionen bestimmt darüber hinaus auch die Reichweite des Moralprinzips. Die Argumentationen von Singer, Apel und Hösle folgen zwar alle dem Prinzip der unparteilichen Interessenabwä-gung. Doch Singer wendet das Prinzip der Unparteilichkeit zumeist nur im syn-chronen Sinn an, d.h. es werden jeweils die *aktuellen* Interessen⁵⁸ bzw. Glücks-

⁵⁸ In jüngster Zeit werden von Singer auch die Interessen zukünftiger Generationen mitberück-sichtigt, vgl. dazu a.a.O., S. 341ff.

/Leidquanten der Betroffenen unabhängig von Rasse, Geschlecht u.a. abgewogen. Im Rahmen einer geschichtsphilosophischen Analyse des Nord-Süd-Konflikts erweitert sich das Anwendungsfeld unparteilicher Interessenabwägung um die diachrone Zeitachse. Die Folgen für konkrete praktische Urteile sind beträchtlich. Dazu ein Beispiel: Im Rahmen einer bloß synchronen Perspektive plädiert Singer dafür, Entwicklungshilfe bloß an jene Staaten zu vergeben, die eine effektive Bevölkerungskontrolle betreiben; denn "wir werden auf die Dauer mehr Menschen helfen, wenn wir unsere Mittel dort einsetzen, wo sie am meisten Wirkung haben"⁵⁹. Höhle hingegen bezieht im Horizont einer geschichtlichen Problemaufbereitung das Prinzip der Unparteilichkeit von vornherein auch auf die diachrone Zeitachse: "Wenn wir uns über die Geburtenrate in Afrika entsetzen, sollten wir nicht verdrängen, daß die Erste Welt auch ein vergleichbares Bevölkerungswachstum gekannt hat, und daß es Europa, nicht Afrika ist, das heute äußerst dicht bevölkert ist. Würden alle Kulturen gleich behandelt, dann würden diejenigen, die schon gegen das Gebot demographischer Selbstbegrenzung verstoßen haben, einen unglaublichen Vorteil haben."⁶⁰

3) Die Wechselwirkung zwischen der Komplexität des Problemfelds und der Formulierung des kategorischen Imperativs

Apel und Singer behandeln die Problematik der Dritten Welt im wesentlichen als einen speziellen Anwendungsfall ihrer jeweiligen Moraltheorien. Bei Höhle und Dussel löst die Auseinandersetzung mit der Armut im Süden hingegen auch eine Korrektur des Moralprinzips selbst aus. Da interkulturelle Asynchronien ein immenses Machtgefälle begründen, sieht sich Höhle gezwungen, das klassische Universalisierungsprinzip (Kant), das die geschichtliche Genese des moralischen Bewußtseins völlig ausblendet, zu ergänzen; Höhle formuliert daher eine 7. Stufe zu Kohlbergs Rekonstruktion der Phylogenese moralischer Vernunft. Analog dazu korrigiert auch Dussel das Prinzip der Verallgemeinerung im Licht der Geschichte eurozentrischer Pervertierungen universalistischer Moral. Angesichts der erdrückenden ökonomischen Probleme begibt sich Dussel darüber hinaus auf die Suche nach einer inhaltlichen Erweiterung des kategorischen Imperativs. Auch Höhle wirft aus ähnlichen Motiven die Frage nach einer neuen Wertlehre auf. Höhle und Dussel erweitern jedoch das Spektrum normativer Orientierungen jeweils auf der Basis ihrer fundamentalphilosophischen Grundannahmen. Angesichts des gegenwärtigen Überangebots an "neuen" Ethiken mit "neuen" moralischen Imperativen ist dies bemerkenswert. Vor diesem Hintergrund liegt es nahe, neben wert- und begründungstheoretischen Kriterien auch ein formales "Qualitätsmerkmal" für philosophische Ethikkonzeptionen einzuführen, nämlich die methodologisch

⁵⁹ A.a.O., S. 307.

⁶⁰ V. Höhle, *Die Dritte Welt als philosophisches Problem*, (Anm.15), S. 157.

bedingte Flexibilität einer Moraltheorie gegenüber neuen Herausforderungen. Die "Elastizität" einer philosophischen Ethik dürfte jedoch primär von ihren fundamentalphilosophischen Prämissen abhängen.

4) Zur Relevanz fundamentalphilosophischer Konzeptionen für eine moralische Urteilsbildung

Die Beiträge von Singer, Höhle, Apel und Zea/Dussel sind jeweils völlig unterschiedlichen philosophischen Paradigmen verpflichtet: analytischer Philosophie, objektivem Idealismus, Transzendentalphilosophie, hermeneutischer Phänomenologie. Einem verbreiteten Vorurteil zufolge sind abstrakte philosophische Reflexionen für praktische Urteile nahezu bedeutungslos. Gewiß können aus Rationalitätstheorien nicht konkrete Handlungsanweisungen abgeleitet werden. Dennoch wirken fundamentalphilosophische Konzeptionen indirekt doch erheblich auf die moralische Urteilsbildung ein.

So ist es z.B. kein Zufall, daß Höhle im Licht der Hegelschen Geschichtsphilosophie vor allen anderen Fragen das Problem der kulturellen Asymmetrie aufwirft, ein Problem, daß im interkulturellen Dialog aus verständlichen Gründen zumeist unterdrückt wird. Umgekehrt betont die "Philosophie der Befreiung" im Rahmen einer hermeneutischen Methodologie primär die Andersheit von Kulturen. Evolutive Perspektiven bleiben im Hintergrund, insbesondere hinsichtlich der Moderne. Die Konsequenzen für eine Moral interkultureller Beziehungen sind beträchtlich. So geht Höhle mit Hegel davon aus, daß die europäische Moderne trotz Kolonialismus und Auschwitz sowohl im Bereich der Zweck- als auch der Wertrationalität das höchste Entwicklungsniveau vorgibt. Die durch Stufe 7 geforderte Achtung gegenüber Kulturen, die das Niveau der Moderne noch nicht erreicht haben, dient daher vor allem der Bewahrung menschlichen Traditionsgutes, "ebenso wie die biologische Artenvielfalt geschützt werden soll"⁶¹. Der hermeneutisch orientierten "Philosophie der Befreiung" liegt hingegen die Prämisse zugrunde, daß auch in Kulturen, die noch vom mythischen Denken geprägt sind, innovatorische Potentiale für eine humane Weiterentwicklung der modernen Weltgesellschaft erwartet werden können. Der Schutz indigener Völker hat daher nichts mit musealer Bewahrung zu tun; vielmehr soll vormodernen Kulturen Zeit und Raum gewährt werden, ein reflexives Verhältnis zu den eigenen Traditionen aufzubauen und in den globalen Kommunikationsprozeß einzubringen. Dussel sieht darin den einzigen Ausweg aus der sich abzeichnenden Gestalt einer monokulturellen Weltgesellschaft. Indem die Befreiungsethik primär an Korrekturen des ethischen Universalismus arbeitet, setzt sie die evolutive Errungenschaft einer postkonventionellen Moral tendenziell als "geschenkt" voraus; der theoretische Aufwand für die Begründung einer universalistischen Moral ist insbesondere im Vergleich mit der Transzendentalpragmatik auffällig gering. Die Begründungs-

⁶¹ A.a.O., S. 163.

strategien von Apel und Höhle zeigen jedoch, daß die Universalität einer Menschenrechtsethik nicht ohne evolutive geschichtsphilosophische Annahmen zu rechtfertigen ist. Durch die Zurückstellung von Begründungsfragen konnte die Befreiungsphilosophie bisher dem sensiblen Problem kultureller Asynchronie ausweichen. Doch im Hinblick auf die dramatischen Krisen, in die manche Kulturen allein durch den friedlichen Kontakt mit Bürgern der Moderne gestoßen werden, ist eine kritische und vorsichtige Weiterentwicklung von Hegels Theorem der Irreversibilität bestimmter Kulturentwicklungen wohl kaum vermeidbar. Wie immer das Problem interkultureller Beziehungen, das für die moralische Bewertung des Nord-Süd-Konflikts von kruzialer Bedeutung ist, sachlich gelöst wird, jede Deutungsvariante wird maßgeblich von fundamentalphilosophischen Konzeptionen bestimmt sein. Es ist sogar zu vermuten, daß neue Perspektiven für die moralische Regelung interkultureller Beziehungen auf Innovationen im Bereich der "prima philosophia" angewiesen sind - so wie der Historismus der lateinamerikanischen Philosophie überhaupt erst die kreative Annahme der eigenen Wurzeln ermöglicht hat.

Als Resümee der vergleichenden Analyse der hier behandelten Beiträge zur Problematik der Dritten Welt ergibt sich folgendes Plädoyer:

Der allgemeine Ruf nach größerer Praxisnähe und Konkretheit philosophischer Ethik, der nicht nur von Vertretern der "applied ethics" erhoben wird, artikuliert zweifellos ein berechtigtes Anliegen, das die Philosophie insgesamt herausfordert. Dennoch sollte die Hinwendung zum Konkreten die Philosophie nicht dazu verleiten, ihren Fragehorizont einzuziehen und etwa Geschichtsphilosophie, Rationalitätstheorie, Wissenschaftstheorie u.a. dem grauen akademischen Betrieb zu überlassen; die Konsequenz wäre eine Flucht ins Konkrete - mit nicht unbedenklichen Folgen für das Konkrete selbst; der Komplexität des Konkreten wird nur eine philosophische Ethik gewachsen sein, die nicht nur mit den Fachwissenschaften, sondern auch mit den grundlagentheoretischen Reflexionsebenen innerhalb der Philosophie kommunikativ vernetzt ist.

