Peter Penner

Die Außenperspektive des Anderen

Eine formalpragmatische Interpretation zu Enrique Dussels Befreiungsethik

Edition
Philosophie und Sozialwissenschaften 36

Argument

Die »Philosophie der Befreiung« des Argentiniers Enrique Dussel hat in Europa beträchtliche Resonanz gefunden – nicht nur wegen ihrer engen Beziehungen zur Befreiungstheologie, sondern auch wegen ihres Dialogs mit der Diskursethik von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas. Diese Studie bietet eine umfassende Darstellung, die Dussels Konzeption auch auf ihre europäischen Quellen zurückbezieht. Sie kann selbst als ein systematischer Ansatz zur Befreiungsethik gelesen werden.

ISBN 3-88619-636-4 38,00 DM/297 ÖS/39,00 SF

Peter Penner

Die Außenperspektive des Anderen

Eine formalpragmatische Interpretation zu Enrique Dussels Befreiungsethik

Edition
Philosophie und Sozialwissenschaften 36

Argument

für Birgitta

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Penner, Peter:
Die Außenperspektive des Anderen: eine formalpragmatische Interpretation zu Enrique Dussels Befreiungsethik. / Peter Penner. - 1. Aufl. - Hamburg ; Berlin : Argument-Verl., 1996
(Edition Philosophie und Sozialwissenschaften ; 36)
Zugl.: Bremen, Univ., Diss., 1995
ISBN 3-88619-636-4
NE: GT

Alle Rechte vorbehalten
© Argument-Verlag 1996
Argument-Verlag, Rentzelstraße 1, 20146 Hamburg
Texterfassung, Satz und Layout durch den Autor
Umschlaggestaltung nach einem Entwurf von Johannes Nawrath, Hamburg
Druck: Difo-Druck, Bamberg
Erste Auflage 1996

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung 7

1 Das Programm einer Transformation von Geschichtsphilosophie 17
1.1 DieHerausforderungdurchdenPluralismus 17
1.2 Das KonzeptderGeschichtsphilosophie 23
1.3 Zum Begriff eines historischen Subjekts....31
1.4 Die materialistische Tradition 39
1.5 Diestrukturalistische Alternative....43
1.6 Die pragmatischeAlternative 48
1.7 Der Entwurfder Befreiungsethik 54

2 Der Diskursder Befreiungsethik 61
2.1 Zur Genese der Philosophie der Befreiung 61
2.2 Der sozialhistorische Kontext 69
2.3 BiographischeAnmerkungen 73
2.4 Das wissenschaftliche Werk Enrique Dussels....75
2.5 Die These der Befreiungsethik 82
2.6 Das hermeneutische Konzept 89
2.7 Der Referenzpunkt der Exteriorität 96
2.8 Epistemische Voraussetzungen 105

3 Auf der Suche nach einem historischen Subjekt der Befreiung 109
3.1 Eine kritische Theorieder Moderne 109
3.2 Die Suche nach einem historischen Subjekt 118
3.3 Die»Frage«der Dependenz 123
3.4 Zum Begriff des Volkes 130
3.5 Die Sprechhandlung der Interpellation 136
3.6 Eine Zwischenbilanz 141

4 Dimensionen eines materialistischen Praxisbegriffes 149
4.1 Über den Primat der Praxis 149
4.2 Lebenswelt 160
4.3 Ideologie 168
4.4 Ökonomie....177
4.5 Pragmatik 193

5 Zur Ontologie des Subjekts 203
5.1 Das ontologische Konzept der Befreiungsethik 203
5.2 Subjektivität 211
5.3 Negativitiät 221
5.4 Alterität 230
5.5 Theologie 239

6 Zur Epistemologie des Dialogs 253
6.1 Das epistemologische Konzept der Befreiungsethik 253
6.2Rationalität 262
6.3 Wahrheit 275
6.4 Transzendentalität 282
6.5 Der Begriffeiner »Transzendentaldialogik« 293

Literaturverzeichnis 303

Nachwort 320

EINLEITUNG

Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist die Befreiungsethik Enrique Dussels. Irn Zentrum von Dussels Befreiungsethik, so meine Auffassung, steht ein Begriff von Praxis im Sinne kooperativen Handelns, den ich in der materialistischen Figur einer symbolisch vermittelten Interaktion interpretiere.

Meine Interpretation versteht sich insofern als Vorschlag im Sinne einer *materialistischen* Theorie, als sich ein materialistisches Theoriekonzept mit Louis Althusser von der Philosophie einen "*Philosophie-Effekt*"[1] verspricht. Ein solches Philosophieverständnis begreift sich in einem dienenden Verhältnis den Wissenschaften gegenüber. Indem Philosophie im Bündnis mit den Wissenschaften einen Anspruch auf Rationalität in der Welt der Ideen verficht, begründet sie die Unterscheidung des Wissenschaftlichem vom Ideologischen, oder anders, die Unterscheidung von Erkenntnis und Interesse.

Der spezifische Beitrag der Philosophie, ihr »Philosophie-Effekt«, besteht darin, dass sie im Interesse einer rationalen Aufklärung unterschiedlicher Weltbilder einen Begriff von der *Macht des Vernünftigen* entwickelt. Es geht nicht zuletzt um die gesellschaftlichen Konsequenzen eines Programms von Rationalität. "Individuen, denen die Teilhabe am ganzen Wissen verweigert wird, können keine geschichtlichen Subjekte sein und sich zur Menschheit nicht assoziieren. Die in die wissenschaftlich-technische Revolution eingeschriebene epistemische Revolution verkehrt sich in ihr Gegenteil, wenn die Individuen, statt Täter und Produzenten zu sein, Opfer eines gegen ihr Menschenrecht auf Wissen gesteuerten Prozesses der Informations- und Wissensbeherrschung durch partikulare ökonomische und politische Zwecke werden. Enzyklopädisches philosophisches Denken wird zur Partei der Opfer, indem es sich in seinen Begriffen von Erfahrung, Erkenntnis, Wissen und Wissenschaft mit den Rechten der Subjektivität solidarisiert."[2]

Das Konzept einer *symbolisch vermittelten lnteraktion* entnehme ich der formalpragmatischen Theorie von Jürgen Habermas, der in diesem Punkt an die Analysen von George Herbert Mead anknüpft. Dies Konzept symbolisch vermittelter Interaktion versteht sich als Antwort auf die Frage nach einer bewusstseinskritischen Rekonstruktion sozialen Handelns. Soziales Handeln als Interaktion von Person zu Person entsteht dernzufolge aus einer Internalisierung möglicher Verhaltensreaktionen. "Das Einnehmen der Einstellung des anderen ist ein Mechanismus, der an der Verhaltensreaktion eines anderen auf die eigene Geste ansetzt, dann aber auf weitere Bestandteile der Interaktion ausgedehnt wird. [...] Sobald sie diese

---

1 Althusser 1985, S. 68. Althusser führt dazu aus: "Die Unterscheidung zwischen dem Wissenschaft1ichen und dem Ideologischen liegt innerhalb des Bereiches der Philosophie. Sie ist das Ergebnis des philosophischen Eingriffes. Die Philosophie ist eins mit ihrem Ergebnis. dem Philosophie-Effekt. Der Philosophie-Effekt unterscheidet sich von dem Erkenntniseffekt (der von den Wissenschaften produziert wird)." (ebd., S. 68) Vgl. ferner dazu die Unterscheidungen Althussers zum dienenden und zum ausbeutenden Verhältnis der Philosophie in bezug auf die Wissenschaften: "Die von uns vertretene Philosophie (...) vertraut den Wissenschaftlern, ihre wissenschaft1ichen Probleme - und seien sie noch so »kritisch« -selber zu lösen. Die Wissenschaftler müssen sich vor allem auf ihre eigenen Kräfte verlassen, aber ihre eigenen Kräfte liegen nicht vollständig in ihren eigenen Handen oder in ihren Köpfen; ein grosser Teil dieser Kräfte existiert ausserhalb von ihnen. in der Welt der Menschen, in ihren Arbeiten, ihren Kampfen und ihren Gedanken. Ich würde hier noch hinzufügen: auch in der Philosophie -und zwar nicht jeder beliebigen Philosophie, also nicht jener, die die Wissenschaften ausbeutet, sonderrn jener, die ihnen dient, die als ein Teil von ihnen zu ihren eigenen Kräften gehören kann." (Althusser 1985, S. 75; siehe auch: ebd., S. 101-118).

2 Sandkühler 1991, S. 390.

adressierende Einstellung des anderen auch sich selbst gegenüber einnehmen, lernen sie die Kommunikationsrollen von Hörer und Sprecher: sie verhalten sich zueinander wie Ego, das einem Alter Ego etwas zu verstehen gibt."[3]

Den Vorzug der formalpragmatischen Theorie kommunikativen Handelns von Habermas sehe ich darin, dass sich aus dem Theorem der symbolisch vermittelten Interaktion ein *formal-prozedurales Universalisierungsprinzip* gewinnen lässt, wie Habermas dies mit dem Prinzip des argumentativen Diskurses untemimmt.[4] Dieses formal-prozedurale Universalisierungsprinzip kann den Ausgangspunkt für eine Theorie ausdifferenzierter Rationalitätstypen bilden. Eine solche Theorie formuliert eine Art abstraktes Gesetz oder eine allgemeingültige Regel symbolisch vermittelter Interaktion. Ihre Regel dient als heuristisches Modell zur Analyse geschichtlich variierender Verhältnisse, deren konkrete Verstandigungsformen der Ausfaltung unterschiedlicher Weltbilder zugrundeliegen.

Mit diesen Voraussetzungen des Begriffes einer Art materialistischen Weltbildes ist der Interpretationsrahmen abgesteckt, in den ich Enrique Dussels Befreiungsethik einschreiben möchte. In gewisser Weise ist das von Habermas aus dem Begriff der symbolisch vermittelten Interaktion entwickelte "relative Apriori der [...] Verständigungsform"[5] nichts anderes als eine kommunikativ gewendete Ausdeutung dessen, was mit dem Begriff »Welt« gemeint ist. »*Welt*«, das sind die Tatsachen im *logischen* Raum. Damit ist der Ausgangspunkt aller rationalistischen Theorie gesetzt, wie ihn auch die Befreiungsethik Enrique Dussels teilt. "Die hermeneutische Situation (oder das, was wir als Gegenstand unserer Forschungen interpretieren), auf die wir unseren Blick zu richten haben, ist der Mensch in der Welt als Gesamtheit seiner praktischen Alltäglichkeit."[6]

Es gibt nun aber nicht nur *eine* Welt, sondern *viele* Welten, wie die Befreiungsethik Dussels zu Recht konstatiert. "Wie es eine Vielfalt geschichtlich-konkreter Totalitäten und darüber hinaus verschiedene Epochen gibt, so ist es eine historische und soziologische Tatsache, dass es viele Moralen gibt. Angesichts der Tatsache der *Pluralität* [Hervorhebung von mir] von Moralen erhebt sich die Frage, ob und auf welche Weise es möglich ist, eine Ethik zu legitimieren, die für die ganze Weltgeschichte als die ornnitudo realitatis der menschlichen Existenz gültig ist."[7] Diese pluralistische Interpretation bezieht sich auf das erfahrungsgesättigte Moment der sozialhistorischen Situiertheit aller Praxisformen einerseits, auf das rationale Moment der methodischen Rezeption und Konstruktion dieser Pluralität von Praxisformen andererseits. Gerade auch die pluralistische Rede von den »vielen Welten» impliziert immer schon ein einheitsstiftendes, *universales* Moment, wenn denn so etwas wie Verstehen überhaupt denkbar sein soll.

Eine der vielen Welten hat dann Anteil an Universalität, wenn sie eine andere Welt wahrnehmen kann, das heisst, wenn sie sich auf eine andere Welt beziehen kann, wenn sie sich eine andere Welt aneignen kann, wenn sie mit einer anderen Welt kooperieren kann. Aus

---

3 Haberrnas 1988a, S. 26 f. Eine symbolisch vermittelte Interaktion entsteht in dem Moment, in dem sich Ego auf sich selbst als Alter Ego beziehen kann. Das heisst, *symbolisch* vermittelt ist eine Interaktion dann zu nennen, wenn die Interaktionsteilnehmer die möglichen Rollen einer Interaktion so internalisiert haben, dass es keiner realen Handlungssituation bedarf, um die adressierende Einstellung auf den Anderen hin auszulösen. Die adressierende Einstellung ist konstitutiver Bestandteil des teilnehmenden Subjekts selbst geworden. Vgl. dazu die Diskussion des Begriffes der symbolisch vermittelten Interaktion bei Habermas im Ganzen: ebd., S. 23-117.

4 Vgl. dazu: Habermas 1983, S. 53-125: Habermas 1988; Habermas 1988a; Habermas 1991, S. 11-17.

5 Habermas 1988a, S. 278.

6 Dussel 1973b, S. 40.

7 Dussel 1985a, S. 153. Siehe auch. Dussel 1988a , S. 107-116.

dieser Überlegung heraus optiert Dussels Befreiungsethik für einen interaktiv ansetzenden *Praxisbegriff* als Vorstruktur des Verstehens. Transzendentale Bedingung der Möglichkeit von Verstehen überhaupt ist nach Dussel die Rekonstruktion des "praktisch extrinsischen Blickwinkels“[8] der "virtuellen Exterioritat“[9] des Anderen. Mit seinem Theorem der *virtuellen Exteriorität* entfaltet Dussel eine ethische Norm praktischen Handelns, die das Recht der Subjektivitat in allen Formen epistemischen und praktischen Handelns einfordert. Was bedeutet diese Rede von der Rekonstruktion der virtuellen Exteriorität des Anderen?

Meine Interpretation von Dussels Befreiungsethik versucht eine Antwort auf diese Frage zu geben. Sie versteht sich als bewahrende Kritik der Befreiungsethik. Sozusagen *mit Dussel gegen Dussel selbst* lese ich die Befreiungsethik als Variante einer formalpragmatischen Theorie. Meine erkenntnisleitende Frage an den Dusselschen Diskurs ist: Wie lautet die epistemologische Bedingung der Mög1ichkeit der Vorgehensweise der Befreiungsethik, durch welche die hermeneutischen Methoden »Lévinas« und »Marx«[10] zur Synthese gebracht werden sollen? Meine Auffassung ist, dass die epistemologische Bedingung der Mög1ichkeit der Befreiungsethik in einer *formalpragmatischen Theorie von Perspektivität* zu suchen ist, wie sie in dem Begriff des Sprachspiels zum Ausdruck kommt. Die Befreiungsethik erfüllt in die sem Verständnis genau die von Apel genannte Bedingung des "dia1ektischen Aprioris“[11] einer herrschaftsfreien Lebens- und Kommunikationsgemeinschaft.

Den originären Beitrag von Dussels Befreiungsethik sehe ich darin dass Dussel ein formalprozedurales Universalisierungsprinzip vorlegt, welches den Gesichtspunkt einer *Teilnehmerperspektive des Anderen* für eine philosophische Theorie sich unterscheidender Rationalitätstypen auf eine spezifische Weise geltend macht. Dussels Begriff der »Exteriorität« rekonstruiere ich demgemäss als transzendentaldia1ogische[12] »*Aussenperspektive*«[13] des Anderen. Die Aussenperspektive des Anderen bildet den transzendentalen Referenzpunkt[4] dessen, was kooperatives Handeln heisst. Sie artikuliert sich

---

8 Dussel 1985b, S. 365.

9 Dussel 1992a, S. 107

10 Vgl. die Interpretation der Dusselschen Philosophie durch Fornet-Betancourt in: Fornet-Betancourt 1994, S. 272-295. Vgl. dazu weiter unten auch Kap. 2 meiner Arbeit.

11 Apel l991a, S. 429. "Die Pointe unseres Apriori scheint mir vielmehr darin zu liegen, dass es das Prinzip einer Dialektik (diesseits) von Idealismus und Materialismus bezeichnet: Wer nämlich argumentiert, der setzt immer schon zwei Dinge gleichzeitig voraus: Erstens eine reale Kommunikationsgemeinschaft, deren Mitglied er selbst durch einen Sozialisationsprozess geworden ist, und zweitens eine ideale Kommunikationsgemeinschaft, die prinzipiell imstande sein würde, den Sinn seiner Argumente definitiv zu beurteilen. Das Merkwürdige und Dialektische der Situation liegt aber darin, dass er gewissermassen die ideale Gemeinschaft in der realen, nämlich als reale Möglichkeit der realen Gesellschaft voraussetzt; obgleich er weiss, dass (in den meisten Fallen) die reale Gemeinschaft einschliesslich seiner selbst weit davon entfernt ist, der idealen Kommunikationsgemeinschaft zu gleichen." Vgl. dazu auch: Apel 1990, S. 9; siehe auch die Erläuterungen von Brunkhorst zur Verschränkung der idealen und der realen Kommunikationsgemeinschaft in einem Apriori: Brunkhorst 1994, 44-48. In welchem Sinne Dussel dieses dialektische Apriori bestimmt. wird zu erörtern sein.

12 Den Terminus »Transzendentaldialogik« habe ich in Analogie zu den diskursethischen Konzepten einer Transzendental- und Universalpragmatik neu gebildet. Später habe ich entdeckt, dass Anton Peter diesem Terminus bereits verwendet, allerdings in einer ganz anderen Bedeutung. Er bezeichnet dort den Versuch. "die authentischen Intuitionen einer personalen Dialogik mit der transzendentalen Methode zu vermitteln" (Peter 1988, S. 404). Ich dagegen verwende den Ausdruck »Transzendentaldialogik« als Begriff zur Kennzeichnung einer formalpragmatischen Theorie.

13 Die Kategorien »Binnenperspektive« und »Aussenperspektive« entnehme ich der Theorie kommunikativen Handelns bei Habermas (Habermas 1988b, S. 223-228). Allerdings gebrauche ich diese Kategorien in einem etwas anderen Sinn als Habermas, der die Binnenperspektive immer als Teilnehmerperspektive, die Aussenperspektive als Beobachterperspektive bezeichnet.

14 Referenzpunkt meint hier zunächst in einem ganz einfachen Sinn den Punkt, auf den hin etwas zugeordnet

methodisch gesehen im Verfahren eines dialogischen Rekurses[15], dessen ethische Formel den normativen Gehalt einer Praxis symbolisch vermittelter Interaktion folgendermassen ausdrückt. "Die Achtung und Anerkennung des Anderen als Anderen [...] ist das ursprüngliche ethische [...] Moment par excellence, das in jeder (epistemologischen) Explikation oder jeder freien (zwanglosen) »Zustimmung« gegenüber dem Argumentieren des Anderen vorausgesetzt ist."[16] Pointiert formuliert: Nicht der *argumentative Diskurs*, sondem der *dialogische Rekurs* stiftet *Verstehen.*

Als provisorische Begründung für den von mir gewählten Weg mag folgende Selbsteinschätzung Dussels dienen, welche für die Philosophie der Befreiung die Notwendigkeit registrierte, "eine starke ökonomische und philosophische Theorie zu konstruieren, die sich später auch in Aufhebung der analytischen Philosophie auf die Sprachpragmatik stützen konnte."[17] Nur eine formalpragmatische Theorie kann nach Dussel zum vermittelnden Element von Hermeneutik und Ökonomie, oder anders, von Philosophie und Wissenschaft werden. Die Befreiungsethik etabliert sich damit genau auf der Höhe des Anspruchs, wie er von Jürgen Habermas in einem Interview aufgestellt wird. Habermas bestätigt dort, ssein "sprachtheoretischer Begriff von kommunikativer Verständigung [...] also das kategoriale Mittel [erg.: wäre], um das normative Defizit der Kritischen Theorie zu beheben".[18] Damit ist die Aufgabenstellung dieser Untersuchung im Sinne der Entwicklung einer formalpragmatischen Theorie als Mittel zur Begründung eines emanzipatorischen oder befreienden[19] Anspruchs kritischer Rationalität umrissen.

Meine Interpretation von Dussels Befreiungsethik versteht diese als Programm einer *Transformation von Geschichtsphilosophie*.[20] Diesen auf den ersten Blick als Umweg

---

wird. Der Modus der Zuordnung selbst ist aber durchaus komplex. Vgl. dazu die Unterscheidung von »Sprachreferenz« und »Sprecherreferenz« (Siehe Runggaldier 1990, S. 29). Sprachreferenz meint dort eine zweistellige Relation von Begriff und Gegenstand, welche in einer vierstelligen »Sprecherreferenz« als Relation voli Sprecher, Ausdruck, Gegenstand und Kontext aufgehoben ist. Ich plädiere für ein pragmatisches Verständnis von Referenz als Sprecherreferenz im Sinne richtiger Verwendung: »Referenz ist, auf was eine Beschreibung zutrifft.« Zum Begriff der Referenz allgemein: Münch 1992.

15 Den Begriff des »Rekurses« gebrauche ich als Gegenstilck zur Verwendung des »Diskurs«-Begriffes bei Apel und Haberrnas. In gewisser Weise kann mein Gebrauch an eine Forrnulierung Apels anschliessen, in der Apel die Habermassche Position einer Bezugnahme auf die Lebenswelt als Alternative zur Apelschen Idee der Letztbegründung charakterisiert: "An die Stelle der (nach Haberrnas unmöglichen) Letztbegründung der Moralität muss der Rekurs auf die immer schon in der Struktur des kommunikativen Handelns bezeugte lebensweltliche Sittlichkeit treten, ohne die gesellschaftliches Leben zusammenbrechen und der Einzelne sich selbst zerstören müsste." (Apel 1989, S. 259) Rekurs meint den Rückgriff auf die Lebenswelt eines Subjekts.

16 Dussel 1994, S. 89.

17 Dussel 1993. S. 145. Vgl. auch: ebd.. S. 147: "Die Pragmatik subsumiert die reine Sprachlichkeit einem kommunikativen Verhältnis mit dem Anderen, der sogenannten Kommunikationsgemeinschaft [...I. Das Zeichen an sich ist eine materielle Realität als Produkt der kulturellen Arbeit des Menschen, das eine Bedeutung produziert." Siehe auch: ebd.. S. 120. Dussel konzipiert die Ethik als transzendentalen Ort der ökonomie, eine Ethik, deren entscheidendes Moment der Exteriorität im illokutionären Akt zum Zuge kommt. Oder: "Eine neue Version desselben Themas habe ich verfaBt in der Auseinandersetzung mit Karl-Otto Apel. [...] jetzt im Ausgang von einem pragmatischen Rahmen der Philosophie -und nicht von einem rein phänomenologischen, transontologischen wie 1971." (Dussel 1993, S. 162 FN 63)

18 Habermas 1985a , S. 174.

19 Zu der von.Dussel verfochtenen Unterscheidung von Emanzipation und Befreiung siehe unten Kap. 3.1.

20 Die Forrnulierung des Programms einer Transformation von Geschichtsphilosophie in eine Ethik versteht sich ausdrücklich im Anschluss an Karl-Otto Apels Prograrnrnatik einer forrnalpragmatischen »Transformationen der Philosophie«. Nach Apel weist der Titel einer "Transformation der Philosophie" darauf hin, dass sich eine philosophische Theorie der Rationalität vor die Aufgabe gestellt sieht, eine moralisch relevante Rationalisierung menschlichen Verhaltens zu begründen, weder dem szientifischen Fehlschluss noch einer Reduktion hin zum Irrationalen anheimfällt. Es gibt kein Zurück hinter die Idee einer »Selbstauslegung« des Subjekts, so kann diese Intention Apels zugespitzt formuliert werden (Apel 1991, S.9-76).

erscheinenden Zugriff wähle ich, weil er eine urnfassende Rekonslruktion des Praxisbegriffes der Befreiungsethik erlaubt. Eine geschichtsphilosophisch bewusste Lektüre der Befreiungsethik, die den Handlungsbegriff in seiner Situiertheit ernstnimmt, steuert präzise auf den kritischen Punkt des Gelingens oder Scheiterns der Vermittlung von transzendentaler und empirischer Rationalität hin.

Ausgehend von der Herausforderung eines Pluralismus unterschiedlicher Weltbilder erarbeite ich nach einer Positionsbestimmung zum Materialobjekt »Geschichte« und dessen Formalobjekt »Geschichtsphilosophie« eine Übersicht zu verschiedenen Konzeptionen dessen, was »historisches Subjekt« genannt wird. Als Ergebnis dieser Übersicht erscheint die *Aufgabenstellung* einer *ethischen* Rekonslruktion der These der Dusselschen Philosophie der Befreiung. Es geht um die Frage, wie ein historisches Subjekt als transzendenta1es Meta-Subjekt eines pluralistischen Wissens- und Handlungsmodells zu denken wäre (Kapitel 1).

Auf der Basis einer dergestalt spezifizierten Fragestellung folgt ein Abriss des Diskurses der Befreiungsthik Enrique Dussels in seinem historisch-genetischen und philosophischsystematischen Kontext (Kapitel 2). Dazu löse ich aus dem allgemeineren Rahmen der sogenannten »Philosophie der Befreiung« naherhin Dussels spezifisches Konzept einer »*Befreiungsethik*« heraus.[21] Worin steckt der Sinn *dieser* Eingrenzung auf das Konzept der Befreiungsethik?

Erstens enthält das Konzept der Befreiungsethik eine *philosophisch* gehaltvolle. Prägnante Theorie, die sich selbst als eine philosophische Theorie des Ethischen versteht und sich als solche auch im internationa1en Dialog mit vergleichbaren Theorien zu bewähren sucht. Philosophisch gehaltvoll ist diese Theorie, weil sie eine ethische, eine ontologische und eine epistemologische These beinha1tet. Zweitens artiku1iert die Befreiungsethik eine Antwort auf die Ausgangsfrage des Projekts der »Philosophie der Befreiung« und dessen Kritik des Eurozentrismus. Sie ist der Versuch einer explizit *ethischen* Theorie der Befreiung im Rahmen lateinamerikanischer Philosophie und Theologie, indem sie die dem Begriff der Praxis zugrunde1iegenden geschichtsphilosophischen Theoreme von einer ethischen Basis aus begründet. Das heisst, sie konstituiert Ethik im Sinne von Odo Marquard als eine »vorsichtige Form« von Geschichtsphilosophie. Drittens existieren gewichtige Parallelen zwischen der *Befreiungsethik* einerseits und der *Diskursethik* andererseits, die einer komplexen Wechselbeziehung unter1iegen. Da gibt es den natür1ich mit Bedacht so gewählten Dialog zwischen Diskursethik und Befreiungsethik, welcher zeigt. dass beide Ethiken an ähn1ichen Themen arbeiten und ähnliche Probleme aufweisen. Da gibt es die Rezeptionsgeschichte der Frankfurter Schule im Rahmen lateinamerikanischer Philosophie und Theologie[22] Da gibt es den

---

21 An dieser Stelle sei eine terrninologische Anmerkung gemacht. Der Terminus »Philosophie der Befreiung« bedeutet in einem weiteren Sinne eine *Richtung* der lateinamerikanischen Philosophie insgesamt, in einem engeren Sinne den philosophischen Ansatz eines *Vertreters* dieser Richtung, den Ansatz von Enrique Dussel. Der Terrninus »Befreiungsethik« spezifiziert näherhin ein bestimmtes Konzept der Dusselschen Version der »Philosophie der Befreiung«. Es ist dieses Konzept der »Befreiungsethik«, das ich meiner Untersuchung zugrundelege. Vgl. dazu die Erläuterungen in Kap. 2.4. Ferner möchte ich noch darauf hinweisen, dass sich die vorliegende Untersuchung auf den Stand der Veröffentlichungen zur Befreiungsethik bezieht, der am 31.3.1995 erreicht war.

22 Vgl. dazu Fornet-Betancourt 1994, S. 236 Anm. 32; ebenso zu diesem Thema insgesamt Traine 1994. An dieser Stelle sei grundsatzlich auf den Gebrauch hingewiesen, der in dieser Arbeit von der Diskursethik gemacht wird. Das gesamte »Diskursethik« genannte Konzept wird hier nur als Kontrastfolie für die Darstellung der Befreiungsethik verwendet. Natürlich werden dann auch im Rahmen der Diskussion der befreiungsethischen Positionen zustimmende oder ablehnende Kommentare abgegeben. Es wird aber in keiner Weise Anspruch auf irgendeine Art vollständiger oder umfassender Würdigung des diskursethischen Konzeptes erhoben.

parallelen Einfluss von Vertretern der älteren Kritischen Theorie, wie z. B. von Herbert Marcuse, auf beide Konzepte. Und nicht zuletzt gibt es eben die Gemeinsamkeiten in Genese und Sache, welche belegen, wie hier ein Gegenstand, den man unter den Titel »herrschaftsfreie Verständigung« fassen könnte, mit vergleichbaren epistemologischen Mitteln einer *Formalpragmatik* bearbeitet wird.

Meine systematische Interpretation der Befreiungsethik setzt bei deren moralischer Maxime einer befreienden »*Option für die Armen und Unterdrückten*« ein. Indem Dussels Befreiungsethik die Problematik von »Herrschaft und Befreiung« ins Zentrum ihrer philosophischen Reflexion rückt, artikuliert sie ihren Begriff der Befreiungspraxis in verschiedenen Gestalten. Diese reichen vom Begriff eines historischen Subjekts im Sinne des *Volkes* als eines *»sozialen Blocks der Armen und Unterdrückten*« bis zum Sprechakt der »*Interpellation«,* welcher als Ausdruck und zugleich als Kritik gesellschaft1icher Verständigungsverhältnisse erscheint. Der Begriff einer intersubjektiv angelegten Ethizität dient Dussel als hermeneutischer Horizont für sein Anwendungsprinzip befreiender Moralität. Das heisst, Dussel beantwortet die *geschichtsphilosophische* Frage nach einem historischen Subjekt über die *ethische* Konstruktion eines praktischen Subjekts (Kapitel 3).