Asymmetrie als erstes Wort in der Ethik

I. Einleitung

Anfang der siebziger Jahre nahm ich an einem Kongress in Nimwegen teil, um den berühmten Soziologen Norbert Elias kennenzulernen. Dort habe ich zum ersten Mal einen Vortrag von Prof. Dr. Karl-Otto Apel gehört. Der Vortrag, in dem er mit Begeisterung 'zufälligerweise' seine Transzendentalpragmatik erörterte, versetzte mich in unerwartete Erregung. Ich fand diese Fortsetzung von Kants Anliegen mit den Mitteln des zwanzigsten Jahrhunderts sehr elegant. Unter diesen Mitteln verstehe ich die Ablehnung des methodischen Solipsismus, die Unmöglichkeit einer Privatsprache, die Möglichkeit eines transzendentalen Sprachspiels, die Intersubjektivität und andere philosophische Delikatessen. Ein unzeitgemäßes Mittel von Apel war die Letztbegründung der Philosophie. Für Philosophen ist es doch schön zu wissen, daß es so etwas wie Wahrheit gibt, ist es doch köstlich einzusehen, daß derjenige, der argumentiert, die Möglichkeit der Wahrheit immer schon voraussetzt. Und ist es nicht auch eine Freude zu wissen, daß diese Argumentationssituation in dem Sinne unhintergebar ist, daß jeder Versuch, sich aus dieser Situation herauszureflektieren, inkonsistent ist? So etwas hört man nicht jeden Tag. Ich war so hingerissen, daß ich 'Die Transformation der Philosophie' sofort gekauft und gelesen habe, ja die Begeisterung war so groß, daß ich meine verwaltungswissenschaftlichen Studenten der Lektüre des Artikels 'Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik' ausgesetzt habe. Es war jedoch kein Erfolg. Mit Widerwillen verzehrten die Studenten diese Pflichtlektüre. Nach drei Jahren habe ich es aufgegeben. Jedenfalls habe ich mein Bestes getan, zu Prof. Apels Popularität in Holland einen Beitrag zu leisten.

Dadurch, daß ich mich mit anderen Sachen beschäftigte, bin ich ihm auch untreu geworden. Erst als ich eingeladen worden bin, einen der Gesprächsbeiträge zu liefern, habe ich mich wieder mit seinen Aufsätzen beschäftigt. Und jetzt habe ich eine Frage an den Autor, für welche ich 20 Minuten in Anspruch nehmen muß, damit ich sie deutlich stellen kann.

II. Diskursethik

Prof. Apel hat immer großen Wert auf die Notwendigkeit gelegt, ein Prinzip der Verantwortung zu haben. Unsere geistige Situation wurde beklagt, weil sie in der Konfrontation mit Krisen und Problemen von planetarischem Ausmaß nicht

über ein universales Handlungsprinzip verfügt. Er war immer sehr unzufrieden mit der Komplementarität zwischen wertfreiem Objektivismus der Wissenschaft einerseits und existenziellem Subjektivismus der religiösen Glaubensakte und der ethischen Entscheidungen andererseits (Die Transformation der Philosophie II S. 370). Er empfahl die Diskursethik als Alternative für resignierende und relativistische Positionen der heutigen Philosophie, die die Möglichkeit und/oder die Notwendigkeit eines spezifischen philosophischen Respons nicht anerkennen.

Falls es möglich ist, werde ich Prof. Apel zeigen, daß ein universales Handlungsprinzip nicht unbedingt notwendig ist um überhaupt gut handeln zu können, so daß er beruhigt mit einem Problem weniger nach Frankfurt zurückfahren kann. Meine These lautet einfach, daß verantwortliches Handeln im voraus kein Prinzip der Verantwortung braucht. Post festum ist es schön, einige Prinzipien zu haben, womit das Engagement gerechtfertigt werden kann. Um das zu zeigen, werde ich eine ethische Situation phänomenologisch beschreiben. Wenn das richtig geschieht, können wir lernen über Verantwortung und dergleichen lernen. Aufgrund dieser Beschreibung hat man Anlaß, meine eine Frage als Kritik an Apels ethischen Theorie zu verstehen.

Die Voraussetzung von Kant und auch von Apel ist, daß Menschen im ethischen Sinne Personen sind. Das heißt, sie sind gleich. Diese Gleichheit oder Symmetrie der Personen ist die Grundlage, auf der man mit rationalen Argumenten nach dem guten oder verantwortlichen Handeln suchen kann. Was mir jetzt als Kontrast vor Augen steht, kann ich in dieser Zeitspanne am besten mit einigen Beispielen illustrieren.

III. Verantwortung im Verkehrsunfall

Es war vor einem Jahr, daß ich als Autofahrer die reizvolle Landschaft und, in Übereinstimmung mit der Werbung, das problemlose Autofahren genoß. Ich überbrückte in Gedanken auch den Abstand zur Konferenz, auf der ich den Eröffnungsvortrag über 'Verantwortung heute' halten sollte. Plötzlich wurde ich auf einen Verkehrsunfall aufmerksam. Verschwunden waren die freischwebenden Gedanken, die Konferenz, der Vortrag über Verantwortung! Jemand lag auf der Straße, auch Glas lag am Boden und das Auto stand quer über dem Weg. Was war geschehen? Ich wußte es nicht. Ich bremste und stoppte. Auf irgendeine Weise fühlte ich mich für diese Sachlage verantwortlich. Ich fühlte mich verpflichtet zu schauen, ob ich etwas tun konnte. Dieses Ereignis forderte mich zur Verantwortlichkeit auf.

Diese Verantwortlichkeit hat einen ganz merkwürdigen Ursprung. Ich hatte diese Situation nämlich nicht verursacht. Der Verkehrsunfall konnte nicht meine Schuld sein, da ich nicht zugegen war, als er passierte. Ich war also nicht direkt schuldig oder mitschuldig. Eigentlich hatte ich mit dem Unfall nichts zu tun. Ich

war ungefragt in diese Situation geraten, oder, wenn Sie wollen, 'geworfen' worden. Wie kann ich denn verantwortlich sein? Das ist auch für mich ein Rätsel. Ich hatte schließlich die Möglichkeit weiterzufahren. Das geschieht ja oft. Wie dem auch sei, ich nützte diese Gelegenheit nicht. Hätte ich dies getan, dann hätte ich mich von dem Gefühl, versagt zu haben, nicht befreien können. Darüber war ich mir im klaren. Weiterfahren war also keine gute Möglichkeit. Nein, es wäre vielmehr eine Unmenschlichkeit. Dieser Mann auf der Straße zog meine ganze Aufmerksamkeit auf sich. Obwohl ich kein Verhältnis zu ihm hatte, forderte er mich auf, stehen zu bleiben. Sowie er mir nichts schuldete, schuldete ich ihm nichts. Wir waren einander fremd. Was das betrifft, waren wir einander gleich.

Verantwortung hängt also nicht mit Verursachung zusammen, mit Schuld oder mit bestimmten existierenden Beziehungen, sondern nur damit, daß man sich einer Situation nicht entziehen kann. Verantwortung überkommt uns. Es ist ein beunruhigender Gedanke zu wissen, daß man plötzlich, unerwartet, nicht vorprogrammiert, für alles Erdenkliche verantwortlich gemacht werden kann. Es ist nicht nur beunruhigend, es stört mich auch.

Dieser Mann am Boden hätte mein ganzes Programm an jenem Nachmittag durcheinander bringen können. Warum muß mir das geschehen? Ich fange an, irritiert, gereizt, ja böse zu werden. Was mache ich hier eigentlich? Ich überlege, daß es überhaupt nicht sicher ist, ob ich helfen kann. Dennoch reiße ich mich zusammen und ermahne mich. Ich steige aus um mir den Unfall mal näher anzusehen und um mich darüber zu informieren. Verantwortlichkeit hat also in erster Linie auch nichts mit Kompetenz zu tun oder mit der Macht, einzugreifen. Obgleich ich kein Arzt bin, fühle ich es dennoch als meine Pflicht einen richtigen Eindruck des Unfalls zu gewinnen. Vielleicht könnte ich dadurch helfen, daß ich jemanden rufe. Der erste Schritt der Wahrnehmung der Verantwortlichkeit ist wissen zu wollen, wie die Sache aussieht, wissen zu wollen, was nötig ist, zu tun.

IV. Gleichheit?

Offensichtlich sind wir Menschen empfindlich für eine Situation, in der Hilfe dringend benötigt wird, Hilfe, zu der die anderen uns auffordern. Brauchen wir denn ein Prinzip der Verantwortung oder eine Theorie der Verantwortlichkeit um ethisch handeln zu können? Jedenfalls wäre meines Erachtens ein Prinzip der Gleichheit der Personen nicht sehr nützlich. Der Mann liegt verwundet auf dem Boden und ich, unverletzt und stehend, sehe ihm zu. Sind wir einander gleich? Er ruft um Hilfe, ich kann ihm dies verweigern und fortgehen. Er ruft, er fleht, er gebietet und ich kann gehorchen. Weil ich keine Wahl habe, erfahre ich, daß er von meiner Perspektive aus gesehen höher steht als ich. Darum muß ich mich stören lassen, alles was mir zur Verfügung steht, gehört ihm jetzt. Mein Verbandkasten, Feuerlöschgerät, meine Zeit, meine Person, usw.

Wie kommen wir eigentlich dazu, die Grundlage der Ethik in der Gleichheit zu suchen? Für jeden, der argumentiert, gilt kontrafaktisch die Gleichheit. Ja, das stimmt in dem Sinne, daß ich den anderen brauche, um an der Wahrheit teilzunehmen zu können, und der andere braucht mich dazu. Aber ist das Gleichheit? Gerade in der Argumentationssituation sind Menschen einander nicht gleich, da der Kritiker eben mein bester Freund ist. Freunde sollten wir doch nicht sofort zu unserem Niveau herabwürdigen. Auch Freunde stehen doch in manchen, und vielleicht am meisten in den entscheidenden Situationen, über uns. Alles, was uns gehört, gehört ihnen. Wir haben doch unsere Gesprächspartner nötig, um überhaupt sprechen zu können, begriffen und anerkannt zu werden. Was würde ich beginnen, wenn Sie mir nicht zuhören würden? Ich könnte in Grund und Boden versinken. Sie sind mir nicht gleich, Sie sind mir nicht ebenbürtig, gleichrangig, sondern Sie sind mein hochverehrtes Publikum.

Diese hochgerühmte Gleichheit hängt mit dem Begriff der Autonomie zusammen. Wenn wir auf unsere Autonomie, unsere Anforderungen, Ansprüche, und so weiter, beharren, dann können wir nur versuchen einen 'kaufmännischen' Ausgleich für unsere Forderungen und Ansprüche zu schaffen. Aber was fange ich an mit meinem Recht auf Selbstverwirklichung, auf Entfaltungsmöglichkeit, mit meinem legitimen Wunsch, den Eröffnungsvortrag auf dem Kongreß zu halten im Angesicht des blutigen Mannes auf dem Boden? Er ist wichtiger!

Gleichheit als Konstruktion hat selbstverständlich in bestimmten Situationen ihr gutes Recht, aber sie ist nicht das erste Wort, um unsere Verhältnisse zu charakterisieren. Wer ausgeht von der Gleichheit, nimmt ein Risiko auf sich, seine Selbstsicherheit nicht zu überschreiten. Darum bevorzuge ich der Ungleichheit zu akzentuieren.

V. Asymmetrie als Normalfall

Nach meiner Geburt war ich völlig auf meine Eltern angewiesen. Sie standen wortwörtlich und bildlich höher als ich. Liegend in der Wiege versuchte ich nichts anderes, als in ihre Nähe zu kommen. Ich versuchte nachzusagen, was sie mir vorsagten. Das Verhältnis war so asymmetrisch, daß ich sie nachahmte, ohne zu wissen, was. Jedenfalls habe ich auf diese Art und Weise holländische Prosa zu sprechen gelernt. Und glücklicherweise noch viel mehr. Diese Ungleichheit der menschlichen Verhältnisse ist, so würde ich sagen, für uns Menschen der Normalfall.

Was für mich gilt, gilt auch für meine Eltern. Obwohl ich in der Wiege lag, stand ich höher als sie. Das wußte ich ganz genau. Ich war der letzte und auch der kostbarste Eindringling in der Familie. Jederman, der unser Haus betrat, wurde eingeladen, mich zu bewundern. Die ganze Organisation der Familie drehte sich um mich. Auch ich gab meine Befehle und sie gehorchten. In meiner Familie gab es zu gewissen Zeiten Mahlzeiten. Diese Zeiten habe ich geändert: das Frühstück

morgens um acht Uhr fand ich zu spät - Frühstück ist doch kein Spätstück - fünf Uhr paßte mir persönlich besser. Und so geschah es auch. Es gehörte zur Verantwortung meiner Eltern, auf meine Wünsche und Bedürfnisse einzugehen.

Was war der Grund für die Ehre, die sie mir erwiesen? Hans Jonas spricht von Urheberschaft, Apel verweist in diesem Zusammenhang auf die konventionelle Phase der moralischen Entwicklung. Das könnten meines Erachtens Versuche sein, die prinzipielle Asymmetrie hinwegzuerklären. Als Vater kann ich erklären, daß das Sehen der Bedürftigkeit meiner Kinder für mich als Person aus der postkonventionellen Phase der moralischen Entwicklung vielfach Grund war, auf meine Autonomie zu verzichten.

Ich habe anhand von einigen Verhältnissen phänomenologisch beschrieben, was zwischen Menschen geschieht. Ich weiß, daß das nicht das Niveau der Diskursethik ist, aber man kann meines Erachtens keine Bedenken dagegen haben, daß ich, wenn ich über Ethik spreche, zu gleicher Zeit auch über konkrete, ethische Verhältnisse rede. Meine Beispiele sind zu vergleichen mit Apels Analyse der Kommunikationssituation. Mein Plädoyer besteht darin, die Asymmetrie unter Menschen als legitimen Ausgangspunkt zu bezeichnen oder zu rechtfertigen. Wenn das innerhalb der Diskursethik möglich, oder gar beabsichtigt ist, dann um so besser! Aber darüber bin ich mir nicht im klaren.

Selbstverständlich haben wir gute Gründe, uns von dem störenden Appell unserer Mitmenschen zu befreien, denn man weiß nie, wo das enden könnte. Wer erträgt den fragenden Blick des Kurden oder Äthiopiens auf dem Fernsehschirm, oder eines Marokkaners oder Türken auf der Straße? Wer kann es sich leisten, auf ihre Bitte einzugehen. Eine moralische Schutz als Ausweg wäre sehr komfortabel. Aber ist es die Aufgabe der Philosophie, Auswege zu liefern? Diese Leute verunsichern unsere angenehmen Selbstverständlichkeiten in bezug auf die Verteilung des Wohlstandes. Ich erinnere mich an eine schöne Geschichte, die Ivan Illich von seinem Erlebnis in Dakar in Senegal erzählte. 'Mit einem Freund verließ ich das Haus, in dem ich die Nacht verbracht hatte und wir gingen an der Mauer einer Sufi-Moschee entlang. Dort standen Bettler mit ausgestreckter Hand. Mit christlicher Selbstverständlichkeit stöberte ich nach einem Zehnfrankenstück in meiner Tasche und legte es so beiläufig wie nur möglich in einer dieser Hände. Nicht einmal angesehen hatte ich den Mann. Mein Freund blieb stehen und forderte mich auf, dem Bettler in die Augen zu sehen und mich vor ihm zu verbeugen. Ich hatte ihm eine Spende gereicht und jetzt war es an ihm, mich mit einem Koranspruch zu segnen. Was da vor sich ging, war genau das Gegenteil eines Gabenaustausches. Es war eine Feier der Unvergleichbarkeit von zehn Franken und Allah's Segen.' Hoffentlich ordnen wir diese Geschichte nicht in eine Phase der moralischen Entwicklung ein, denn in diesem Falle entgeht uns, was hier zu sehen ist: eine Asymmetrie der menschlichen Verhältnisse, in welchen der Andere höher steht. Es

könnte sein - ich behaupte nicht, daß das wirklich der Fall ist - , daß unsere Ideologie der Gleichheit eine Strategie ist, um unserer Verantwortung aus dem Weg zu gehen. Jedenfalls könnte das, meines Erachtens, ein interessantes Forschungsprojekt für Philosophen sein.

VI. Subjektivität - Intersubjektivität - Alterität

Dies bringt mich aber dazu, auch die Beschreibung der Argumentationsgemeinschaft ein wenig anders zu formulieren. Es ist gegenüber Kant schon eine große Verbesserung, die autonome Subjektivität innerhalb der Ethik zu korrigieren in die Richtung auf die Intersubjektivität. Wenn aber die Gemeinschaft in der Diskursethik dennoch eine Vielfalt von autonomen Subjekten bleibt, müssen wir selbstverständlich darüber diskutieren, wie alles zwischen den autonomen Zentren mit ihren eigenen und privaten Ansprüchen geregelt wird. Darum schlage ich vor, die Kommunikationsgemeinschaft aus heteronomen Anderen bestehen zu lassen.

Meine einzige Frage ist also: können wir nicht noch einen Schritt weiter gehen als die Intersubjektivität, nämlich in die Richtung der Asymmetrie der Personen oder der Alterität, um ethischen Situationen und auch Kommunikationsgemeinschaften mehr gerecht zu werden?

Die Alterität ist auch auf dem Niveau des Diskurses ein interessanter Gesichtspunkt. Der Andere als Diskussionspartner ist eine originelle Quelle, eine ursprüngliche Erscheinung. Er ist nicht zu rekonstruieren mit Konzepten die mir geläufig sind. Alterität heißt konkret, daß ich den Anderen als Gesprächspartner nicht antizipieren kann. Für alle Deutlichkeit sei hinzugefügt, daß diese Einsicht alle Anderen trifft. In diesem Sinne ist die Asymmetrie symmetrisch verteilt. Mein Plädoyer für Asymmetrie heißt also nicht daß ich die Symmetrie in der Ethik absetze. Erstens weiß ich nur was Asymmetrie heißt, wenn ich weiß um Symmetrie und umgekehrt. Diese zwei Begriffe erklären sich einander. Und zweitens kann ich der Gleichheit und Symmetrie nur einen Platz geben, der ihnen gebührt, wenn ich die Asymmetrie und Ungleichheit in den menschlichen Verhältnissen erfahren und anerkannt habe. Asymmetrie schließt also immer neue Formen von Symmetrie ein. Und auf Grund von dieser neuen Symmetrie oder Gleichheit können wieder neue Formen von Asymmetrie oder Ungleichheit erschienen, die gewünscht sein können. Daß das Institut von Bettlern aufgehoben werden muß, heißt nicht daß Differenzierung unerwünscht ist in der Gesellschaft. Kurz und gut, ich suche nicht meine Kraft in der Bekämpfung von Prof. Apels These, aber ich beharre wohl auf meiner formulierten Frage und fordere ihn auf, die Intersubjektivität zu transcendieren in die Richtung der Alterität.

Die Asymmetrie hütet die Sensibilität für den Appell des Anderen an mich. Die Asymmetrie artikuliert unsere Verantwortung, einzutreten für Menschen, die uns brauchen, auch wenn die Beziehungen äußerst flüchtig sind. Die Asymmetrie



hütet die Empfindlichkeit für die Not, das Leiden, die Bedürftigkeit des Menschen und auch der Erde, der Natur. Ja, auch die Konfrontation mit der Not der Ökologie fordert mich auf. Wenn mich diese Verantwortung überkommt, soll ich zuschauen, mich informieren lassen, jemanden herbeirufen, usw. Selbstverständlich kann ich weiterfahren. Die Asymmetrie, im Sinne des Verzichtens auf gleiche oder auf reziproke Autonomie, sei das erste Wort in der philosophischen Ethik, aber natürlich nicht das letzte.

Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas

herausgegeben von Raúl Fornet-Betancourt

Band 1 Interdisziplinäre und interkulturelle
Forschung in der Theologie; Autochthone
Theologien und Kulturen

Mit Beiträgen von G. Collet, R. Fornet-Betancourt,
E. Hoornaert, D. Irarrázaval, B. Meliá, J. Miranda-
Luizaga, L. Lujambio, E. Tamez u.a.

Band 2 Theologien in der Praxis von Mission und
Kolonialisierung; Ethnizität und nationale
Kultur

Mit Beiträgen von L. Boff, B. Dietschy, M. Garcia,
G. Gutiérrez, C. Lértora-Mendoza, F. Mires, P. Sues u.a.

Band 3 Implizite Theologien im 19. und 20. Jahr-
hundert

Mit Beiträgen von E. Dussel, W. Derusha, A. Gomez-
Muller, E. Hoornaert, J. Meier, M. Salinas, M. Trainé u.a.

Bestellungen an:

diritto Verlag
Prof. Dr. Erhard Hischer
Westenstraße 114
85072 Eichstätt

Helmut Thielen

Theologia negativa.

Hinweise zur theologischen Konstitution der älteren Kritischen Theorie: Horkheimer, Adorno, Benjamin.

Die Kritische Theorie am Institut für Sozialforschung in Frankfurt am Main war seit den dreißiger Jahren durch das Motiv bestimmt, angesichts eines Zusammenhanges von entsetzlichen Katastrophen nicht zu resignieren, sondern sie in der Perspektive einer neuen Antwort kritisch zu begreifen. Auf unterschiedliche Weise waren einige ihre Protagonisten, vor allem Theodor W. Adorno und Walter Benjamin, davon überzeugt, daß es eine Lösung nur jenseits des Ganzen der Herrschafts- und Gewaltverhältnisse in der modernen Welt geben könne, weil die gegebene Struktur und Tendenz einer umfassenden und intensiven Unterdrückung nahezu total geworden war. Die theoretische Seite einer neuen Perspektive mußte als Kritik von einer Orientierung vollkommen außerhalb des Gesamtzusammenhanges von Unfreiheit und Elend ausgehen. Den inneren *Schlüssel für eine solche Radikalisierung der Kritik* als zunächst theoretische Antwort auf die allgemeine Katastrophe schien in erster Linie Walter Benjamin *jüdische Theologie* an die Hand zu geben *als Kontrapunkt zum Ganzen der verkehrten Welt*. In einem Augenblick, in dem 'materiell', objektiv, keine Lösung sichtbar war, sollte wenigstens in dieser Form der strikten theoretischen Verneinung des Unrechts Hoffnung für kommende bessere Zeiten aufbewahrt werden.

Horkheimer, Adorno und Benjamin im Gespräch über die theologische Konstitution der Kritik

Benjamins Vorstellung von einer zugleich theologischen wie gesellschaftskritischen Erkenntnisweise, die allein die Chance der Befreiung wahrzunehmen vermöchte - weiter unten gehe ich näher darauf ein - war in den 30er Jahren strittig vor allem zwischen ihm und Max Horkheimer, dem Begründer der Kritischen Theorie. Horkheimers streng marxistische Argumentation geht davon aus, daß es "keine Metaphysik" mehr geben könne und daher "keine positive Aussage über das Absolute" möglich sei:

"Aber es sind Aussagen über die Zufälligkeit, Endlichkeit, Sinnlosigkeit der sichtbaren Welt möglich. Das auch in solchen Negationen noch fungierende Kriterium der Notwendigkeit, Unendlichkeit, Sinnhaftigkeit darf dann aber nicht (...) als

Bürge der Existenz des Ewigen im menschlichen Gemüt aufgefaßt werden, sondern (...) bloß als menschliche Vorstellung. Selbst der Gedanke einer absolut gerechten und gütigen Instanz, vor welcher das irdische Dunkel, die Gemeinheit und der Schmutz dieser Welt vergehen und die von den Menschen anerkannte und mit Füßen getretene Güte bestehen und triumphieren mag, ist ein menschlicher Gedanke, der mit denen, die ihn fassen, stirbt und verweht. (...) Draußen im All wohnt nicht die Güte und Gerechtigkeit. Das All ist dumpf und erbarmungslos.¹

Aus dieser Auffassung ergibt sich für Horkheimer hinsichtlich der Benjaminischen Intention, gesellschaftskritisches Erkennen theologisch zu fundieren:

"Das vergangene Unrecht ist geschehen und abgeschlossen (...) Vielleicht besteht in Bezug auf die Unabgeschlossenheit (vergänger Ereignisse, ht.)ein Unterschied zwischen dem Positiven und Negativen, so daß nur das Unrecht, der Schrecken, die Schmerzen der Vergangenheit irreparabel sind. Die geübte Gerechtigkeit, die Freuden, die Werke verhalten sich anders zur Zeit, denn ihr positiver Charakter wird durch die Vergänglichkeit weitgehend negiert (...) nicht das Glück, sondern das Unglück (wird) durch den Tod besiegelt."²

Diese Argumentation Horkheimers kommt her von Marx und wird noch strenger gefaßt durch seine Rezeption des Pessimismus von Arthur Schopenhauer. Darauf hat Benjamin erwidert, wissenschaftlich sei dies Erkennen ganz richtig, aber dem Eingedenken ergäben sich modifizierende Einsichten:

"Das Korrektiv dieser Gedankengänge" so schreibt er in seinem opus magnum, dem *Passagen Werk*, "liegt in der Überlegung, daß die Geschichte nicht allein eine Wissenschaft, sondern nicht minder eine Form des Eingedenkens ist (...) Das Eingedenken kann das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenen machen. Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wie wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen." (V/1, 589)³???

Etwas anders als Horkheimer hatte Adorno das Problem einer theologischen Vermittlung der Gesellschaftskritik formuliert: dem theologischen Denken näher. Jedoch vertraute auch er nicht auf die objektive Wahrheit des Offenbarungsgehal-

¹ Max Horkheimer, *Notizen 1950-1969 / Dämmerung. Notizen in Deutschland*, Frankfurt a.M. 1974, S. 334-336.

² Die Schriften Walter Benjamins werden in diesem Text zitiert als *Gesammelte Schriften* (Hg. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser) Frankfurt a.M. 1974 ff. und *Briefe* (Hg. Gershom Scholem und Theodor W. Adorno), Frankfurt a.M. 1966, unter Angabe der jeweiligen Band-Nr. und der Seitenzahl.

³ Max Horkheimer an Walter Benjamin 16.3.37, zit.n. Benjamin V/1, S. 588, 589.

tes. Vielmehr waren für ihn die Erlösung und vor allem die Versöhnung theologisch formulierte Gedanken, die als erkenntnistheoretische Voraussetzungen subjektive Bedeutung haben. In diesem Sinne schreibt Adorno:

"Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung auf die Welt scheint. Alles andere erschöpft sich in Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik."

Aber, dieses Licht beweist rein gar nichts über Gott und seine Herkunft von ihm. Wenn wir richtig erkennen wollen, so müssen wir von Erlösung und Versöhnung ausgehen. Aber wir können sie nur als ein Als-Ob, im Konjunktiv, voraussetzen. Denn wir wissen, daß es Erlösung und Versöhnung in dieser Welt nicht geben kann, weil Gott, der ihre Wirklichkeit allein begründen könnte, sich in der Aufklärung zwar als der beste, aber eben nur als ein menschlicher Gedanke herausgestellt hat - von seinen überwiegend negativen Bedeutungen vor allem in der europäischen Geschichte des real existierenden Christentums einmal ganz abgesehen. Die *Gewißheit* seiner Wahrheit ist nur um den Preis von geistiger Gewalt zu haben:

als Dogma, das sich nicht rückhaltlos argumentativ auf die atheistischen Einsichten einläßt, sondern sich von einer vorgefaßten Meinung her oder gar nicht mit ihnen auseinandersetzt. Nicht zu verhindern ist, daß die theologische Positivierung des Offenbarungsgehaltes diesen in eine ideologische Funktion bringt, in der er über Herrschaft und Unterdrückung gegenüber Menschen und Natur bloß hinwegtröstet und damit durch diese Form seinem Inhalt widerstreitet. So bleibt bei Adorno der theologische Gedanke auf seine Funktion als ein Apriori des kritischen Erkennens beschränkt. Auch in dieser Subjektivierung wird er nicht ausgearbeitet, sondern ist nur präsent in der Autonomie und Konsequenz, mit der in seinem Lichte das Böse in der Welt kritisch verneint wird. Es müßten für solche wahre Erkenntnis Adorno zufolge Perspektiven "hergestellt werden, in denen die Welt sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird."

So weit, so gut. Zwar gibt es weder Offenbarung noch Gott, aber die theologisch gefaßten obersten Ideen ermöglichen immerhin wahre Erkenntnis. "Aber" treibt Adorno die Erörterung weiter, solches Erkennen "ist auch das ganz Unmögliche." Ohne Gott kann es eigentlich nicht einmal richtiges Erkennen geben in der verkehrten Welt. Denn es setzt "einen Standort voraus (...), der dem Bannkreis des Daseins, wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist, während doch jede mögliche Erkenntnis nicht bloß dem, was ist erst abgetrotzt werden muß, um verbindlich zu geraten, sondern eben darum selber auch mit der gleichen Entstelltheit und Bedürftigkeit geschlagen ist, der sie zu entrinnen vorhat."