Dieser Auffassung liegt ein funktionalistisches Interpretationsmodell der Befreiungsethik zugrunde, das von einem essentialistischen Modell zu unterscheiden wäre. Ein *essentialistisches* Modell müsste die Bestimmung eines historischen Subjekts als Handlungsträger zu geben versuchen. Es müsste die Befreiungsethik primär als ontologische Theorie artikulieren, sei diese nun anthropologisch oder theologisch angelegt. Ihm wäre es um die »Substanz« des Subjekts der Befreiung zu tun. Ein *funktionalistische*s Modell geht dagegen von einer Pluralität von Subjekten aus. Es negiert ein absolutes Apriori von Geschichte, indem es ein historisches Subjekt als »relationa1e« Schnittste1le des historischen Prozesses ‚die in einer spezifischen Theorie und Praxis von Befreiung aufgefüllt wird. Das heisst, ein funktionalistisches Modell entwickelt seine Bestimmungen als eine Art Rollenbeschreibung auf einer *metatheoretischen* Ebene. Es kann und wird sich insofern mit Recht auf das Selbstverständnis der Befreiungsethik beziehen, als sich Dussels Befreiungsethik selbst als hermeneutische propädeutik (geschichts-) wissenschaftlicher Erkenntnis versteht.

Indem ein funktionalistisches Modell die gravierenden Verlegenheiten der Befreiungsethik bei der konkreten Bestimmung eines historischen Subjekts weniger als Defizit, sondern eher als Krisenzeichen des sozialhistorischen Kontextes dieser Theorie selbst liest, spitzt es seine Fragestellung auf die transzendentalen Dimensionen des befreiungsethischen Praxisbegriffes in dreifacher Hinsicht zu:

- *Was heisst und wie vollzieht sich Befreiung*? Welches sind die Bedingungen des Weges der Befreiung? Was ist das Mass oder die Norm der Befreiung, was heisst Teilnahme an einer herrschaftsfreien Lebens- und Kommunikationsgemeinschaft? Dussel antwortet auf diese Fragen mit dem *Praxisbegriff* einer inklusionslogischen Mora1ität, welche Praxis als Verantwortung nach dem Mass der Gerechtigkeit entwirft.
- *Worauf zielt Befreiung*? Wie verhalten sich Akt und Horizont der Befreiungspraxis zueinander, was bedeutet »Sein«, was »Geschichte«? Dussel antwortet darauf mit dem *Subjektbegriff* eines Kreationsparadigmas, welches die Position des Subjekts als das kreative Moment an der Praxis vorstellt.
- *Was ist und wozu nützt eine Theorie der Befreiung*? Wie konstituiert sich das Wissen um die Befreiung? Dussel antwortet darauf mit dem *Theoriebegriff* einer Formalpragmatik,

welche ein Konzept kritischer Rationalität gemss dem formal-prozeduralen Universalisierungsprinzip der Exteriorität entwirft.

Im Laufe der Beantwortung dieser Fragen wird sich zeigen.,dass Dussels Befreiungsethik meines Erachtens grundsätzlich als *deontologische Ethik*[23] gelesen werdenss. Anders scheint mir die inklusionslogische[24] Moralität, wie sie in dem Titel einer "Würde der Person"[25] gefasst wird, nicht denkbar. Eine *ideolokritisch* ansetzende Erörterung der Bedeutung des Praxisbegriffes, wie ihn Dussel im Ausgang von einer These vom Primat der Praxis entfaltet und von dem aus sich die Felder des ethischen Diskurses in den Ebenen Politik. Erotik. Pädagogik, Religion, Natur, Sprache. Technik und Ökonomie eröffnen, wird nach den Bedingungen fragen, in denen eine solche deontologische Theorie die *inklusionslogische Moralität* eines praktischen Subjekts zu verankern sucht. Denn im Ausgang von dem materialistischen Primat der Praxis steht zwar einerseits jeder Universalitätsanspruch unter Ideologieverdacht. Wenn aber Ideologie andererseits nicht einfachhin überwunden werden kann, sondern als imaginäre Dimension politischen Handelns stets notwendig gegeben ist, dann stellt sich die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit eines Universalitätsanspruchs, von dem aus und auf den hin »Ideologie« kritisiert werden kann (KapiteI 4). Die praktische Funktion einer solchen theoretischen Norm liegt darin, dass sie das Modell eines moralischen Konsenses inspiriert, aus dem ein Gemeinschaftseffekf[26] hervorgehen kann.

Aufgrund der Einsicht in die Notwendigkeit einer konstruktiven Grundlegung von Ideologiekritik in Gestalt ethisch begründeter Normativität entwickelt Dussel seinen Begriff eines praktischen Subjekts als *ontologischen* Begriff. In Dussels *Kreationsparadigma* wird die Seinsstruktur des praktischen Subjekts als Gestalt kooperativer Verantwortlichkeit im Anschluss an das Lévinassche Modell der Stellvertretung ausgelegt. Wurzel des schöpferisch tätigen Subjekts ist demzufolge der Andere, dessen Andersheit als die transzendentale Bedingung der Möglichkeit jeder Lebens- und Kommunikationsgemeinschaft erklärt wird (Kapitel 5). Weil sich dem nach Verstehen suchenden Subjekt die Totalität der Welt aber erst im transzendentalen Rückgriff auf die »*virtuelle Exteriorität*« des Anderen erschliesst, setzt DusseIs ontologische These des Kreationsparadigmas auch eine *epistemologische* Reflexion auf
die Bedingungen der Möglichkeit von Rationalität überhaupt voraus. Es geht um die Frage, inwieweit das befreiungsethische Theorem von der virtuellen Exteriorität den Geltungsanspruch eines Konzeptes kritischer Rationalität zureichend begründen kann (Kapitel 6).

---

23 Nach Habermas ist die Diskursethik eine deontologische, kognitivistische, formalistische und universalistische Ethik in einem ähnlichen Sinne, wie dies auch die Kantsche Ethik ist. Deontologisch ist diese Ethik, weil sie den Begriff des Normativen in Analogie zur Wahrheit des assertorischen Satzes als Sollgeltung von Normen versteht. Kognitivistisch ist sie, weil ihre ethische Norm in einer rationalen Interpretation begründet werden können muss. Formalistisch ist sie, weil die ethische Norm ein methodisches Prinzip im Sinne von Rechtfertigung entfaltet, mittels welchem die Verallgemeinerungsfähigkeit von Normen beurteilt wird. Universalistisch ist sie, weil die Form der ethischen Norm als allgemein gültig angenommen wird (Habermas 1991, S. 11f.). Meiner Interpretation zufolge reichen die Gemeinsamkeiten von Diskursethik und Befreiungsethik so weit, dass die Befreiungsethik diesem Anforderungsprofil an die Gestalt einer Ethik ohne grossere Schwierigkeiten zustimmen kann. Ich lese die Befreiungsethik mit Bedacht als formale und nicht als materiale Ethik. Denn materiale ethische Theorien geraten meines Erachtens relativ rasch in das Dilemma, entweder regionalistisch oder naturalistisch zu argumentieren. Das Kernproblem ethischer Theorie ist und bleibt die Frage nach der Verallgemeinerungsfähigkeit moralischer Normen.

24 Vgl. dazu Assmann: "In Lateinamerika sind z.Zt. die Begriffe »Inklusionslogik« bzw. "Exklusionslogik« ziemlich geläufig, wobei man die radikale, theoretisch-praktische Verteidigung der Würde- und Rechtsansprüche aller heute und morgen lebenden Menschen als Inklusionslogik, und die entgegengesetzte Beeintrachtigung dieser universal-menschlichen Dignitätsforderungen als Exklusionslogik charakterisiert." (Assmann 1993, S. 14).

25 Dussel 1992a, S. 103.

26 Vgl. dazu Balibar 1994, S. 74.

Abschliessend lautet meine *These* zum Begriff der Transzendentaldialogik: *Der dialogische Rekurs ist das formal-prozedurale Universalisierungsprinzip herrschaftsfreier Verständigung, weil sich epistemische Selbstreferentialität erst durch den transzendentalen Rückgriff auf die Aussenperspektive des Anderen in ihrer Kontingenz als Binnenperspektive konstituiert.* Diese These versuche ich mit Dussel gegen Dussel selbst aus einer *fallibilistischen* Position zur Formalpragmatik zu begründen. Den Vorzug der daraus entwickelten Hypothese des Konzeptes einer *Verständigungsform* sehe ich darin, dass dort die Philosophie in einem dienenden Verhältnis den Wissenschaften gegenüber begriffen wird. Mit ihren quasi-transzendentalen Bestimmungen erfüllt die Philosophie eine ganz bestimmte Funktion gegenüber den Wissenschaften als »Platzhalter und Interpret« (Habermas). Aus diesem Grund auch darf sie aber nicht nur von diesem Apriori aus die Wirklichkeit rekonstruieren, sie muss auch die Auswirkungen der Erfahrung der Wirklichkeit auf ihr Apriori reflektieren können.

Methodisch gesehen gehört die Auseinandersetzung mit der Befreiungsethik aus europäischer Sicht in das Feld interkulturellen Lernens, das heisst, der bewussten Konfrontation mit einer aus räurnlicher und zeitlicher Differenz herkommenden philosophischen Theorie, deren Spezifikum darin liegt, dass sie selbst »verfremdend« arbeitet, indem sie Theorieelemente eines anderen Kulturkreises zur Interpretation ihrer eigenen Lebenswelt einsetzt. Genau dieses Moment, welches die Diskussion der Befreiungsethik als so lohnenswert erscheinen lässt, gilt es bereits bei der Interpretation der Befreiungsethik selbst zu berücksichtigen.

Ein ganz entscheidendes Problem für das Unterfangen einer solchen Ethik steckt in der Frage nach dem in jeder Ethik vorausgesetzten Verständnis von Universalität. Gibt es so etwas wie ein allgemeingültiges, zu Recht Verbindlichkeit beanspruchendes Universale? Und wenn ja, ist dieses Universale im Sinne einer substantiellen Einheit oder als Prozess permanenter *Übersetzung* zu denken? Die hier vertretene Auffassung lautet, dass sich der Zugang zu einer pluralistisch angelegten Form von Universalität als Prozess einer Übersetzung von Perspektive zu Perspektive realisiert, welche die Notwendigkeit eines Hörens auf die Andersheit des Anderen impliziert. Übersetzung ist demzufolge nicht mehr und nicht weniger als eine Kommunikation "von fremd zu fremd"[27]. in der sich eine Lebenswelt in einer anderen widerspiegelt. Ihre Norm ist ein »ineffabile«, alle Konstruktion bedeutet Näherung.

Solch ein Prograrnm von Übersetzung beinhaltet zum einen den epistemologischen Aspekt einer *relationalen Autonomie* von Theorie im Sinne eines internen oder methodischen Realismus, "relativ zum vorausgesetzten ontologischen und epistemologischen Theorierahmen, zu Methodologie und Methode".[18] Zum anderen thematisiert ein Prograrnm von Übersetzung als Rezeption der Dusselschen Philosophie der Befreiung auch den Aspekt der *Interkulturalität* als Versuch verständigungsorientierten Lernens. So wie die Rezeption der europäischen Philosophie den Blick der Lateinamerikaner für die Wahmehmung ihrer eigenen

---

27 Lévinas 1997, S. 10. Vgl. dazu die Ausführungen von Tosel, der zu Recht auf die Schwierigkeiten einer hermeneutischen Theorie der Übersetzung aufmerksam macht. "Das Universale des Sinns als Norm bedroht ständig die Pluralität der Bedeutungen des »Buchstabens«. und der Geist der Beherrschung greift um sich." (Tosel 1990, S. 642) Das Problem der Hermeneutik besteht darin, wie sie mit ihrer Betonung der Andersartigkeit den Sinn eines Satzes oder einer Äusserung angesichts eines Phänomens universaler Herrschaft will bewahren können. Oder bedeutet die Betonung der Andersartigkeit letztlich nicht doch die Kapitulation vor dem als allgemeingültig erklärten Sinn der herrschenden Verhaltnisse? Die Betonung der Andersartigkeit muss eine Art "Respekt vor dem Unterschied" (ebd., S. 641) sein: sie darf nicht als "Überbetonung des Singulären" (ebd., S. 641) gedacht werden. Diese Überbetonung birgt die Gefahr einer »regionalistischen« Position der Hermeneutik in sich (Vgl. dazu Kap. 6.2). Ein formalpragmatischer Ansatz dagegen zielte auf Universalität im Sinne einer zumindest auch theoretisch rekonstruierbaren Allgemeinheit.

28 Sandkühler 1991, S. 3g.

lateinarnerikanischen Realitat geschärft hat, so kann der europäische Blick auf die lateinarnerikanische Philosophie vielleicht die Wahrnehmung der eigenen europäischen Problematik inspirieren.

In gewisser Weise kann Dussels Befreiungsethik als Resultat einer spezifischen, sympatheTischen Konjunktur der Weltbilder von Marxismus und Christentum betrachtet werden. Dass die Strukturen dieser Weltbilder problematisch geworden sind, nehme ich als eine Tatsache, welche durch die eingestreuten Hinweise aus Volker Brauns Hinze-Kunze-Roman anschaulich gemacht wird. Diese in ironischer Absicht gegebenen Hinweise thematisieren sozusagen den Erfahrungsbezug auf die Realität des Individuellen im historischen Prozess der Sozialisation. Wenn auch die Optionen von Marxismus und Christentum gleichermassen fraglich geworden sind, bleibt dennoch die Frage nach Sinn und Bedeutung einer aus diesen Formen hervorgegangenen philosophischen Theorie akut. Denn das Lemen *aus* spezifischen Wissenskonstellationen vollzieht sich nur *an* diesen Formen, obwohl oder gerade weil es sich »relativ« unabhängig zu politischen Konjunkturen verhält. Das ist die *Chance* der Moderne, dass sie die Möglichkeit wahrnimmt, aus dem Prozess der wechselseitigen Übersetzung unterschiedlicher Weltbilder zu lernen.

DAS PROGRAMM EINER TRANSFORMATION VON GESCHICHTSPHILOSOPHIE

"Was hielt sie zusammen? Wie hielten sie es miteinanderaus? Ich begreife es nicht, ich beschreibe es. Und immer der eine mit dem andern, und der andre machte mit? So verhielt es sich, was weiß ich; verflixt und zusammengenäht. Wenn man sie fragte, antwortete der eine für den andern und der andere mit: Im gesellschaftlichen Interesse. Aha, natürlich, erwidere ich: das Ding, um dessentwillen ich schreibe."

Volker Braun[1]

1.1 DIE HERAUSFORDERUNG DURCH DEN PLURALISMUS

Die Frage nach dem historischen Subjekt

Traditionell gesehen steht der Begriff des »historischen Subjekts« im Mittelpunkt des Diskurses der Geschichtsphilosophie, wenn diese im Ausgang von einem Interesse an der Veränderung von Wirklichkeit danach fragt, wie denn diejenige Praxis auszusehen habe, welche eine humane Veränderung des Handelns selbst und der es beeinflussenden 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?"[2]

Mit dem Begriff des »historischen Subjekts« ist der Knoten geschürzt, den es im Laufe der folgenden Untersuchung aufzudröseln gilt. Der Titel des historischen Subjekts dient dabei als Problemanzeige für eine ganze Palette von Problemen, wie sie Joel Biard überblicksweise aufgelistet hat. Deren zentraler Punkt ist in meinen Augen die Frage nach dem Sinn der Rede von *universaler Rationalität* in der Geschichte. In welcher Hinsicht kann man von *einem* Subjekt der Geschichte sprechen?

Wie prekär doch dieser Punkt ist, auf den die Rede vom historischen Subjekt abzielt, will ich mit einem Ausflug in die Welt der »süßen Geheimnisse« an der Seite von Meir Shalev veranschaulichen. "Diese Woche hat Tia Dudutsch angefangen, Michael in die Marzipanherstellung einzuführen. Schätze das nicht etwa gering. Die Señoras von der Levante hüten die Geheimnisse des Marzipans vor zwei interessierten Parteien: vor verhaßten Frauen und verliebten Männern. Aber Jakob und ich, Benjamin und Michael haben jeder zu seiner Zeit die

[1] Braun 1985, S. 7.
[2] Biard 1990, S. 478.

Gunst dieser Lektion genossen, ja sogar die geheimste Weisheit von allen erlernt -das Erkennen des Punto de masapan, des Augenblicks, in dem man die gemahlenen Mandeln in den karamelisierenden Zucker geben muß. Dieser Punto ist ein flüchtiger Bruchteil einer Sekunde, den kein Zeiger anzuzeigen und keine Blende einzufangen vermag. Adolf de Vine hat in seinem Buch »Fleischgerichte und Süßspeisen« dazu geschrieben, die Zeit zwischen dem Entnehmen des Steaks aus der Pfanne und seinem Zerschneiden auf dem Teller sei die kürzeste Langzeit, der Punto de masapan hingegen sei die längste Kurzzeit. [...] Deshalb halte ich es lieber mit dem guten alten Konrad, dem Lübecker Konditor und »Süßtechniker«, wie er sich nannte, der experimentalwissenschaftlich festgestellt hat, die Dauer des Punto de masapan entspreche der »des Gedankens an ein Augenzwinkern«. So oder so ist es der Moment, in dem der siedende Zuckersirup den richtigen Kompromißgrad zwischen Liquidität und Viskosität erreicht -einer der ältesten Kompromisse, um die des Menschen Herz sich bemüht [...]"[3] Genau darum geht es auch im Begriff eines historischen Subjekts: um die Gestalt des Kompromisses der *richtigen* Veränderung zwischen den Extremen erstarrter Verhältnisse einerseits und orientierungsloser Bewegung andererseits. Der Begriff eines historischen Subjekts versucht, bildlich gesprochen, eine Beschreibung des »Punto de masapan« der Geschichte zwischen strukturalistischer Eiszeit und postmodernem Hitzetod und soll auf diese Weise einen Schlüssel zum Verständnis dessen bilden, was historische Veränderung ist.

Die Extreme, welche den Begriff eines historischen Subjekts auf ihre je eigene Weise zum Verschwinden bringen, lassen sich in einer Tradition materialistischer Theorie einerseits als die Trägheit der Strukturen, andererseits als die Spontaneität des praktischen Eingriffs benennen. Der Begriff eines historischen Subjekts bildet den Schnittpunkt dieser Extreme, insofern er das Moment einer Erfahrung von Geschichte *als* Praxis artikuliert. So wie ein historisches Subjekt gegenüber der strukturellen Komponente als Aufhebung der Trägheit der Strukturen erscheint, so steckt es für die subjektive Komponente den Rahmen ab, in dem ein praktischer Eingriff situiert werden kann.

Große Bedeutung gewann dieser Begriff eines historischen Subjekts beispielsweise in den Auseinandersetzungen der deutschen Sozialdemokratie vor dem Ersten Weltkrieg, in denen sich die Positionen von Spontaneismus (Rosa Luxemburg) und Attentismus (Karl Kautsky) exemplarisch gegenüberstanden.[4] Gerade in seiner Abwesenheit bildete der Begriff eines historischen Subjekts für diese Diskussion so etwas wie das gemeinsame Dritte beider Positionen, aus dessen je spezifischen Defiziten in Sachen *Erfahrung von Wirklichkeit und Organisation von Erfahrung* das Versagen des Spontaneismus und des Attentismus in Bezug auf eine Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse auf Befreiung hin zu erklären wäre.

Wenn aber die Mängel einer expliziten, effektiven Position zum Begriff eines historischen Subjekts in diesem exemplarischen Konflikt zwischen Spontaneismus und Attentismus nicht als zuällig anzusehen sind, dann folgt daraus, daß der Begriff eines historischen Subjekts genau dann als problematisch zu gelten hat, wenn er Bestandteil einer nicht mehr empirisch vermittelten »theoretischen Praxis« ist. Die im Begriff eines historischen Subjekts vorgestellte Einheit von Theorie und Praxis kann nicht die einer idealistisch vorgefertigten Theorie sein, welche in ihrer transparenten Totalität entweder die Erfahrung ausblendet oder der

---

[3] Shalev 1994, S. 172 f.

[4] Der Begriff des Attentismus benennt eine gegenüber dem Selbstlauf der Geschichte abwartende Haltung. Der Attentismus als die "[...] These von der objektiven Unvermeidlichkeit des Zusammenbruchs des Kapitalismus unterschätzt die Rolle der Subjektivität, der revolutionären Massen, und verlegt die Frage der ethischen Verantwortung in die neutrale Sphäre angeblicher objektiver Gesetzmäßigkeiten." (Vega 1990, S. 275) Zur Auseinandersetzung in der deutschen Sozialdemokratie vor dem Ersten Weltkrieg siehe: Steinberg 1967.

Resignation anheimfällt. Materialistische Theorie zeichnet sich im Gegensatz dazu dadurch aus, daβ sie an einer Verknüpfung von Idee und Erfahrung im Interesse eines Eingriffs festhält. Im Sinne der Goetheschen Maxime: »Man sieht nur, was man weiβ.« Oder: "Nicht das Objekt bezeichnet die Genauigkeit, sondern die Methode."[5] Das ist aber nur die eine Seite dieser Erkenntnis. Die andere Seite lautet: Die Idee steht im Dienste der Erfahrung. Oder: Geist ist eine Idee, die der Körper von sich hat.

Der Begriff eines historischen Subjekts hat in dieser Sichtweise nicht mehr und nicht weniger zu bieten als eine *konstruktive Hypothese* zur Interpretation der Wirklichkeit. Das aber heiβt, die im Begriff eines historischen Subjekts vorgestellte Einheit von Theorie und Praxis muβ gegenüber der sozialistischen Tradition eine im weitesten Sinne »revisionistische«[6] Position jenseits von Attentismus und Spontaneismus beziehen, welche ihr rationales Prinzip mit empirischer Wahrnehmung korreliert. Solcher »Revisionismus« wird beispielsweise auch die bekanntlich von Ernst Bloch zur Unterscheidung sozialistischer Traditionen vorgeschlagenen Termini von Wärme- und Kältestrom als eher Verwirrung stiftend denn Erklärung bietend zurückweisen. Denn für eine Bestandsaufnahme im Bereich philosophischer und wissenschaftlicher Theorie geht es nicht darum, eine - letztlich folgenlose - Synthese utopischer Traditionen zu produzieren, sondern vielmehr die Zusammenhänge von Theorie und Praxis, von Erkenntnis und Interesse einer umfassenden Kritik zu unterziehen.

Die derart heuristisch gewendete Frage nach der Möglichkeit von Sinn und Bedeutung der Rede von einem Subjekt der Geschichte wird gut daran tun, sich der Verwendung des *Allquantors* zu vergewissern, wie er in dem Begriff eines historischen Subjekts impliziert ist. Einen erfolgversprechenden Ansatz für die Klärung einer solchen Interpretation des Allquantors hat Hauke Brunkhorst vorgeschlagen, der eine von Aristoteles mit polemischer Schärfe gegen Platon verfochtene Unterscheidung thematisiert. "Der Begriff »alle« hat indessen eine doppelte Bedeutung. Wenn er heiβt »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."[7] Das Wort »alle« ist nach Aristoteles zutiefst doppeldeutig. Es kann sowohl »jeden einzelnen« in seiner Unterschiedenheit als auch »alle zusammen« in ihrer Einheit meinen, wie Brunkhorst ausführt. Damit ist die Alternative in der Interpretation des Begriffes eines historischen Subjekts klar umrissen: Individualität oder Kollektivität.

Doch auch wenn Aristoteles gegen Platons Einheitsideal das Recht der Unterschiedenheit vertritt, ist er von einer Auffassung im Sinne der Moderne weit noch entfernt. "An die Stelle des platonischen Staatsideals einer unzerstörbaren Einheit tritt bei Aristoteles das Telos der in sich vernünftig gegliederten Vielheit eines lebendigen Organismus. An die Stelle des platonischen Einheitsklangs tritt der Zusammenklang vieler Kehlen oder Instrumente, an die Stelle der verarmten Perfektionswelt »eines einzigen Taktes« das reiche, aber eben deshalb fragile und störanfällige Zusammenspiel eines komplexen »Rhythmus«."[8] Folgt die

---

[5] Bachelard 1974, S. 138.

[6] Der »wahre Kern« dessen, was abseits aller politisch inspirierten Instrumentalisierungsversuche in der Bezeichnung »Revisionismus« steckt, scheint mir darin zu liegen, daβ Theorie dann kritisch ist, wenn sie auf ihre eigenen Produktionsbedingungen reflektiert. Theorie ist immer Theorie in Veränderung mit dem Charakter einer Hypothese. Vgl. zum Stichwort Revisionismus: Fülberth 1990.

[7] Aristoteles 1981, S. 71. Vgl. insgesamt dazu Brunkhorst 1994, S. 22-26.

[8] Brunkhorst 1994, S. 23. Vgl. dazu den Gebrauch des Begriffes der Polyphonie bei Fornet-Betancourt 1994a, S.33.

Auffassung des Aristoteles trotz aller Differenzen primär noch dem Modell des Allquantors als Kollektivität, so kommt die moderne Auffassung der Individualität erst dort zum Zuge, wo die *Teilnehmerperspektive eines jeden Individuums* als irreduzibler Ausgangspunkt aller politischen Konzeptionen gedacht wird. Um im Bild zu bleiben: "Alle zusammen können zusammen singen, aber nicht miteinander diskutieren. Erst die einzelne Stimme, die sich zum Argument oder zum Appell an andere richtet, hat sich definitiv vom organischen Boden allen Daseins gelöst."[9] Diese mit dem historischen Prozeβ der Aufklärung etablierte individualistische Auffassung wird üblicherweise unter dem Stichwort »Pluralismus« verhandelt.

Das Interesse am Pluralismus

Die Sache des »Pluralismus«[10] steht im Brennpunkt des Interesses ganz unterschiedlicher philosophischer Theorien. Philosophiegeschichtlich gesehen nimmt der Pluralismusbegriff seinen Anfang in der auf Christian Wolff und Immanuel Kant zurückgehenden Entgegensetzung zum Monismus oder Egoismus. "Ich nenne einen solchen Gelehrten einen Cyclopen. Er ist ein egoist der Wissenschaft, und es ist ihm noch ein Auge nöthig, welches macht, daβ er seinen Gegenstand noch aus dem Gesichtspunkte anderer Menschen ansieht."[11] Die solipsistische Perspektive des Monismus wird nach Kant durch den »logischen Pluralismus« in der Form überwunden, daβ dieser die Vergleichung verschiedener Wahrheitsbehauptungen unternimmt. "Wenn man seine Einsichten mit denjenigen anderer vergleicht und aus dem Verhältniβ der Uebereinstimmung mit anderer Vernunfft die Wahrheit entscheidet, ist das der logische Pluralism."[12] Der Begriff des Pluralismus etabliert ein nicht-monistisches Modell Von Wissen, dem bereits bei Kant aber auch schon das Handlungsmodell eines praktisch-politischen Pluralismus korrespondiert. Die Kantsche Perspektive des »Weltbürgers« wurde späterhin im Kontext der Entwicklung politischer Demokratie vor allem von William James und F. C. S. Schiller im Sinne eines Pluralismuskonzepts ausgearbeitet. Epistemologisch gesehen akzentuiert der pluralistische Ansatz Wissen als eine Form kommunikativen Handelns, welche die Allgemeingültigkeit des Wahrheitsanspruchs in den pragmatischen Regeln intersubjektiver Verständigung verankert.

Gegenwärtig findet sich die bekannteste Version der Pluralismustheorie bei den Vertretern des »Kritischen Rationalismus« wie Karl Raimund Popper, Hans Albert, Helmut Spinner u. a. Ihnen ist es um eine pluralistische Epistemologie zu tun, welche gleichermaβen den Anforderungen des Programms einer »offenen Gesellschaft« genügen kann. "Gesellschaftliches Handeln gründet nicht in geschichtlichen Entwicklungsgesetzen, sondern in jener Falsifikation politischer Strategien, wie sie nur durch Reform und »Stückwerk-Technologie« in einer gesellschaftlichen Verfassung möglich ist, in der Wahrheitsmonopole unter Berufung auf historische Entwicklungsgesetzmäβigkeit unmöglich, Prognosen auf mittelfristige Zeiträume beschränkt und der Wahrheitspluralismus durch pluralistische Demokratie ergänzt wird."[13]

---

[9] Brunkhorst 1994, S. 24.

[10] Zum Thema des Pluralismus allgemein: Sandkühler 199Oc; Sandkühler 1991, S. 266-274.

[11] Kant 1923, S. 395.

[12] Kant 1966, S. 428.

[13] Sandkühler 1991, S. 273; vgl. dazu Hans Albert: "Setzt man dagegen an die Stelle der Begründungsidee die Idee der kritischen Prüfung, der kritischen Diskussion aller in Frage kommenden Aussagen mit Hilfe rationaler Argumente, dann verzichtet man zwar auf selbstproduzierte Gewiβheiten, hat aber die Aussicht, durch Versuch und Irrtum -[...] -der Wahrheit näher zu kommen, ohne allerdings jemals Gewiβheit zu erreichen." (Albert 1975, S. 35)

Das Programm des Kritischen Rationalismus zielt unter positivistischer Ausklammerung aller sinn- und wertbezogenen metaphysischen und ethischen Aussagen aus dem Wahrheitsbereich objektiver Erkenntnis auf einen Status von Theorie, in welchem die Möglichkeit jeder Form sinnvoller Begründung in Philosophie oder Wissenschaft bestritten wird. Mit diesem Programm verabschiedet sich philosophische Theorie allerdings aus der argumentativen Auseinandersetzung um die Bedingung der Möglichkeit von Theorie und Praxis. Cum grano salis führt dieser epistemologische Kritizismus weder zu einem konsistenten Wahrheitsbegriff, noch realisiert dessen Version eines ethischen Pluralismus eine adäquate Auffassung moralischen Handelns. Das pluralistische Konzept des Kritischen Rationalismus erweist sich als Verhaltens- und Wahrheitsrelativismus voluntaristischer bzw. dezisionistischer Art.