Die Absicht, richtig zu erkennen, findet sich in einem Dilemma vor. Läßt sie sich auf die Wirklichkeit ein, um sachlich gehaltvoll zu werden, so wird sie dabei blind und erkennt gerade nicht. Löst sie sich von ihr ab, um eine kritische Perspek-

tive zu gewinnen, so muß sie substanzlos werden und in sich verhärtet, verdinglicht. Die Theologie- und Philosophiegeschichte ist voll von spekulativen Systemen und ethischen Idealen, die ohne wirkliche Bedeutung die Welt lassen wie sie ist und sich ihr ausliefern gerade vermöge der Idealität. In den Worten Adornos:

"Je leidenschaftlicher der Gedanke gegen sein Bedingtsein sich abdichtet um des Unbedingen willen, umso bewußtloser fällt er der Welt zu."

Es scheint keine Lösung zu geben für die Absicht des richtigen Erkennens. Eine leise Hoffnung läßt Adorno offen. Wenn das Denken das alles derart aufrichtig und ohne Kurzschlüsse oder dogmatische Setzungen begreift, dann ist der wahre Gedanke immerhin etwas, dessen Möglichkeit sich im *Erproben* herstellt:

"Gegenüber der Forderung, die damit an ihn ergeht, ist aber die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung selbst fast gleichgültig."⁴

In einer ganz einzigartigen Weise, die später nicht mehr eingeholt wurde, gerade auch *nicht* von Apel und Habermas, ist Adorno durch erkennende Kritik Macht und Herrschaft als den Ursachen des menschlichen und natürlichen Leides in dieser Welt auf der Spur geblieben. Er hat diese Ursachen der Nöte aufgedeckt vor allem auch in ihren kulturellen und seelischen, die Würde und Freiheit des Menschen demütigenden und verletzenden und verändernde Praxis blockierenden Gestalten. Reales Exempel dieser Blockierungen war für Adorno und die Kritische Theorie insgesamt der Faschismus, zu dessen Erkenntnis sie Entscheidendes beigetragen hat, das heute noch - angesichts des neuen Rechtsradikalismus in Europa wie der Rolle von Autoritarismus und Militarismus in der "Dritten Welt" - brennend aktuell ist. Zugleich ist Adornos Denken am Ende nahezu untröstlich, verzweifelt, keinen Ausweg erblickend - nur letzte Asyle des Guten: in der Kunst, auch in der Natur.⁵ Dieser Zusammenhang von konsequenter Kritik und Verzweiflung zeugt für und gegen Adornos Weg der Profanierung von Theologie. Dafür spricht er, weil diese erkennende Kritik auf die Kraft des in sie eingegangenen theologischen Gedankens zurückverweist, und dagegen zugleich, weil das ganz unmöglich wäre ohne die von Adorno bestrittene objektive Wahrheit der Offenbarung und damit des gegenüber dem verkehrten Ganzen der Welt vollkommen anderen Gottes. Gegen Adornos Konzeption spricht aber vor allem, daß sie sich auch selbst daran hindert, einen Ausweg zu denken. Denn in der Unmöglichkeit, über die kritische Theorie des Bestehenden hinaus zu einer *Kritischen Theorie befreiender Praxis* zu gelangen, drücken sich nicht nur die Kräfte aus, welche *objektiv* solche Praxis erschweren oder vereiteln. Vielmehr ist diese Beschränkung des

⁴ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a.M. 1962, S. 333,334.

⁵ Vgl. die Spätwerke desselben: *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1966, und *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a.M. 1970.

Nachdenkens über andere Praxis auch eine Folge des Zusammenhangs mit einem atheistisch verkürzten Bewußtsein von Erlösung und Versöhnung. Deren Kraft wurde nämlich gebrochen durch die Reduzierung auf eine bloß subjektive erkenntnistheoretische Voraussetzung für die Kritik der bestehenden Verhältnisse. Daher hat diese Verkürzung auch die Fähigkeit zum Erkennen der Möglichkeiten solcher Praxis verdunkelt - der messianischen Splitter im Diesseits, um es in Benjamins Sprache zu sagen. Für Adorno spricht aber wieder, daß dieser agnostische Umgang mit dem Offenbarungsgehalt strikt verhindert, solche Splitter dort zu sehen, wo sie sich dann als Irrtum, als Verstrickung in das schlechte Bestehende herausstellen müssen, wie es Benjamin vorübergehend mit der vorgeblich "reinen" Gewalt der kommunistischen Politik ergangen ist. (s.u.)

Adorno hatte es als gemeinsames Ergebnis der Pariser Gespräche mit Benjamin im Jahre 1937 bezeichnet, "auf jeden expliziten Gebrauch der theologischen Kategorien zu verzichten. Aber, die kritische Theorie von Geschichte und Gesellschaft ist trotz dieser Verzichtsforderung doch nicht ohne theologische Begriffe oder Assoziationen an sie ausgekommen, wie sich bei Adorno selbst und mehr noch bei Benjamin gezeigt hat. So stellt sich der Gedanke ein, daß die wahre Erkenntnis sich einem Weg des Denkens ergibt, worin die Positionen Horkheimers, Adornos und Benjamins sich aneinander abarbeiten und perspektivisch zu einer Synthese zusammentreten. (Damit ist zugleich auch eine Forschungsaufgabe bezeichnet.) Mit Horkheimers Konzeption einer wissenschaftlich fundierten kritischen Erkenntnis stimmt Benjamin ja durchaus überein, ebenso mit Adornos Begründung dieser Kritik im theologischen Gedanken als einer erkenntnistheoretischen Voraussetzung. Aber Benjamin geht *dann* noch einen bedeutsamen Schritt weiter: hin zum messianischen Gehalt der Offenbarung. Horkheimer gegenüber hat Benjamin seine Einsicht in den theologischen Charakter des notwendigen Eingedenkens als eine *Modifikation* bezeichnet. (V/1, 589)⁶??? Damit bestimmt er die Vermittlung mit den Positionen der beiden anderen als *inneres* Moment der von ihm vorgeschlagenen Erkenntnismethode des Eingedenkens.

Die große Bedeutung dieses ganzen, in der Kritischen Theorie von Adorno, Benjamin und Horkheimer diskutierten Problems läßt sich auch daran ermesen, daß es Inhalt ist einer Kontroverse zwischen zwei der bedeutendsten Theologen des 20. Jahrhunderts: Paul Tillich und Karl Barth. Tillich hat immer wieder versucht, Elemente von richtigem Leben als Erscheinen Gottes in ganz weltlichen Sachverhalten und Geschehnissen zu entdecken: so in Musik und Tanz. Barth hingegen hat gestrenge davor gewarnt, etwas für eine wahre Offenbarung Gottes zu halten, was in Wirklichkeit noch den problematischen Verhältnissen in dieser Welt

⁶ Theodor W. Adorno an Max Horkheimer, 21.1.1937, zitiert nach Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, praktische Bedeutung*, München 1986, S. 242.

angehört und dagegen immer den Gegensatz Gottes als des "ganz Anderen" gestellt.

Profane Erleuchtung: Benjamins Konzept einer theologischen Konstitution von Kritik und Revolution

Benjamins Verhältnis zur Theologie hat sich, werkgeschichtlich betrachtet, in *drei Phasen* entfaltet. Auf eine unmittelbar theologisch-metaphysische Phase in den frühen Schriften - vor allem in: *Das Leben der Studenten* (II/1, 75f.), *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (104f.) und im *Theologisch-politischen Fragment* (203/204) -, in der offen von der konstitutiven Bedeutung von Gott und Gottes Wort noch die Rede war, folgte dann jene der versuchten materialistischen Transformation theologischer Gehalte. In dieser Phase unternahm es Benjamin, sich an Adornos Programm einer rein negativen Theologie als totaler Gesellschaftskritik anzupassen unter dem Titel *Profanierung* - bei methodischer Differenz im Einzelnen. Solche Anpassung entsprach seiner eigenen Hoffnung auf eine radikale Revolution in anarcho-kommunistischer Perspektive. Nach seinem "Erwachen aus dem Schock des Hitler-Stalin-Paktes", wie Scholem sagte,⁷ näherte sich Benjamin wieder theologischem Denken, aber in der Absicht, eben dadurch geschichtliche Erkenntnis und Praxis auf das Interesse an radikaler Befreiung zu beziehen. Diese letzte Gestalt, ausgedrückt vor allem in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* (I/2, 692f.) wie den Anmerkungen dazu (I,3, 1223 f.) und in Teilen des "Passagen-Werks" (V/1,2), kann als die Perspektive einer Synthese der beiden vorangehenden aufgefaßt werden. Gottes Wort kehrt wieder, aber so, wie es nach dem Durchgang durch die Profanierung erscheint: in der schärfsten Kritik am geschichtlichen Fortschritt als Katastrophe *und* im Blick auf die Spuren und Chancen für einen radikalen Abruch der Katastrophe hin zum Erwachen des Glücks im Lichte der Erlösung.

hat Benjamin allegorisch in den geschichtsphilosophischen Thesen und in den Aufzeichnungen zu ihnen als *Puppe und Zwerg* und als *Löschblatt und Tinte* gedacht.

In der ersten seiner Thesen *Über den Begriff der Geschichte* vergleicht Benjamin die Auseinandersetzung um die richtige Einrichtung des gesellschaftlichen Lebens mit einer Schachpartie. (I/2, 693) In der zweiten sozialistischen und in der dritten kommunistischen Internationale, will er mit dem Gleichnis sagen, ist der Marxismus zu einer leblosen Puppe verkommen. Auf sich gestellt, hat er keine Chance, muß untergehen. Daher kann er den gesellschaftspolitischen Gegner am

⁷ In: Gershom Scholem, *Walter Benjamin und sein Engel*, Frankfurt a.M. 1983, S. 129.