In Abkehr von dem Begründungsmuster eines Wahrheits- und/oder Verhaltensrelativismus nach Art des Kritischen Rationalismus oder auch der Postmoderne[14] sieht beispielsweise Kutschera die als »Pluralismus« bezeichnete Sache durch folgende Elemente definiert: "1. Eine Pluralität von in sich geschlossenen, verschiedenartigen Weltansichten. 2. Eine Inkommensurabilität solcher Weltansichten in dem Sinn, daß es keine voraussetzungslosen rationalen oder empirischen Kriterien gibt, mit denen sie sich sämtlich nach dem Grad ihrer Begründetheit oder Leistungsfähigkeit vergleichen lassen. Vergleiche unter speziellen Aspekten sind möglich, aber eine bestimmte Gewichtung dieser Aspekte läßt sich nicht theoretisch, sondern nur praktisch rechtfertigen. 3. Zusammenhänge zwischen Erfahrung, Denken, Sprache und Lebensform. 4. Abhiingigkeiten des individuellen Denkens und Erfahrens von den Erfahrungsweisen. 5. Abhängigkeiten der Weltansichten von biologischen, psychologischen, historischen und sozialen Gegebenheiten."[15]

Rationalität und Empirie gehören derart zusammen, daß sie sich gegenseitig korrigieren. Weil einerseits zwar Empirie nicht ohne Rationalität denkbar ist, andererseits aber auch eine Heterogenität rationaler Formen anzunehmen ist, darf Rationalität nicht als univoke Substanz gedacht werden, sondeen muß in ihrer *transzendentalen* Struktur das Vermögen zur Pluralität enthalten. Der pragmatische Ansatz von Kutscheras interpretiert die im Begriff des Pluralismus vorgestellte Sache als das Konzept einer *Vielfalt*, die primär als *Vielzahl* aufeinander nicht reduzierbarer Individualitäten auftritt. Diese Vielzahl gelangt dann zu einer nichtrelativistischen Einheit, wenn sie sich in Konkurrenz und/oder Kooperation aneinander abarbeitet. Das heißt, die Einheit disparater Individualitäten konstituiert sich in der Relationalität des Prozesses ihrer Begegnung. Pluralismus wird in diesem Sinne zu einer Frage von "Kompossibilität".[16]

---

[14] Die Litetatur zur Postmoderne ist in den letzten Jahren enorm angewachsen. Symptomatisch füt das Verständnis der Postmoderne scheint mir folgende Äußerung von Ihab Hassan: "Ich weiß nicht, wie man verhindern kann, daß der kritische Pluralismus in Relativismus oder beliebigen Perspektivismus abgleitet, ausgenommen man fordert Wissenskonstituenten, gemeinsame Werte, Traditionen, Hoffnungen und Ziele. Ich weiß nicht, wie wir unsere »Wüste« ein wenig grüner machen können, außer, wenn wir Enklaven genialer Autorität herbeiwünschen, deren Hauptaufgabe es sein müßte, zivile Verantwortung, tolerante Überzeugungen und kritische Sympathie wiederherzustellen. Ich weiß nicht, wie man der Literatur, der Theorie oder der Kritik neuen Einfluß auf die Welt verschaffen könnte, es sei denn durch die Remythisierung unserer Phantasie und durch die erneute Einbeziehung des Reichs der Wunder in unser Leben." (Hassan 1987, S. 177) Der Weg einer Auflösung kritischer Rationalität und das riskante Versprechen von deren Ersetzung durch Tradition, Autorität und Mythen wird hier als philosophisches Programm verkündet. Zur Kritik der Postmoderne siehe auch: Füssel 1993.

[15] Kutschera 1982, S. 523.

[16] Sandkühler, 199Oc, S. 733. Der Begriff der Kompossibilität, der philosophiegeschichtlich gesehen von Leibniz stammt, will die Möglichkeit einer pluralistischen Einheit a1s Einheit monadischer »Perspektiven« plausibel machen, die ihr Gemeinsames gerade in ihrem »je verschiedenen« Blickwinkel entdecken, welcher aber letztlich auf dem vor-subjektiven Verständnis der Individuen als Monade aufruht.

Der Begriff der Kompossibilität bezeichnet eine epistemische und ethische Struktur dialektischer Koexistenz, welche Pluralität vorstellungsweise gemäß dem Wurzel-Modell des "Rhizoms"[17] im Sinne eines Netzwerkes als einer unterirdischen Einheit disparater Individualitäten auslegt. Indem es das Substrat der jeweiligen Individualitäten als akzidentiell, deren gemeinsame Struktur jedoch als substantiell auslegt, optiert dieses als strukturalistisch zu bezeichnende Modell für eine prozessuale *Einheit* in *Vielfalt.*

Das Problem dieser strukturalistischen Interpretation besteht darin, daß sie mit ihrem auf den formalen Zusammenhang disparater Individualitaten ausgerichteten objektivistischen Blick hinter die Inkommensurabilität differenter Teilnehmerperspektiven zurückgeht, an welchen sich die für den Pluralismus konstitutiven Konflikte entzünden. Der Eigensinn einer besonderen Teilnehmerperspektive läßt sich gerade nicht rückstandslos mit der vermittelnden Form eines allgemeinen Standpunkts verrechnen.

Genau auf dieser Einsicht in die Bedeutung der Teilnehmerperspektive wäre meines Erachtens zu beharren. Es geht um eine philosophische Interpretation des Pluralismus jenseits von Relativismus und Monismus. Tertium datur. Um der Bedingung der Möglichkeit effektiver Selbstkritik willen frage ich nach einem philosophischen Modell von Pluralismus, welches den universalen Wahrheitsanspruch eines epistemischen und moralischen Subjekts bewahren kann, diesen aber *transzendentalpragmatisch* aus den nicht aufeinander reduzierbaren und eben deshalb füreinander produktiven Perspektiven sich voneinander unterscheidender Subjekte herleitet.

Das Wissens- und Handlungsmodell des Pluralismus wird sich dieser Auffassung zufolge auf das Argument einer *ethischen* Apriorität stützen, welches Emmanuel Lévinas in seinen entscheidenden Momenten entfaltet hat. "Der Pluralismus der Gesellschaft ist nur möglich im Ausgang von diesem Geheimnis. Er bezeugt dieses Geheimnis. Wir wissen von jeher, daß es unmöglich ist, sich von der menschlichen Totalität eine Idee zu machen; denn die Menschen haben ein inneres Leben, das dem verschlossen ist, der gleichwohl die globalen Bewegungen der menschlichen Gruppen erfaßt. Der Zugang zur sozialen Wirklichkeit, der von der Trennung des Ich ausgeht, fällt nicht in die »Universalgeschichte«, in der universalen Geschichte erscheinen nur Totalitäten. Die Erfahrung des Anderen, die von einem getrennten Ich ausgeht, bleibt eine Sinnquelle für das Verständnis der Totalitäten, so wie die konkrete Wahrnehmung bestimmend bleibt für die Bedeutung des wissenschaftlichen Universums."[18]

Daß der Pluralismus gerade als subjektorientiertes Handlungskonzept auf der *Erfahrung des Anderen* beruht, das ist der springende Punkt in Lévinas' Gedankengang. Dieses pluralistische Modell von Universalität sucht eine subjektorientierte Alternative sowohl zu relativistischer Naivität als auch zu objektivistischer Indifferenz, die sich beide von entgegengesetzten Ausgangspunkten aus auf das identische Ziel einer Herrschaft instrumenteller Rationalität hin zu bewegen scheinen. Das Wissens- und Handlungsmodell eines transzendentalpragmatischen Pluralismus optiert dagegen für eine intersubjektive Rationalitätsform, welche den gesellschaftlichen Lebenszusammenhang als dialektischen Prozeß universaler Solidarität zu interpretieren vermag. Oder, mit einer programmatischen Formulierung nach Karl-Otto Apel ausgedrückt: "In ihrer prinzipiellen Abhängigkeit von der nichthintergehbaren, wohl aber rekonstruierbaren Umgangssprache stellt die unbegrenzte Argumentationsgemeinschaft den

---

[17] Deleuze/Guattari 1977, S. 11. Die philosophische Wurzel dieser Auffassung ist in einer spinozistischen Theorie zu suchen, welche eine »Univozität des Seins« als Bedingung der Pluralität der Modi des Seins aussagt. Sein meint hier die referentielle Einheit, welche die Differenz überhaupt erst als Differenz zuläßt. Vgl. dazu: Balke 1994, S. 150 sowie S. 182 FN 25. Siehe auch insgesamt: Deleuze 1993; Moreau 1994.

[18] Lévinas 1987, S. 74 f. Zu Lévinas vgl. unten Kap. 5.4.

Kern und die Voraussetzung eines transzendentalhermeneutischen Selbstverständnisses der Philosophie dar."[19]

1.2 DAS KONZEPT DER GESCHICHTSPHILOSOPHIE

Über den Begriff der Geschichte

Das Wort »Geschichte« bedeutet zunächst einmal so etwas wie Geschehnis, Begebenheit oder Ereignis. Es stellt eine tektonische Metapher vor, nach der Geschichte als Ablagerungsprozeß von Begebenheiten, Von Geschehnissen und Ereignissen »Schicht um Schicht« entsteht. In einem »Ge-Schichte« verdichten sich die einzelnen *res gestae* zu einem komplexen Handlungszusammenhang, in dem Menschen ihre Identität und Existenz gewinnen. Notwendiges Moment der Geschichte als Geschichte von Menschen ist aber immer auch die *memoria rerum gestarum* als Bewußtsein von Geschichte. "Geschichte ist keine gegenständlich (als objektiver Prozeß, Gesamtheit vergangener Ereignisse o. ä.) definierbare Größe. Sie ist nur im Medium subjektiver Vergegenwiirtigung (ohne in diesem aufzugehen), sofern sie zugleich erinnert, aufgearbeitet, verstanden, rekonstruiert wird."[20]

Der Begriff der Geschichte setzt stets diese doppelte Konstellation von Geschehenszusammenhang und Bewußtsein von demselben voraus. Denn das Bewußtsein von der Geschichte leitet sich aus dem Umstand ab, daß es Subjekte sind, die sich in der Geschichte artikulieren. Das Sein der Subjekte, das, was diese zu Subjekten macht, ist als Innenansicht eines Subjekts einem anderen Subjekt weder unmittelbar zugänglich, noch existiert ein objektives Apriori, aus dem sich das Sein der Subjekte rekonstruieren ließe. Die Opazität der Subjekte bildet vielmehr die Voraussetzung des Interesses an Geschichte.

Solch dialektisch bestimmter Geschichtsbegriff entwickelt ein spezifisches Verständnis dessen, was als Bereich der Kultur neben den Bereich der Natur genannten Teil der Wirklichkeit tritt. Der Begriff der Kultur[21] bezeichnet diejenigen Produkte und Prozesse, die dem Subjekt »Mensch« zugeschrieben werden, das Gesamt der von Menschen produzierten und reproduzierten Lebenswelt, während der Begriff der Natur die dem Menschen objektiv vorgegebene Wirklichkeit erfaßt, d. h. "die Unzerstörbarkeit des Grundstoffes und die Invarianz ihrer Prozesse, die wir in den Naturgesetzen verankert sehen."[22]

Der Geschichtsbegriff spezifiziert nun die Sache der Kultur dahingehend, daß er an der produzierten und reproduzierten Lebenswelt ein »Vorher« und »Nachher« unterscheidet. Er schematisiert die Kultur gemäß einer temporalen Norm, wie sie aus der Orientierung menschlicher Existenz an natürlichen und künstlichen Rhythmen entsteht. Menschliches Handeln organisiert sich nach Modellen zyklischer und linearer, uniformer und flexibler Zeit. oder anders, Geschichte ist Kultur in Zeit. Der Sinn dieser Unterscheidungen liegt darin, eine Ordnung der Sache der Kultur zu entwerfen, die auf Universalität zielt. Der Begriff der Geschichte als *Kollektivsingular* ist ein solcher Ordnungsversuch aus der Epoche der Aufklärung und ihres Kindes Geschichtsphilosophie. Er benennt die Einheit eines Handelns, welches die »Weltgeschichte« hervorbringt, zu deren Möglichkeiten inzwischen auch die

---

[19] Apel 1991, S. 76.
[20] Angehrn 1991, S. 11.
[21] Schnädelbach 1991.
[22] Schäfer 1991, S. 467.

irreversibel erworbene Entscheidungsgewalt über Sein oder Nichtsein der menschlichen Gattung insgesamt gehört. “Die Gewinnung eines Begriffes von »Geschichte« (im Sinne eines Kollektivsingulars), von »Geschichte schlechthin« bzw. »Geschichte-an-sich-selbst« bringt zum Ausdruck, daβ jetzt über ein neues Subjekt von Geschichte (nicht mehr von Geschichten) nachzudenken war. Dasjenige, was jetzt Gottes Stelle einnimmt im Produktionsprozeβ »Weltgeschichte«, wird nun als die menschliche Gattung begriffen. Die philosophischen Chiffren dafür sind recht unterschiedlich - politisch als »Nation«, philosophisch als »Menschheit« oder auch als »Transzendentalsubjekt«.”[23] Die Rede von Geschichte in ihrer allgemeinen Bedeutung verweist erstens auf einen den Gegenstand Geschichte metatheoretisch reflektierenden Diskurs einer Geschichtsphilosophie. Zweitens setzt sie die Erfahrung einer Einheit menschlichen Handelns voraus, die im Begriff des Subjekts, oder alternativ dazu, im Begriff des Systems thematisiert wird.

Ursprünge der Geschichtsphilosophie

Neben anderen philosophischen Disziplinen ehrwürdigen Alters wie Logik oder Ethik erscheint die Geschichtsphilosophie als recht junge philosophische Disziplin. So taucht der Terminus »Geschichtsphilosophie« erstmals 1765 im Titel von Voltaires Schrift »La philosophie de l’histoire« auf. Voltaire untemimmt in dieser Schrift eine Kritik der natürlichen Ursachen, welche »fortwährend auf den Geist der Menschen einwirken: das Klima, die Regierung und die Religion«. Dieses Programm kritischer Rationalität versteht sich selbst als dezidierte Gegenposition zu den theologischen Entwürfen, wie sie zum Beispiel Jacques-Bénigne Bossuet mit seinem »Discours sur l’histoire universelle« vorgelegt hatte.[24]

Stand noch bei Bossuet der gesamte, obschon bereits als Fortschritt qualifizierte Prozeβ der Geschichte unter dem Zeichen einer theologisch konzipierten Vorsehung, so bestimmt sich Voltaires Ansatz über die epistemologisch bewuβte Frage nach der Rolle der Vernunft im Prozeβ der Geschichte. Voltaire kämpft für die aufklärerische Macht der Vernunft als Mittel gegen das Elend in der Welt, als Mittel gegen Aberglauben und Dummheit, gegen Bürger- und Religionskriege. Geschichtsphilosophie stellt sich damit in die Tradition neuzeitlicher Epistemologie, deren Hauptstränge - der empirisch-induktive im Gefolge von Francis Bacon und der rationalistisch-deduktive nach René Descartes - Erkenntnis und Wissen über eine Theorie methodischer Rationalität herzustellen suchten.