Schachbrett der Geschichte nur endgültig schlagen, wenn ihm ein buckliger Zwerg dient: die Theologie. Unbeschadet ihrer beider Inferiorität unterscheidet Puppe und Zwerg allerdings, daß dieser, also die Theologie, *insgeheim* "ein Meister im Schachspiel" ist: in den politischen Kämpfen um Befreiung. Gegenüber dem Historischen Materialismus im Ganzen führt Benjamin die *Theologie* und damit, ohne sie zu nennen, deren Wahrheitsgehalt: die Offenbarung, als die *entscheidende Subjektebene* ein. Was nun vom Historischen Materialismus her als Benutzung der Theologie erscheint, das ist in Wirklichkeit das Lenken der kontingenten Geschichte aus einer verborgenen Wirklichkeitsdimension heraus - "an unsichtbaren Schnüren".(ebd.) Andererseits ist die Theologie, der diese entscheidende Aufgabe zukommt, nicht nur verborgen im Geschichtsgang, den theoretisch der Historische Materialismus zu entschlüsseln beansprucht. Sie ist auch ein buckliger Zwerg: entstellt und verkrüppelt ähnlich wie der Marxismus.

Dieses Bild von der Theologie zeichnet Benjamin in einer durchaus doppelten Hinsicht. Zum einen teilt er selbstverständlich die Position der aufklärenden Religionskritik. Was früher einmal als die Wahrheit der Theologie erschien, hat sich herausgestellt als *entstellt bis zur Unkenntlichkeit* und Gleichgültigkeit. Doch gibt es noch eine andere Seite. Die hat schon Marx gesehen: "Das religiöse Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend."⁸ Aber Marx betrachtete das Element der "Protestation" als untergeordnet innerhalb des ideologischen, herrschaftsstabilisierenden Gesamtcharakters der Religion im Ganzen. Benjamin spricht hingegen der theologischen Reflexion des Glaubens eine mögliche autonome, besondere und unverzichtbare Erkenntniskompetenz zu. So, wie in der scheinbaren Torheit des Glaubens sich die Wahrheit verbirgt, so ist umgekehrt "*dieser Welt Wahrheit (...) Torheit bei Gott.*"⁹ Mit dieser Antwort hatte bekanntlich *Paulus die Ideologie der Sklavenhaltergesellschaft* konfrontiert, von der her ihn die griechischen Philosophen im Streitgespräch auf dem *Aeropag* zu Athen zu kritisieren wähten. Theologie und vor allem Offenbarung als ihr "Gegenstand" sind entstellt auch durch den Verblendungszusammenhang der falschen Welt. Ihr gegenüber ist gerade die Verkrüppelung eine Chiffre der Wahrheit. Die *Spuren der Wege zum Guten*, die in der jeweiligen Zeitsituation "schwache messianische Kraft" (I/2, 694) - sind in dem gegebenen, was in den Augen der unerlösten Welt klein und häßlich ist. Sie leben in den Erniedrigten, Beleidigten, Ausgestoßenen, Unterdrückten, Ausgebeuteten, als Menschen- und als Naturwesen:

⁸ Karl Marx in: *Marx Engels Werke (MEW)*, Bd. 3, Berlin 1977, S. 378.

⁹ 1. Kor. 13, 19.

"Die Elemente des Endzustandes liegen nicht als gestaltlose Fortschrittstendenz zutage, sondern sind als gefährdetste, verrufenste und verlachte Schöpfungen und Gedanken tief in jeder Gegenwart eingebettet" (II/1, 75).

Von der Art und Weise, wie der bucklige Zwerg Theologie der leblosen Puppe des *Historischen Materialismus* zur Hilfe kommen soll, hatte Benjamin eine ganz besondere Vorstellung. Er hat sie in einem Bild in den Aufzeichnungen zu den geschichtsphilosophischen Thesen ausgedrückt:

"Mein Denken verhält sich zur Theologie wie das Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr vollgesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts, was geschrieben steht, übrig bleiben." (I/3, 1235).

Sich mit Theologie vollsaugend, wird also von ihr der Historische Materialismus entscheidend verändert. Zugleich aber soll Theologie darin vollständig verschwinden. Nur so, scheint es, kann diese theologische Schärfung des Historischen Materialismus zugleich den Einsichten der neuzeitlichen Religionskritik treu bleiben, statt dahinter zurückzufallen.

Das Bild von der Tinte, die im Löschblatt verschwindet, besagt also, daß der Historische Materialismus durch Theologie zu seinem inneren Wesen gebracht wird. Aber wenn das so ist, dann ist *Materialismus ein sich selbst mißverstehender Begriff*. Denn sein inneres Wesen ist immer schon Theologie, wenn auch erst die richtige, nämlich durch Kritik, beispielsweise die Marxsche, aus den religiösen Entstellungen zu sich selbst befreite Theologie. Der von Theologie revolutionierte Marxismus ist wie diese ein besonderer Aspekt des Wissens von den Wegen der Erlösung und den vorgängigen der Schöpfung und der Offenbarung, um Franz Rosenzweigs *jüdische* Ordnung der theologischen Begriffe zu benutzen,¹⁰ in der materiellen Welt als dem Ort und dem Stoff dieses Weges.

Daher kommt, so Adorno, "der Materialismus mit der Theologie dort überein, wo sie am materialistischsten ist: seine Sehnsucht wäre die Auferstehung des Fleisches."¹¹

Benjamin hat das Programm Adornos einer *Profanierung der Theologie* übernommen als "profane Erleuchtung". Aber dieses Programm birgt besondere Probleme in sich. Sie zeigen sich ganz anders als bei Adorno in Benjamins Versuchen, dies Programm konkret durchzuführen: vor allem hinsichtlich der Wege der Politik und des Umganges mit der Natur der Menschen und der äußeren Natur.

¹⁰ Vgl. Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a.M. 1990 (Neuausg.).

¹¹ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O., S. 207.

Mit Benjamin über ihn hinaus: ein neues Verhältnis von Theologie, Kritik und Praxis

"Der Messias kommt (...) nicht nur als der Erlöser; er kommt als der Überwinder des Antichrist." (I/1, 695).

Mit dieser Formulierung besteht Benjamin auf der Notwendigkeit, die verkehrten Verhältnisse dieser Welt zu zerstören. Damit ist aber die Frage gestellt, wie er sich konkret das Hineinwirken des Messianischen, letztenendes Gottes, in das weltliche, politische Befreiungshandeln gedacht hat. Benjamin hat sie im *theologisch-politischen Fragment* zu beantworten versucht. Der Kerngedanke seiner Lösung ist eine, wie der Religionsphilosoph Jacob Taubes schreibt, "Gegensätzlichkeit der Pfeilrichtung".¹² Benjamin nennt sie die "Dynamis des Profanen" und die "Richtung der messianischen Intensität". (II/1, 204)

Zunächst gilt, daß "die Ordnung des Profanen", welche revolutionär das Glück erstrebt, "nicht am Gedanken des Gottesreiches aufgebaut werden kann". (ebd.) Aber dennoch gibt es einen wesentlichen Zusammenhang zwischen dieser gleichsam vertikalen und horizontalen Dimension.

Das "Profane ist zwar keine Kategorie des Reiches (Gottes, ht.) aber eine Kategorie, und zwar der zutreffendsten eine, seines leisesten Nahens." (ebd.)

Benjamin interpretiert die *profane Seite* dieses Weges, "das leiseste Nahen." Im messianischen Lichte wird sowohl das Profane wie das darin sich dem Profanen entgegensetzende und es verwandelnde Erlösende sichtbar. Der Grund, das letzte Ziel und daher der Sinn der Theokratie - das heißt von Gottes Wirksamkeit, 'Herrschaft', in der Welt - ist nicht unmittelbar politisch, sondern innerlich religiös, so hebt Benjamin in einem Brief an Scholem hervor (Briefe 1, 234f.) Aber gerade als solcher muß er sich radikal und aktiv gegen alle Politik wenden. Sie kann nie etwas anderes sein als ein Schauspiel der Macht, die ihr Wesen ausmacht. Daher ist sie grundsätzlich *immer* der Innerlichkeit religiösen Lebens im Wege - ganz genauso, wie die kapitalistische Warenwelt, die Benjamin im Passagenwerk als die hier und jetzt existierende Hölle bezeichnet hat. Der Glaube verlangt daher eine "Weltpolitik, deren Methode Nihilismus zu heißen hat". (II/1, 204) Das politische Streben nach einer Revolution, die Glück ermöglicht in einer diesem Glück gemäßen Ordnung des Profanen, und das messianische Trachten nach dem Gottesreich kommen zweifach zusammen. Die theokratische Richtung sowohl wie das Streben nach Glück müssen die Politik selbst radikal verneinen. Zweitens geht das höchste menschliche Glück in seiner jeweiligen Erfüllung immer zugleich auch unter, eben

¹² Jacob Taubes, *Walter Benjamin - ein moderner Marcionit?* in: Bolz/Faber, *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins 'Passagen'*, Würzburg 1986, S. 41f.

zuende. Die unvermeidliche Trauer darüber kann nur im inneren mystischen religiösen Leben noch einmal aufgehoben werden. Auch auf den Wegen der Befreiung verbinden sich die beiden Pfeilrichtungen. Denn die Kraft der Erlösung wirkt als "unmittelbare messianische Intensität des Herzens des inneren einzelnen Menschen durch Unglück, im Sinne des Leidens, hindurch." (ebd.)

Die praktisch und damit auch theoretisch entscheidende Frage nach der konkreten Art und Weise des Zusammenwirkens der vertikalen und der horizontalen Pfeilrichtung hat Benjamin nicht gelöst. Etwa zwischen 1925 und 1935 stand er der kommunistischen Politik nahe, bejahte gerade auch ihre gewaltsamen Formen als Ausdruck einer "reinen" "göttlichen Gewalt", wie er in seinem Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt* schrieb. (II/1, 179f.) Dort hat Benjamin der von ihm zurückgewiesenen "mythischen" und "reaktionären" Gewalt des Staates und seiner Gesetzgebung und Rechtsprechung in Klassengesellschaften die vorgeblich von Gott kommende "reine Gewalt" der Revolution in messianischer Perspektive entgegengesetzt:

"Von neuem stehen der reinen göttlichen Gewalt alle ewigen Formen frei (...) Sie vermag im wahren Kriege genauso zu erscheinen wie im Gottesgericht der Menge am Verbrecher." (203).