Entscheidenden Anteil an der Frage nach der Entdeckung des “Kontinents”[25] Geschichte wird neben den genannten auch dem Ansatz von Giambattista Vico zugemessen, dessen Bedeutung für die Geschichtswissenschaft der Bedeutung Kants für die Naturwissenschaften entsprechen soll.[26] Vicos Programm stellt das Verum-Factum-Prinzip an den Anfang aller methodischen Reflexion auf Geschichte. “Doch in dieser Nacht voller Schatten, die für unsere Augen das entfernteste Altertum umgibt, erscheint das ewige, niemals erlöschende Licht jener Wahrheit, die man in keiner Weise in Zweifel ziehen kann: daβ die gesellschaftliche

[23] Buhr/Dietzsch 1990, S. 298f. Vgl. dazu auch Koselleck 1973.

[24] Vgl. insgesamt dazu: Angehrn 1991, S. 69-71.

[25] Die Metapher des »Kontinents der Geschichte« wurde von Althusser eingeführt. Siehe dazu: Althusser 1974, S.12.

[26] So Störig 1982a, S. 15: “Wenn Kant zeigte, daβ mathematische Naturwissenschaften möglich sind, weil und insoweit die apriorischen Formen der Naturerkenntnis im menschlichen Verstande selbst liegen, weil der Verstand »der Gesetzgeber der Natur« ist, so zeigt Vico, daβ Geschichtserkenntnis möglich sein muβ, weil ihre Prinzipien im menschlichen Geist selbst liegen.”

Welt ganz gewiß von Menschen gemacht worden ist und daß deshalb ihre Prinzipien in den Modifikationen unseres eigenen menschlichen Geistes auffindbar sein müssen."[27] Vico formuliert ein Apriori historischer Erkenntnis, welches besagt, daß Subjekte die transzendentale Bedingung von Geschichte sind. Sein Verum-Factum-Prinzip behauptet die Erkenntnis von der Geschichte als diejenige wissenschaftliche Erkenntnis, welche darauf beruht, daß wir Menschen das erkennen können, was wir selbst hergestellt haben. Historische Erkenntnis bedeutet demzufolge eine epistemologische Rekonstruktion von gemachter Wirklichkeit.

In seiner eigenartigen Abwendung von den gängigen empirischen Ansätzen, welche methodisch gesicherte Erkenntnis gerade aus der Beobachtung und der experimentellen Prüfung der Natur gewinnen, birgt Vicos Epistemologie allerdings bereits im Keim die folgenreiche Spaltung von Natur- und Geisteswissenschaften in sich, welche zu dem Gegensatz von »Erklären und Verstehen«[28] geführt hat, der von seiten der Geisteswissenschaften lange mit einem Gefühl heimlicher Überlegenheit den Naturwissenschaften gegenüber gepflegt wurde.

Mit diesen Hinweisen kommt es mir an dieser Stelle nur darauf an zu zeigen, daß das aufklärerische Projekt »Geschichtsphilosophie« als epistemologisches Konzept methodischer Rationalität in engem Zusammenhang steht mit der anthropozentrischen Wende, welche den Menschen als Mittelpunkt der Welt setzt. Wenn die Frage nach den Ursprüngen des Projektes der Geschichtsphilosophie mit dem Hinweis auf das *anthropozentrische* Programm der *Aufklärung* beantwortet wird, dann ist damit neben der allgemeinen Option für den philosophischen »Logos« auch eine spezifische Option für eine geschichtsphilosophische Gestalt verbunden. Geschichtsphilosophie wird begriffen als methodische Reflexion über die Sache der Rationalität im Prozeß der Geschichte, deren Mittelpunkt der Mensch ist. Diese anthropozentrische Position unterscheidet sich von einer anderen Position, welche den Ursprung der Geschichtsphilosophie der Sache nach mit dem *theologischen* Diskurs von Augustinus ansetzt, dessen Entstehen den Einbruch des menschlichen Subjekts in eine dualistische Kosmologie anzeigt.

Augustinus' geschichtsphilosophisch entscheidende Schrift »De civitate dei« wurde verfaßt als Reflexion auf den Zusammenbruch des Römischen Reiches, in direkter Reaktion auf die Eroberung Roms durch den Westgotenkönig Alarich 410 u. Z. Seine erkenntnistheoretische Gewißheit entnimmt Augustinus den Ideen als den Urbildern des Seins, welche im Geiste Gottes gegebene Ideen sind. Dieser epistemologische Ansatz konzipiert Geschichte in den Dimensionen von Linearität, Universalität und Dualität. Die Linearität der Geschichte ruht auf der Einmaligkeit des christlichen Heilsgeschehens und seiner universalen Bedeutung, dessen Zeitverständnis mit der Schöpfung der Welt durch Gott beginnt. Das Heilsgeschehen im engeren Sinne, das Heilsereignis Christi in Kreuzigung und Auferstehung, zentriert die Geschichte weder vom Anfang noch vom Ende, sondern von einer Mitte her. Geschichte ist ein bei allen Umwegen letztlich linearer Prozeß, dessen Zentrum aber nicht in der Zukunft, sondern in der Vergangenheit liegt. Er wird von seiner Stellung zu eben dieser Mitte, von einem Dualismus zwischen Heils- und Unheilsgeschichte, geprägt. Dem universalen Heilshandeln Gottes steht eine Unheilsgeschichte der Welt gegenüber, deren Abfall vom Heilsplan nur durch eine religiose Praxis im christlichen Sinne revidierbar ist.

Charakteristisch für diese geschichtsphilosophische Position ist neben ihrer schwachen Anthropozentrik die Auffassung von einer linearen Zeitstruktur der Geschichte, welche die

---

[27] Vico 1966, S. 51 f. Vgl. dazu auch: Burke 1990, S. 95; Angehrn 1991, S. 63-67. Nach Jay (Jay 1984, S. 483) ist das Verum-Factum-Prinzip Vicos das epistemologische Fundament des Begriffes der expressiven Totalität.

[28] Vgl. dazu: Angehrn 1991, S. 141-162. Siehe auch: Apel 1979.

Geschichte in einen Gegenstand universaler Praxis transformiert. Diese Universalität wiederum unterliegt aber der theologischen Vernunft, welche die Offenheit der Geschichtsphilosophie zugunsten einer heteronomen Systematik aufgibt. Solcherart dogmatische Geschichtsphilosophie, sei diese offen oder versteckt durch eine theologische Hierarchie determiniert. gibt die empirische Wirklichkeit preis.

Dabei hat sich bereits ein zeitlich früher liegender Ansatz wissenschaftlicher Auseinandersetzung mit der Geschichte pointiert an der Profanität der Geschichte im Gegensatz zu den theogonischen Mythen der Vorzeit orientiert. Die - aufgrund ihres hermeneutischen Horizonts dennoch als *kosmologisch* zu bezeichnende - Geschichtsschreibung bei den Griechen kennt bereits in ihren Anfängen seit Herodot und Thukydides eine Vielzahl der geschichtsphilosophischen Topoi, die auch in späterer Zeit als diskursbildend angesehen werden.[29] Der Geschichtsbegriff wird hier in erster Linie durch eine Auffassung von Profanität bestimmt. welche sich vom mythischen Denken absetzt. Geschichtsschreibung tritt auf als eine Kulturschöpfung, die sich normativ und deskriptiv sinnstiftend rnit den Begebenheiten realer Geschichte auseinandersetzt. Sie enthält ein kosmologisches Konzept von Zeitlichkeit, welches, Profanität und Mythos vermischend, das lineare Nacheinander von geschichtlichen Ereignissen in eine mythische Zyklik gemäß der »menschlichen Natur« einbindet, was aber die methodenbewußte Frage historischer Erkenntnis nach der Kausalität der Dinge nicht versperrt.

Für eine Position, die weder die rationale Hypothese des Verstehens selbst noch deren empirische Prüfung preisgeben will, scheint der aussichtsreichste Zugang zur Sache dessen, was heute mit dem Titel Geschichtsphilosophie bezeichnet werden kann, die bewußt gestellte Frage nach Sinn und Geltung der *Rationalität* in der Geschichte zu sein. Denn alle anderen epistemischen Zugriffe über Zeitvorstellung. Heilsgeschehen und so fort hängen letztlich von der Frage nach dem Interesse an und der Bedeutung von Vernunft in der Geschichte ab.

Die Emanzipation der Geschichtswissens

Die Blütezeit des in der Aufklärung entstandenen Konzeptes vernunftorientierter Geschichtsphilosophie wird allgemein mit dem Namen Hegel assoziiert. Wohl kein anderes philosophisches System hat sich als *System* so der Geschichte verschrieben wie Hegels Philosophie, gerade weil Hegel sein System konsequent auf dem Begriff des *Subjekts* aufbaut. “Es kommt nach meiner Einsicht [...] alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken.”[30] Hegels spezifischer Ansatz geht dahin, das Absolute als Subjekt zu denken, dessen Wesen sich in der Geschichte entfaltet. Das heißt umgekehrt, die Geschichte in all ihren Erscheinungsformen erschließt sich in der absoluten Perspektive eines tätigen Subjekts. Hegels Philosophie gipfelt in dem Begriff einer Totalität, welcher die Gesamtheit der in geschichtlicher Veränderung befindlichen Seinsformen ausmacht. Die damit artikulierte Position einer alles überblickenden »Vogelschau« ist es, aus welcher sich Hegels Option für die Diimmerung als der für den Flug der Eule der Minerva adäquaten Stunde erklärt. Der Abschluß der Totalität definiert die Perspektive des absoluten Wissens in der Geschichte.

In mehrfacher Hinsicht sah sich die geschichtsphilosophische Konstellation des Hegelschen Idealismus kritischen Einwänden ausgesetzt. Deren Urbild ist in der paradigmatischen

[29] Zur gesamten Problematik geschichtsphilosophischer Strukturen in der griechischen Geschichtsschreibung vgl. Angehrn 1991, S.17-34.

[30] Hegel 1969b, S. 22.

Kritik Schellings und seiner »existentialistischen« Option formuliert. Für die Kritik des Geschichtsbegriffs selbst aber war der *stille* Protest der historischen Forschung weit bedeutender, deren theoretische Strukturen oftmals noch in Einklang mit Hegels Konzept definiert wurden. Die empirische Praxis der historischen Forschung führte zur Ablösung des Geschichtsbewußtseins von der Geschichtsphilosophie, indem sich die Geschichtswissenschaft von der Geschichtsphilosophie emanzipierte.

Die klassische Position dieses Emanzipationsprozesses findet sich in der historistischen Formel Jacob Burckhardts, welche die Geschichtsphilosophie als »Kentaur« kritisiert. Nach Burckhardt ist die Geschichtsphilosophie eine "contradictio in adjecto; denn Geschichte, d. h. das Koordinieren, ist Nichtphilosophie, und Philosophie, d. h. das Subordinieren, ist Nichtgeschichte."[31] Die Alternative des skeptischen Denkens lautet: Dogmatismus versus Positivismus. Entweder blamieren sich die Ideen in der Wirklichkeit, weil sich die Wirklichkeit nicht an idealistische Regeln hält, oder aber entbehrt die Erkenntnis der Wirklichkeit einer systematischen Ordnung von Idee in dem Sinne, daß diese als vernünftig ausgewiesen werden könnte. Vernunft und Wirklichkeit treten auseinander. Was bleibt, ist die Konfrontation des Wissens mit der Macht, die "an sich böse ist"[32] und durch die das Wissen in den Bannkreis der Eindimensionalität des Status quo und seiner zufälligen Kompromisse gerät.

Daß dieses philosophische Dilemma auch noch die heutige Problemlage zutreffend widerspiegelt, stellt Herbert Schnädelbach fest. "Unser systematisches Problem im Bereich »Vernunft und Geschichte« besteht darin, daß wir uns heute zugleich als vernünftige und historische Wesen verstehen müssen und gleichzeitig einsehen, daß sich beide Bestimmungen in Wahrheit gegenseitig ausschließen. Wir haben Vernunft, und wir haben eine Geschichte, denn auch unsere Vernunft ist geschichtlich - wer wollte das bestreiten. Auf der anderen Seite kann unsere Vernunft nicht geschichtlich sein, weil das, wie eingangs gesagt, ihren Vernunftcharakter dementierte und in den Relativismus führte"[33] Die Frage ist, ob die Alternative zwischen Dogmatismus und Positivismus das letzte Wort haben muß *oder* ob es einen rationalen *dritten Weg* geben kann, der diese Alternative überholen kann, weil er in der Lage ist, ihren Ausgangspunkt zu rekonstruieren. Dieser Ansatz fiele mit einem alternativen Konzept von Geschichtsphilosophie zusammen. Das hier vorgeschlagene Modell eines dritten Weges ist kein anderes als das transzendentaler Reflexion, das heißt, einer Reflexion, "die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt."[34] Demzufolge richtet sich das Interesse auf die Frage nach der Rationalität in der Geschichtswissenschaft, wie sie unter dem Stichwort einer »historischen Logik« thematisiert wird.