Benjamins Einsicht in die Verselbständigung der revolutionären Gewalt zu einer totalen Struktur von Unterdrückung neuen Typs setzt sehr spät ein. Noch während der Moskauer Schauprozesse 1936 hat er, in Verbindung mit Bertolt Brecht, eine radikale Abkehr vom Stalinismus vermieden. Stattdessen hat er seine Ratlosigkeit einbekannt. Darin kündigt sich aber schon das Mißlingen einer Vorstellung von Profanierung an, die das Eigenleben von Theologie und Glauben auslöscht. So schrieb Benjamin am 31. August 1937 an Max Horkheimer:

"Ich verfolge die Ereignisse in Rußland natürlich sehr aufmerksam. Und mir scheint, ich bin nicht der einzige, der mit seinem Latein am Ende ist."¹³

Die Thesen von 1940 *Über den Begriff der Geschichte*, Benjamins letztes Werk vor seinem Tode, drückten dann den offenen Bruch mit dem "realexistierenden Sozialismus" und mit der kommunistischen Politik aus.

Benjamins *reine* Gewalt kann es gar nicht geben. Als Gegengewalt bleibt revolutionäre Gewalt immer verstrickt in den Gewaltkreislauf von Herrschafts- und Klassengesellschaften. Benjamins Begriff der Gewalt ist nicht, was er beansprucht: rein, sondern gehört dem Mythos selbst noch an, den er kritisiert. Er bezeichnet eine zutiefst bürgerliche Politikform. Historisch ist sie abgezogen von der Politik der Jakobiner in der Französischen Revolution. Sie trägt den Keim des

¹³ Zitiert nach Rolf Tiedemann, *Historischer Materialismus oder politischer Messianismus*, in: Peter Bulthaup (Hg.), *Materialien zu Benjamins Thesen "Über den Begriff der Geschichte"*, Frankfurt a.M. 1975, S. 101.

Stalinismus schon in sich. Das ist eine spätestens mit dem Zusammenbruch des "Realsozialismus" unhintergehbare historische Einsicht. Und sie ist eminent theologisch. Denn sie läßt sich zurückführen auf den Weg des Jesus von Nazareth. Dieser Weg war militant, konsequent und kompromißlos, aber frei von Gewalt. Denn der Kreislauf der Gewalt, der Herrschaft und Macht, kann nur abgebrochen werden durch einen Weg, der sie auch nicht als Mittel zum Zweck verwendet, weil er das als eine Illusion der instrumentellen Vernunft und der Verantwortungsethik durchschaut hat.

Ausgehend von der gleichen theologisch-politischen Problematik wie Benjamin, nämlich wie denn konkret das Messianische im Profanen wirksam werden kann, bietet hier der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber eine Perspektive, die über Benjamin hinaus weist. Nach der Festsstellung, es gehe im jüdischen Glauben nicht um Religion als Dogma und Kultus, sondern um einen "gottgemäßen Weltzustand", schreibt Buber in einer Rezension zu *Weltreich, Religion und Gottesherrschaft* des religiös-sozialistischen Schweizer Theologen Leonhard Ragaz¹⁴:

"(...) das Reich Gottes, ob auch seine innerste Wahrheit ihren Ort nicht in der Zeit hat, (muß) von den Menschen in seiner in der Zeit kommenden Wahrheit betrachtet werden; zu der, ob sie auch anders ist als die, in der wir leben, (führt) von dieser aus ein Weg; und an deren Werden, ob wir uns auch mit jedem Machenwollen daran verheben, (haben) wir einen Anteil, dessen Grenzen nur die Tat ermessen kann."¹⁵

Die innerste Wahrheit des Reiches Gottes ist also Buber zufolge nicht in der Zeit zu finden. Aber, seine Wahrheit kommt doch auch wesentlich in ihr. Diese Differenz und Verbindung kann erkannt werden. Zwischen der Wahrheit, in der wir leben und der inneren Wahrheit des Reiches Gottes vermittelt ein Weg. Auf diesem Weg geschieht sein Kommen in der Zeit, an Orten und in Ereignissen in ihr. Dieser Weg in der Zeit hat nun zwei wesentliche Eigenschaften. Erstens haben wir als Menschen an ihm einen Anteil, der sich *zuerst im Tun* erschließt und *nicht in der Theorie*. Zweitens, und noch wichtiger, ist dieser Anteil nicht im Machenwollen, sondern in einer ganz anderen Form des Verwirklichens gelegen. Das Machenwollen - sei es als ausschließendes Aneignen und Vermehren wirtschaftlicher Mittel, sei es als Politik der Macht in jeglicher Ausprägung - ist die falsche

¹⁴ Ich verweise hier auf Leonhard Ragaz vor allem auch deshalb, weil er - mit seinen Vorläufern Blumhardt und Kutter - und in einem gedanklichen Sach- wie Streitkontext mit Paul Tillich und Karl Barth nach dem Ersten Weltkrieg im deutschsprachigen Raum unter dem Titel *Religiöser Sozialismus* eine eigenständige europäische Theologie und Praxis der Befreiung begründet hat. - Vgl. für viele: Manfred Böhm, *Gottes Reich und Gesellschaftsveränderung. Traditionen einer befreienden Theologie im Spätwerk von Leonhard Ragaz*, Münster 1988, und Eduard Buess/Markus Mattmüller, *Prophetischer Sozialismus. Blumhardt - Ragaz - Barth*, Fribourg 1986.

¹⁵ Martin Buber, *Nachlese*, Heidelberg 1965, S. 102-106.

Totalisierung des Profanen im Tun, der seine falsche Totalisierung im Erkennen entspricht. Darum geht es um ein ganz anderes menschliches Tun als es das besitzergreifende und machende ist. Der andere Anteil des Zusammenwirkens zwischen Gott und Menschen liegt bei Gott selbst. Die Merkmale des Zusammenspiels dieser beiden Partner stellen sich praktisch heraus: indem der Mensch sich auf sein Selbst und auf Gott einläßt, von dem her es als dessen Ebenbild sich entfaltet. Das Zusammenspiel, und Gottes unverwechselbarer Anteil in ihm, erscheint bei Buber *in einer besonderen Weise des menschlichen Tuns: gütig statt besitzergreifend und machend, in dialogischen Beziehungsformen.*¹⁶

Zu versuchen, versöhnlich und gütig zu leben, nicht nur im privaten - diese Beschränkung ist aus einsichtigen Gründen gar nicht möglich - sondern auch im sozialen Feld des Lebens, unverwechselbar bezogen auch auf Ökonomie, Politik und Natur, das könnte die Alternative sein, die aus den Problemen des Benjaminischen Entwurfes Konsequenzen ziehend über ihn hinaus weist. Nur, wenn wir, so der Psychologe, Kulturwissenschaftler und Theologe Eugen Drewermann in seiner Interpretation eines deutschen Märchens ("Frau Holle"), das Gute um seiner selbst willen tun, ohne es zu berechnen, ohne Unterordnung unter strategische und taktische Kalküls, hier und jetzt und ganz so weit, wie unsere Kräfte eben gerade ausreichen, dann kann *vielleicht einmal* das große Leid in dieser Welt so weit wie irgend möglich verschwinden. Und ganz gewiß war in der Gegenwart solchen Tuns das richtige Leben schon unzerstörbar verwirklicht.¹⁷

Von besonderer Aktualität ist heute auch Benjamins Reflexion der gesellschaftlichen *Naturverhältnisse*. Die Bestimmung dieser Naturverhältnisse schwankt zwischen einer spezifisch kapitalismuskritischen und einer über diesen marxistischen Rahmen hinausgehenden allgemeineren geschichtsphilosophischen Kritik. Damit teilt Benjamin die Stellung zu diesem Problem in der älteren Kritischen Theorie überhaupt, zumal bei Horkheimer und Adorno. Dort überlagern sich nämlich zwei Ebenen. Einmal gibt es eine grundlegende Kritik an gesellschaftlichen Naturverhältnissen als Herrschaftsstruktur an sich, die mit innergesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen konform geht. Andererseits finden wir eine Kritik, die - konventionell marxistisch - bloß eine falsche kapitalistische "Anwendung" von Naturwissenschaft und Technik meint. Das Verhältnis dieser beiden Ebenen ist in der Kritischen Theorie nicht hinreichend geklärt. Benjamins Hinwendung zu Fouriers technischen Utopien verbleibt in dieser zweiten Ebene. Fouriers Ideen, etwa von der Verwandlung der Meere in Limonade, der in Sibirien blühenden Orangen oder von neuen Sternen, die den Mond ersetzen, von denen Benjamin sich angezogen fühlte (V/2, 765 f.), stehen dem ökologischen Desaster als Folge

¹⁶ Vgl. ders., *Das Dialogische Prinzip*, Heidelberg 1962.

¹⁷ S. Eugen Drewermann, *Lieb Schwesterlein, laß mich herein. Grimms Märchen tiefenpsychologisch gedeutet*, München 1992, S. 363f.

der administrativ-zentralistisch durchgezogenen Naturbeherrschung im "Realsozialismus" bedenklich nahe. Das nötigt uns, Benjamins Intention einer Revision der gesellschaftlichen Naturverhältnisse substantiell theologisch und ganz neu zu denken: nämlich im Begriff der Versöhnung mit Natur.