Der theoretisch reflektierte Zugriff erkennenden Bewußtseins auf Geschichte in der Gestalt einer *historischen Logik* stellt sich in der Perspektive eines Praktikers wie Edward P. Thompson wie folgt dar. "Der kontrollierte historische Diskurs der Beweisführung besteht aus dem Dialog zwischen Begriff und Evidenz, einem Dialog, der zwischen aufeinanderfolgenden Hypothesen einerseits und empirischer Forschung andererseits geführt wird. Fragesteller ist die historische Logik; die Frage ist eine Hypothese (beispielsweise danach, wie verschiedene Phänomene aufeinander eingewirkt haben); Beantworter ist das historische Quellenmaterial mit seinen bestimmten Eigenschaften."[35]

---

[31] Burckhardt 1905, S. 4.
[32] Burckhardt 1905, S. 36.
[33] Schnadelbach 1974, S. 106f.
[34] Kant 1911a, S. 43.
[35] Thompson 1980, S. 82. Vgl. auch zum aktuellen Stand geschichtswissenschaftlicher Methodendiskussion:

Das bedeutet, daß das einzelne Ereignis in dem komplexen Geschehenszusammenhang, welcher Geschichte genannt wird, an sich unverständlich ist. Es bedarf gerade als einzelnes Ereignis in seiner unverwechselbaren, irreduziblen Eigenheit der Erklärung. "Wenn wir die Geschichte an irgendeinem Punkt anhalten, finden wir keine Klassen, sondern schlicht und einfach eine Vielzahl von Individuen mit einer Vielzahl von Erfahrungen. Betrachten wir jedoch diese Menschen während einer ausreichend langen Zeitspanne gesellschaftlicher Veränderung, so erkennen wir Muster in ihren Beziehungen, ihren Ideen und ihren Institutionen. Indem Menschen ihre eigene Geschichte leben, definieren sie Klasse, und dies ist letzten Endes die einzige Definition."[36] Der Terminus »Klasse« sei hier einfach als Beispiel genommen für eine Kategorie historischer Logik. Unter dieser Voraussetzung kann die angeführte Überlegung als Argument daflir dienen, daß die Erklärung jedes einzelnen Ereignisses immer schon in Zusammenhang zu sehen ist mit der Bedeutung eines größeren geschichtlichen Zusammenhangs, sprich mit einer Systematik von Geschichte. Die Betrachtung, die Analyse und Erklärung jedes einzelnen geschichtlichen Ereignisses verweist auf das Systematisierungs- problem der Geschichtswissenschaft und damit auf die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Geschichtswissenschaft selbst. "So verwandelt sich die Frage nach der Systematisierbarkeit von Geschichte in die nach der möglichen Objektivität, Intersubjektivität und Allgemeingültigkeit - kurz: der Wissenschaftlichkeit historischer Erkenntnis."[37]

Mit dieser Fragestellung aber ist der Diskurs der Geschichtsphilosophie neu eröffnet. Als Metatheorie von Geschichtswissenschaft richtet die Geschichtsphilosophie nun ihre Reflexion auf das Moment des Allgemeinen in der Geschichte. In der Figur der historischen Logik impliziert die Geschichtswissenschaft selbst ein normatives Konzept; sie ist als empirische Wissenschaft immer schon ein theoretischer Entwurf. Die philosophische Frage thematisiert das Problem, ob und wie die historische Logik der Erfahrung reflektiert wird.

Ein transzendentaler Ansatz wird den Ursprung der Geschichtsphilosophie mit dem Auftreten der Geschichtswissenschaft verknüpfen. Weil Wissen als Erfahrung immer durch Theorie vermittelt ist, stellt sich die Frage nach der Geschichte als Frage nach der Methode der Erkenntnis der Geschichte. Der Gegenstand »Geschichte« wird dann adäquat zu einem Objekt der Geschichtswissenschaft, wenn er gleichzeitig geschichtsphilosophisch in ein Problem der Theorie transformiert wird. Alle materialen Bestimmungen bedürfen einer epistemologischen Reflexion auf die historische Logik ihrer formalen Konstitution.

Geschichtsphilosophie als Metatheorie

In epistemologischer Hinsicht bedeutet das Konzept einer Konstruktion der Geschichtsphilosophie als *Metatheorie* von Geschichtswissenschaft die Option für eine rationalistische und gegen eine empiristische Position. Es geht um die Entfaltung einer These von der Art, daß jeder auf Erkenntnis zielende Schritt historischer Wissenschaft eine hermeneutische Bedingung voraussetzt, ohne deren Horizont die analytische Perspektive nicht funktionsfähig ist. Diese rationalistische Position verschärft die These von der Kontextualität der Erkenntnis in dem

---

Küttler 1992; Küttler 1992a; Medick 1993.

[36] Thompson 1987, S. 10; die epistemologische Gegenposition zu Thompson findet sich bei Paul Veyne: "Alles ist geschichtlich [...] und alle Ismen sollen evakuiert werden. Es gibt in der Geschichte nur individuelle oder gar einzigartige Konstellationen, und jede ist aus ihrer eigenen Situation vollständig erklärbar." (Veyne 1990, S. 52). Vgl. auch: Veyne 1988; Veyne 1992.

[37] Schnädelbach 1974, S. 135.

Sinne, daß sie einen Diskurs über die hermeneutischen Bedingungen sowohl für möglich als auch für notwendig erachtet, in dem ein transzendentaler Begründungszusammenhang der hermeneutischen Bedingungen rekonstruiert wird.

Geschichtsphilosophie als Metatheorie methodischer Rationalität erkennt ihre Herkunft im Paradigma der Aufklärung. Sie bezeichnet "eine datierbare Formation: diejenige, die die eine Weltgeschichte proklamiert mit dem einen Ziel und Ende, der Freiheit aller; diejenige also, die gegen das scheinbar Unvermeidliche antritt, daß Menschen vom Leiden anderer Menschen leben; diejenige, die Fortschritt sieht und will und Kritik der vorhandenen Wirklichkeit als Unterscheidung zwischen dem, was ihn fördert, und dem, was ihn nicht fördert, und die dabei mit einer letzten Krise rechnet und mit ihrer definitiven Lösung; kurz, es ist diejenige, die aufruft zum Ausgang der Menschen aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit dadurch, daß sie sich aus Heteronomien befreien und sich selber autonom zum Herrn ihrer Welt machen. Geschichtsphilosophie: das ist der Mythos der Aufklärung."[38]

Charakteristisch für das geschichtsphilosophische Paradigma im Gefolge der Aufklärung ist die Zweck-Mittel-Relationalität im Interesse der Freiheit. Freiheit gilt dieser Geschichtstheorie als derjenige Endzweck, welcher in die Lebenswelt hinein zu vermitteln ist. Das heißt, die Geschichtsphilosophie ist "die konkrete Vollstreckung der Autonomieposition; ihr Auftrag ist der konkrete Beweis des Satzes: der Mensch selber macht seine Welt [...]. Was dem Menschen scheinbar nur auferlegt ist und zustößt, soll er als seine eigene Tat erkennen; und selbst das finaliter ihm Auferlegte hat er autonom sich selber auferlegt: daß er seine Emanzipation vollenden solle [...]."[39]

Odo Marquards pointierte Ausdrucksweise deutet bereits an, daß ihr Verfasser die geschichtsphilosophische Position in der Absicht schildert, sich leichter von ihr distanzieren zu können. Marquard verabschiedet sich von der »Geschichtsphilosophie«, um sich im gleichen Atemzug der »Anthropologie« zuzuwenden. Es geht ihm um Ernüchterung und Mäßigung auf der Basis eines skeptischen Programms, dessen Haltung bei Levi-Strauß prägnant formuliert ist, den er zustimmend zitiert: "Eine Gesellschaft kann leben, handeln, sich wandeln, ohne sich von der Überzeugung trunken machen zu lassen, daß die, die ihr um gut zehntausend Jahre vorausgegangen sind, nichts anderes getan haben, als ihr den Boden zu bereiten, daß alle ihre Zeitgenossen - und seien es auch die Antipoden - fleißig arbeiten, um sie einzuholen, und daß die, die ihr bis ans Ende der Zeiten folgen, nur darauf bedacht sind, sich in ihrer Richtung weiterzuentwickeln."[40] In diesem auf Bodenhaftung bedachten Statement philosophischer Skepsis spiegelt sich das ganze Dilemma des Geltungsanspruchs der Geschichtsphilosophie wider.

Denn, so überzeugend diese Argumentation in bezug auf den imperialistischen Habitus idealistischen Denkens und seiner Universalitätskonzeption ist, so problematisch bleibt diese Position, was ihr eigenes skeptisches Wissens- und Handlungsmodell betrifft. Im Verfolg eines pluralistischen Interesses entzieht die skeptische Position dem tätigen Subjekt die Totalität seines praktisch-geschichtlichen Horizonts und setzt statt dessen auf die Konstanz anthropologischer Strukturen, deren Veränderung sich aber so langsam vollzieht, daß das Subjekt keine realistische Chance auf deren Veränderung hat. Mit der Chance zur Veränderung ist aber auch die Pflicht zu derselben dahin, der Anspruch auf Autonomie ist gekappt.

Damit fällt die skeptische Philosophie unter die Kritik Walter Benjamins, welcher - in Frontstellung gegen den Historismus - argumentiert, dieser sei "ein Verfahren der

---

[38] Marquard 1992, S. 14.
[39] Marquard 1992, S. 71; vgl. auch ebd., S. 128.
[40] Marquard 1992, S. 142 f.

Einfühlung. Sein Ursprung ist die Trägheit des Herzens, die acedia, welche daran verzagt, sich des echten historischen Bildes zu bemächtigen, das flüchtig aufblitzt. Sie galt bei den Theologen des Mittelalters als der Urgrund der Traurigkeit."[41] Benjamin fährt fort: "Die Natur dieser Traurigkeit wird deutlicher, wenn man die Frage aufwirft, in wen sich denn der Geschichtsschreiber des Historismus eigentlich einfühlt. Die Antwort lautet unweigerlich in den Sieger. Die jeweils Herrschenden sind aber die Erben aller, die je gesiegt haben. Die Einfühlung in den Sieger kommt demnach den jeweils Herrschenden allemal zugute."[42]

Ob Historismus oder Strukturalismus, das entscheidende Defizit dieser als Alternativen zur Geschichtsphilosophie entworfenen Theorien liegt darin, daß das Problem der *Normativität* ausgeklammert bleibt. In pluralistischer Absicht werden die relativistischen Tendenzen so lange und so weitgehend gestärkt, bis das normative Subjekt als Quelle von Wissen und Praxis »verdampft« ist. Ohne Normativität aber gibt es letztlich weder Erkenntnis noch Wissen. "Gründe sind nämlich aus einem solchen Stoff, daß sie sich in der Einstellung einer dritten Person, d. h. ohne eine entweder zustimmende, ablehnende oder enthaltende Reaktion, gar nicht beschreiben lassen. [...] Man kann Gründe nur in dem Maß verstehen, wie man versteht, warum sie stichhaltig oder nicht stichhaltig sind, [...]. Deshalb kann ein Interpret Äußerungen [...] nicht deuten, ohne zu ihnen Stellung zu nehmen, ohne eigene Standards der Beurteilung anzulegen [...]."[43]

Aus dem Argument zugunsten eines Subjekts als Quelle von Normativität kann die Notwendigkeit der Rekonstruktion einer Handlungstheorie als *Ethik* gefolgert werden. Ethik ist in dieser Hinsicht nichts anderes als eine Fortsetzung des Projektes Geschichtsphilosophie mit anderen Mitteln. Nach Odo Marquard ist Ethik eine Version von Geschichtsphilosophie, nämlich die Geschichtsphilosophie "in ihrer vorsichtig-abstrakten Gestalt"[44]. Vorsichtig-abstrakt bedeutet in diesem an Kant orientierten Zusammenhang nichts anderes als transzendental. Das heißt dann, Ethik ist eine transzendentale Transformation von Geschichtsphilosophie, welche die Bedingungen der Möglichkeit allen praktischen und historischen Handelns untersucht.

Das Gelingen oder Mißlingen eines solchen im Verhältnis zur Geschichtswissenschaft metatheoretischen Projekts von Geschichtsphilosophie als transzendentaler Ethik wird sich daran entscheiden, inwiefern eine Ethik in der Lage ist, das *Subjekt* als *Quelle* jeglicher *Normativität* so zu konzipieren, daß das Subjekt nicht zu einem Herrschaftszentrum wird. Oder umgekehrt: Wie kann bzw. muß Geschichtsphilosophie als eine Theorie des historischen Subjekts gedacht werden, welche Autonomie nicht als Herrschaft, sondern als Befreiung durch Solidarität zu interpretieren in der Lage ist?

---

[41] Benjamin 1980, S. 254.

[42] Benjamin 1980, S. 254. Aus der Benjaminschen Kritik an einer Geschichte der Sieger leitet z. B. Vattimo sowohl das Ende der einen Geschichte als auch des einen Diskurses über die Geschichte ab (Vgl. dazu Vattimo 1990, S. 13 ff.). Inwieweit aber die Erfahrung der "Wahrheit eine ästhetische und rhetorische Erfahrung" (Vattimo 1990, S. 18) und keine ethische Erfahrung ist, genau darum geht die philosophische Auseinandersetzung.

[43] Habermas 1988a, S. 169 f.

[44] Marquard 1992, S. 128.

1.3 ZUM BEGRIFF DES HISTORISCHEN SUBJEKTS

Die Frage nach der praktischen Initiative

Die Frage nach einem historischen Subjekt ist Bestandteil des theoretischen Konzeptes einer historischen Logik. Sie schließt in sich die Frage nach der praktischen Initiative ein, wie diese sich in der Geschichte darbietet und wie sie Geschichte konstituiert. Dreh- und Angelpunkt dieser Konzeption von Geschichte und historischem Subjekt ist die Bestimmung der Geschichte als prozeß. Der Begriff des Prozesses bedeutet hierbei immer ein Doppeltes: einmal Geschichte als Verlauf, als Entwicklung, als Abfolge von Geschehnissen, Begebenheiten und Ereignissen; sodann aber auch Geschichte als Verfahren von Urteil und Kritik, als Instanz der Entscheidung über Heil und Unheil, Sinn oder Unsinn menschlicher Existenz. *Res gestae und memoria rerum gestarum* greifen so ineinander, daß eine dialektische Einheit entsteht, deren Gefüge von Abfolge und Urteil das Gesamt des kontingenten *historischen* Prozesses ausmacht. Die Frage nach der praktischen Initiative im historischen Prozeß zielt auf die Erkenntnis der diesen Prozeß der Geschichte determinierenden Triebkräfte. In dieser Frage sind mehrere Voraussetzungen enthalten, aus deren Unterscheidung sich jeweils ein elementares Moment[45] am Begriff eines historischen Subjekts ergibt.

Soll die Frage nach einer praktischen Initiative in der Geschichte überhaupt sinnvoll sein, dann muß erstens vorausgesetzt werden, daß es eine handelnde, gestaltende, sich explizierende und kommunizierende Instanz in der Geschichte gibt. Es geht um die Möglichkeit der aktiven Determination dessen, was Geschichte ist. Oder anders: es geht um ein historisches Subjekt als *operatives* Moment eines *Agenten*[46], d. h. als derjenigen Instanz, welche Veränderung in Gang setzt. In der Antwort auf die Frage nach einem Agenten der Geschichte unterscheiden sich die geschichtsphilosophischen Theorien darin, wie die Rolle eines historischen Agenten besetzt wird und welches Bewußtsein für die Besetzung dieser Rolle erforderlich ist. Individuum oder Kollektiv, so lautet eine der gangigen Alternative für die Besetzung der Rolle eines historischen Agenten, welche ihrerseits die Differenz unterschiedlicher philosophischer Positionen zum Ausdruck bringt.