Er muß und kann konkretisiert werden in einem anderen als dem bisher in der ganzen modernen Welt vorherrschenden Paradigma von Naturwissenschaft und Technik. Exemplarisch sei verwiesen auf die real schon gegebenen reichhaltigen Technologien von regenerativer Energiegewinnung und von ökologischer Land- und Forstwirtschaft.

Benjamins Versuch, die Profanierung der Theologie so zu denken, daß sie mit rein weltlichen Konzepten der Veränderung ohne Differenz zusammenfällt, ist nicht möglich. Das haben die Beispiele der kommunistischen Politik und der ökologischen Utopie gezeigt. Das bedeutet auch, daß über die verkehrte Religion nicht hinaus zu gelangen ist, indem man pauschal alle Religion verwirft. Vielmehr geht das nur dialektisch mit dem Glauben. Er ist jenes Element in Religion, das deren Herrschaftscharakter widerspricht und innerlich eine Alternative enthält, vor allem aber mit beidem über reale Herrschaft hinaus weist.¹⁸

Wenn das nun so ist, dann *entfällt* einerseits der *entscheidende Grund* für die *besondere Form*, die die Profanierung der Theologie bei Adorno und bei Benjamin angenommen hat: sie - wie die Tinte im Löschblatt - ganz verschwinden zu lassen in Gesellschaftskritik und in Revolution. Andererseits können Konsequenzen gezogen werden aus den Problemen dieser Art von Profanierung des Glaubens und der Theologie. Soll die Profanierung theologischer Gehalte nicht von der Eigenlogik des Profanen überwältigt werden, muß sie als ein dauerhafter Prozeß aufgefaßt werden. Das setzt das Fortbestehen von Theologie als unmittelbarer Vergewisserung der Offenbarung Gottes voraus - also der Tinte, um im Benjaminischen Bilde zu bleiben. Ferner ist auch ein gewisses Mißtrauen in das Löschblatt selbstnotwendig - also in die kritische Erkenntnis des Bestehenden und seiner Veränderungsmöglichkeiten - selbst dann, wenn es sich schon von der Tinte vollge-sogen hat.

Denn "auch der Haß gegen die Niedrigkeit / Verzerrt die Züge. / Auch der Zorn über das Unrecht / Macht die Stimme heiser",¹⁹ so hat Benjamins Freund Bertolt Brecht das Problem in seinem Gedicht *An die Nachgeborenen* ausgedrückt. Eine Konsequenz davon ist die Radikalisierung der Kritik Benjamins am Marxismus hinsichtlich seiner zum Teil noch konventionellen Zielvorstellungen und vor allem hinsichtlich der Mittel und Wege der Revolution. Schließlich können wir

¹⁸ Zu "Glauben" im Unterschied von "Religion" vgl. Helmut Thielen, *Revolution des Glaubens. Religionsphilosophische Versuche über Befreiung*, Hamburg 1991, S. 3-74.

¹⁹ Bertolt Brecht, *Gesammelte Werke* Bd.9, Frankfurt a.M. 1967, S. 725 20).

heute Benjamins Optimismus hinsichtlich einer menschlichen Bedürfnissen gemäßen radikalen Naturveränderung nicht mehr teilen.

Die Aufgabe der Profanierung bleibt also. Denn die Wahrheit von Glaube und Theologie soll in der Welt wirksam werden. Darum muß das Löschblatt Leben in dieser Welt sich vollsaugen mit der Tinte des Glaubens und der Theologie. Aber diese Tinte verschwindet nicht mehr darin. Auch sie bleibt. Denn damit das Löschblatt sich theologisch vollsaugen - Theologie in den Dienst von Kritik und Befreiung stellen - kann, darf erstens die Tinte selbst nicht versiegen. Zweitens verbietet es sich vor allem deshalb, den Vorgang als einmalig zu denken, weil der reale Geschichtsprozeß unmöglich absolut in Gott hineingezogen und also auch seine philosophische Reflexionsgestalt niemals unmittelbar und vollständig mit theologischer Wahrheit zusammenfallen kann. Auch eine mögliche wahre Revolution und ihr Ergebnis löschen die Differenz zur Sphäre Gottes niemals aus. Darum kommt, was Benjamin sich als das Verschwinden von Theologie in historisch-materialistischer Erkenntnis denkt, niemals zu einem Ende. Es bleibt eine beständige Aufgabe. Vor allem aber setzt es, bildlich gesprochen, voraus, daß der Tintenfisch als Quelle der Tinte anerkannt wird: Gott als Grund des geoffenbarten Wahrheitsgehalts. Die Tinte bleibt als Fortbestehen der Theologie, die diese Zusammenhänge bedenkt, und als Leben des Glaubens, das ihr zugrunde liegt. Er ist die Kultivierung der Seele des Einzelnen und der Beziehungswelt der Gemeinschaften im Umgang mit Gott.

Keineswegs ist aber dies Festhalten an Glaube und Theologie mißzuverstehen als Abmilderung der Religionskritik. Denn diese Perspektive setzt voraus, daß Religionskritik radikalisiert wird zu einem *inneren* Moment von Glauben und Theologie selbst. Damit trägt sie die Schichten der falschen Religiosität ab und legt so ihren darunter verschütteten Gehalt frei. Das sind die erscheinenden Ausdrucksformen von Gottes verborgen bleibender Liebe. In dieser Bedeutung können wir Marxens Religionskritik ganz neu lesen:

"Die Kritik (der Religion, ht.) hat die imaginären Blumen an der Kette zerpfückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche."²⁰

Das Leben des Glaubens aus der Liebe des lebendigen Gottes heraus ist eben die schönste unter den lebendigen Blumen, ist mit ihnen allen verschwistert, ermöglicht es, sie alle zu "pflücken" und vor allem die trostlose Kette genau so wie den falschen Trost abzuwerfen. *Dieser Gehalt* als solcher bedarf nicht der Kritik. Denn er ist die *Grundlage aller Kritik*.

Die Restitution des inneren Gehaltes, des "messianischen Gesichts", wie Benjamin sagt, sowohl der Theologie wie des Historischen Materialismus ist zuerst

²⁰ Karl Marx, .a.a.O., S. 379.

kein theoretisches, sondern emphatisch ein *praktisches* Problem. Denn in den Entfremdungen von Historischem Materialismus und Theologie kommen als dogmatischer Widerschein die realen Nöte von Mensch und Natur zum Ausdruck. Daher sind theoretisch - theologisch und zugleich "materialistisch" - nur dialektische *Bilder* von Erlösung gestaltbar, die verwiesen sind auf praktische *Experimente* mit Befreiung und Versöhnung. *Erzählung* von den Wegen der Erlösung mit den Bildern der werdenden Freiheit und Gerechtigkeit - schließlich alle *künstlerische Gestaltung* - ist daher mehr denn begriffliche Theorie das Medium der Wahrheit eines anderen Historischen Materialismus und einer anderen Theologie.

CONCORDIA
Internationale Zeitschrift für Philosophie

Reihe Monographien
Serie Monografias

Herausgegeben von Raúl Fomet-Betancourt

1. **Heliodoro Fonseca Labrada**: 1 Moral, Sociedad y Antropología en Nietzsche, La Coruña 1984, 144 Seiten, ISBN / SN 84-398-1852-1
2. **Raúl Fomet-Betancourt / Celina A. Lértora Mendoza** (Hrsg./editores): Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute / Etica en Alemania y América Latina hoy, Frankfurt/Bern/New York 1987, 190 Seiten, ISBN 3-8204-0103-2
3. **Raúl Fomet-Betancourt**: Lateinamerika-Forschung an deutschen Hochschulen. Eine bibliographische Annäherung, Aachen 1990, 171 Seiten, ISBN / SN 3-925038-36-1
4. **Karl-Otto Apel / Enrique Dussel u.a.**: Ethik und Befreiung. Hrsg. von Raúl Fomet-Betancourt. Aachen 1990, 116 Seiten, ISBN 3-925038-46-9
5. **Alexius J. Bucher / Raúl Fomet-Betancourt / Joseph Renker / Horst Sing** (Hrsg.): Die "Vorrangige Option für die Armen" der katholischen Kirche in Lateinamerika. Zugänge zu ihrer Begründungsproblematik, Geschichte und Verwirklichung.
5.1 Bd. 1: Begründungszusammenhänge, Eichstätt 1991, 334 Seiten
6. **Karl-Otto Apel / Enrique Dussel u.a.**: Diskursethik oder Befreiungsethik? Hrsg. von Raúl Fomet-Betancourt. Aachen 1992, 207 Seiten, ISBN 3-86073-045-2
7. **Für Leopoldo Zea / Para Leopoldo Zea**. Hrsg. von Raúl Fomet-Betancourt. Aachen 1992, 205 Seiten, ISBN 3-86073-081-9
8. **Antonio Sidekum**: Ethik als Transzenderfahrung. Aachen 1993, 210 Seiten, ISBN 3-86073-101-7
9. **Raúl Fomet-Betancourt** (Hrsg.): Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik. Aachen 1993, 262 Seiten, ISBN 3-86073-183-1
10. **Reinerio Arce Valentín**: Religion: Poesie der kommenden Welt. Theologische Implikationen im Werk José Martí. Aachen 1993, 289 Seiten, ISBN 3-86073-188-2
11. **Leopoldo Zea**: Warum Lateinamerika? Hrsg. von Raúl Fomet-Betancourt. Aachen 1994, 128 Seiten, ISBN 3-86073-265-x
12. **Martin Traine**: «Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen». Die Frankfurter Schule und Latein-amerika. Aachen 1994, 300 Seiten, ISBN 3-86073-266-8
13. **K.-O. Apel / E. Arens u.a.**: Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik. Aachen 1994, 250 Seiten, ISBN 3-86073-267-6

Bestellungen: Verlag der Augustinus-Buchhandlung
Pontstraße 66
52062 Aachen

VERLAG DER AUGUSTINUS BUCHHANDLUNG

AACHEN

ISBN 3-86073-360-5