Die zweite Voraussetzung lautet, daß ein handelnder Agent als Akteur einer praktischen Initiative auf ein Ziel hin handelt. Das bedeutet aber, daß im Handlungsbegriff selbst die Frage nach Sinn und Geltung des Handelns immer schon mitthematisiert wird, es sei denn, es ließe sich eine Instanz festmachen, welche jede Handlung als Illusion dechiffrieren könnte. Mit einem Agenten der Geschichte tritt auch ein *Referent* der Geschichte auf den Plan, als die Rolle eines nicht nur schlicht agierenden, sondern eben sinn- und planvoll tätigen Subjekts. Das ist das *intentionale* Moment am Begriff eines historischen Subjekts.

Dritte Voraussetzung ist, daß Agent und Referent nur diejenige Dimension am Begriff eines historischen Subjekts thematisieren, welche durch das Sein des Täters definiert wird. Jede Tat aber kennt ihr Opfer, ihren »*Patienten*« im Sinne desjenigen, der eine Tat erleidet. Dessen Subjektsein ergibt sich ebenfalls als Resultat aus einer praktischen Initiative in der Geschichte, und sei es in der Form, daß das Subjektsein des Opfers durch den Täter zerstört

---

[45] Das Wesen des Moments besteht nach Hegel in der Funktion, eine je identische Wirkung ungeachtet aller sonstigen Verschiedenheiten hervorzubringen (Vgl. dazu Hegel 1969, S. 114). Insofern ist der Begriff des Moments ein wesentlicher Begriff für eine funktionale Interpretation.

[46] Die Unterscheidung von »Agent« und »Referent« der Geschichte entnehme ich den Hinweisen auf deren Gebrauch durch Dieter Henrich in dessen mündlichen Argumentationsbeiträgen bei der Arbeitsgruppe »Poetik und Hermeneutik«. Siehe dazu die entsprechenden Hinweise bei Pannenberg 1973, S. 481 sowie bei Sandkühler 1973a, S. 499.

wird. Die Frage nach einer praktischen Initiative impliziert immer schon die Frage nach der Leidensgeschichte der Armen und Unterdrückten, das heißt, die Frage nach dem *pathischen* Moment in der Geschichte.

Die Rede von einer praktischen Initiative in der Geschichte zielt auf den Begriff eines historischen Subjekts, in dem das operative, das intentionale und das pathische Moment des Handelns in einer Einheit zusammenwirken. Es geht um das geschichtsphilosophische Programm eines Handlungskonzeptes als Basis historischer Veränderung, das sich in einer bewußten und planvollen Zielgerichtetheit artikuliert, welche die Bedürfnisstruktur *aller* Beteiligten und Betroffenen in Rechnung stellt sowie eine Folgenkalkulation angezielter Veränderung untemimmt. Als Produkt der Aufklärung zieht der Begriff eines historischen Subjekts seine Inspiration von Anfang an aus dem Kantischen Programm. "Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung."[47]

Das operative Moment

Das operative Moment am Begriff eines historischen Subjekts enthält die Definition eines Agenten der Geschichte. Daß Geschichte kein Naturereignis, sondern Produkt und Prozeß menschlichen Handelns ist, das ist der spezifische Ansatzpunkt dieses Konzeptes, dessen Ursprung bei Immanuel Kant zu suchen ist.

Kant stieß im Rahmen seiner geschichtsphilosophischen Konzeption auf die Schwierigkeit, daß sich der Gegenstand seiner Reflexion, die Geschichte nämlich, gegen eine systematische Betrachtungsweise sperrt. Die Kantische Konzeption zielt auf eine Rekonstruktion von Geschichte aus der transzendentalen Reflexion auf ein der Geschichte zugrundeliegendes *Apriori*. "Da die Menschen in ihren Bestrebungen nicht bloß instinctmäßig wie Thiere und doch auch nicht wie vernünftige Weltbürger nach einem verabredeten Plane im Ganzen verfahren: so scheint auch keine planmäßige Geschichte (wie etwa von den Bienen oder den Bibern) von ihnen möglich zu sein. Man kann sich eines gewissen Unwillens nicht erwehren, wenn man ihr Thun und Lassen auf der großen Weltbühne aufgestellt sieht und bei hin und wieder anscheinender Weisheit im Einzelnen doch endlich alles im Großen aus Torheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt findet: wobei man am Ende nicht weiß, was man sich von unserer auf ihre Vorzüge so eingebildeten Gattung für einen Begriff machen soll."[48]

Kant stellt bei seiner Analyse der Geschichte ein Chaos menschlicher Bestrebungen fest, welches sich planmäßiger Betrachtung verweigert. Weder ein objekttheoretischer Ansatz im Sinne der Naturwissenschaften noch ein bewußtseinstheoretischer im Sinne der Geisteswissenschaften vermögen für ihn das Dunkel der Geschichte aufzuhellen. Ist der systematische Zugriff auf Geschichte grundsätzlich zum Scheitern verurteilt?

[47] Kant 1912. S.35.
[48] Kant 1912a, S. 17 f.

Kant beruhigt sich nicht bei der Alternative von Instinkt gegen Plan. Jenseits der kulturalen Institutionalität menschlichen Handelns untemimmt er einen Anlauf rnit konsequent transzendentaler Fragestellung. “Es ist hier keine Auskunft für den Philosophen”, so fährt er fort, “als daβ, da er bei Menschen und ihrem Spiele im Groβen gar keine vernünftige eigene Absicht voraussetzen kann, er versuche, ob er nicht eine Naturabsicht in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge entdecken könne; aus welcher von Geschöpfen, die ohne eigenen Plan verfahren, dennoch eine Geschichte nach einem bestimmten Plane der Natur möglich sei.”[49]

Weil es sozusagen das *eine universale* Prinzip der Geschichte nicht gibt, wendet sich Kant den Bedingungen der Möglichkeit von Geschichte in den Menschen selbst zu. Dieser transzendentale Zugriff erbringt folgendes Ergebnis: “Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwickelung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonism derselben in der Gesellschaft, so fern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäβigen Ordnung derselben wird. Ich verstehe hier unter dem Antagonism die ungesellige Geselligkeit der Menschen, d. i. den Hang derselben in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist.”[50]

Als transzendentale Bedingung der Geschichte gilt nach Kant die *anthropologische* Struktur eines »Antagonism ungeselliger Geselligkeit«, welche die Dialektik von Individualität und Kollektivität menschlicher Existenz zum Ausdruck bringt. Epistemologisch gesehen realisiert Kant hier das Modell von Attraktion und Repulsion[51], welches alle dialektischen Begriffe der Kantschen Philosophie prägt. Aus dem Ungenügen dieses Modells mit seinem unvermittelten Gegeneinander von Anziehung und Abstoβung, welchem die integrierende Logik einer determinierenden Intentionalität fehlt, entstand späterhin das Bedürfnis nach einer Systematik der Geschichtsphilosophie, wie sie Hegels System im Anschluβ an Kant bieten sollte.

Es kommt an dieser Stelle weniger darauf an, *welches* anthropologische Moment Kant als transzendentales Apriori der Geschichte vorstellt, als vielmehr darauf, *daβ* Kant mit seiner transzendentalen Frage nach einem Apriori von Geschichte den *Handlungs*begriff ins Zentrum historischer Reflexion stellt. *Geschichte ist geronnene Praxis*, so lieβe sich diese Einsicht formulieren. “Geschichte treiben heiβt, vergangene Ereignisse auf Handlungen beziehen oder zurückbeziehen. So ist ein Naturereignis - etwa das berühmte Erdbeben von Lissabon 1755 - nur insofern ein geschichtliches Ereignis, als wir als Betrachter es in einen menschlichen Zusammenhang einbringen. Der Handlungsbegriff gehört darum zu dem Konzeptualschema, durch das wir Ereignisse überhaupt erst als historische Ereignisse aufzufassen imstande sind.”[52]

Der Handlungsbegriff besetzt die Mitte zwischen den Extremen von Instinkt und Plan. Seine Logik integriert Zufall und Notwendigkeit in derjenigen Rolle eines Agenten der Geschichte, deren Besetzung den menschlichen Subjekten offensteht. Das operative Moment konstituiert Geschichte demzufolge als Gegenstand eines praktischen Interesses. Denn es gilt: “Ein durchgängiger kausaler oder teleologischer Determinismus in der Geschichte aber würde eine Anwendung des Handlungsbegriffes von vornherein ausschlieβen: zum Sinn von »Handlung« gehort der Gedanke möglicher Indeterminiertheit des Verhaltens und die prinzipielle Möglichkeit von Alternativen notwendig hinzu. Wären wir gezwungen, den

---

[49] Kant 1912a, S. 18.
[50] Kant 1912a, S. 20.
[51] Böhme/Böhme 1985, S. 83-109. Zur Kritk am Ansatz von Böhme/Böhme vgl.: Habermas 1985, S. 352-358.
[52] Schnädelbach 1974, S. 38 f..

Handlungsbegriff und damit jene Hypothesis möglicher Freiheit angesichts der faktischen Unfreiheit in der Geschichte fallenzulassen, dann entfiele auch der Gedanke einer praktisch-beeinfluβbaren Zukunft. In diesem Zusammenhang wird das Gewicht des Kantischen Gedankens deutlich, demzufolge unser Interesse an Geschichte primär ein praktisches Interesse sei: ein praktisches Interesse aber wäre sinnlos, wenn uns die Möglichkeit. Geschichtliches unter dem Gesichtspunkt »Handlung« zu konzeptualisieren, a priori verstellt wäre."[53] Geschichtsphilosophie als ein Konzept *transzendentaler Ethik*, das ist die Konsequenz dieses Gedankengangs.

Das intentionale Moment

Die nachkantianische Situation der Geschichtsphilosophie ist durch das Bedürfnis gekennzeichnet - entsprechend dem Hegelschen Modell der Versöhnung von Historizität und Idealität im Begriff der *Sittlichkeit* und alternativ zu Kants Begriff der Moralität -, Erfahrung und Apriorität in einem schlüssigen Entwurf von Geschichte zusammenzudenken. Aus dem Interesse an Freiheit veredelt Hegel die praktische Vernunft der Geschichtsphilosophie mit der Universalität des Geistes. Im Unterschied zu Kant verfaβt Hegel eine Weltgeschichte »nach Plan«. Geschichte ist die Selbstentfaltung des Weltgeistes, sozusagen das System des Weltgeistes als Prozeβ. Hegels Ansatzpunkt ist das Verhältnis von Wirklichkeit und Vernunft. "Was vernünftig ist, ist wirklich, und was wirklich ist, ist vernünftig."[54] Es geht um die prozessuale Identität von Vernunft und Wirklichkeit, welche Geschichte heiβt.

Wirklichkeit entsteht für Hegel im Zusammenwirken dreier Momente. Erstens muβ das Wirkliche *möglich* sein. "Möglichkeit und Zufälligkeit sind die Momente der Wirklichkeit, Inneres und Aeuβeres, als bloβe Formen gesetzt, welche die Aeuβerlichkeit des Wirklichen ausmachen."[55] Zweitens müssen bestimmte *Bedingungen* erfüllt sein, damit das Mögliche zum Wirklichen werden kann. "Wenn alle Bedingungen vorhanden sind, muβ die Sache wirklich werden."[56] Drittens geht es um die *Tätigkeit*, welche das Mögliche unter bestimmten Bedingungen ins Wirkliche überführt. "Die Thätigkeit [...] ist die Bewegung, die Bedingungen in die Sache, diese in jene als in die Seite der Existenz zu übersetzen."[57] Wirklichkeit ist der Prozeβ aktiver Transformation des Möglichen ins Wirkliche unter bestimmten Bedingungen. Damit fallen Wirklichkeit und Notwendigkeit ineins, indem nämlich die Notwendigkeit die Einlösung derjenigen Bedingungen beinhaltet, die eine Sache von einer möglichen zu einer wirklichen werden lassen. *Freiheit ist* demzufolge *Einsicht in Notwendigkeit*, d. h. in die Logik von Möglichkeit, Bedingungen und Tätigkeit.

Ausgehend von dieser *idealistischen* Zuordnung von Vernunft und Wirklichkeit im Sinne absoluter Identität entwirft Hegel seinen Begriff von Geschichte. "Wenn wir nun einen Blick auf die Weltgeschichte überhaupt werfen, so sehen wir ein ungeheures Gemälde von Veränderungen und Taten, von unendlich mannigfaltigen Gestaltungen von Völkern, Staaten, Individuen, in rastloser Aufeinanderfolge."[58] Hegel setzt wie Kant mit dem Bild der Geschichte

---

[53] Schnädelbach 1974, S. 39.

[54] Hegel 1970a, S. 24. Zur Darstellung Hegelscher Geschichtsphilosophie siehe auch die Perspektive von Friedrich Engels (Engels 1962a, S. 265-273). Vgl. ferner: Angehrn 1991, S. 91-104; Taylor 1978, passim.

[55] Hegel 1970, S. 325.

[56] Hegel 1970, S. 330.

[57] Hegel 1970, S. 336.

[58] Hegel 1970b, S. 97.

als Chaos an. Im Gegensatz zu diesem aber identifiziert er im Chaos selbst noch verschiedene Momente, welche auf eine Struktur hinweisen. Das erste dieser Momente ist, daß die Veränderung, "welche Untergang ist, zugleich Hervorgehen eines neuen Lebens ist, daß aus dem Leben Tod, aber aus dem Tod Leben hervorgeht."[59] Der Seinsgrund der Verwandlung von Leben in Tod und von Tod in Leben liegt im Handeln des Geistes, dem zweiten Moment. Was ist Geschichte? "Die Weltgeschichte stellt [...] die Entwicklung des Bewußtseins des Geistes von seiner Freiheit und der von solchem Bewußtsein hervorgebrachten Verwirklichung dar."[60] Die so chaotisch anmutende Geschichte meint Freiheitsgeschichte, *Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit*, welcher sich dem Betrachter dann als solcher erschließt, wenn dieser den Standpunkt des absoluten Geistes einzunehmen in der Lage ist. Vermag er das nicht, beweist er damit nach Hegel nur mangelnde Einsicht in das Wesen der Freiheit.

Hegels Problematik besteht darin, das Ideal der Freiheit mit dem notwendigen Gang der Dinge in einem absoluten Begriff von Vernunft versöhnen zu wollen. Denn das hohe Ideal der Freiheit erfordert einen Agenten in der Geschichte, welcher die Teleologie der Freiheit - mit List und Gewalt - verwirklicht. "Dem Volke, dem solches Moment als natürliches Prinzip zukommt, ist die Vollstreckung desselben in dem Fortgange des sich entwickelnden Selbstbewußtseins des Weltgeistes übertragen. Dieses Volk ist in der Weltgeschichte für diese Epoche [...] das herrschende."[61] Die Teleologie der Freiheit führt zu einem System, in dem »Freiheit herrscht« (aber »Freiheit herrscht nicht«, wie Erich Fried unnachahmlich festgestellt hat). Frei sind nach Hegel nur diejenigen, die aus Einsicht in die Notwendigkeit dem Plan des *Weltgeistes* folgen. Die Unfreien werden letztlich zu Recht von den Agenten der Freiheit beherrscht, da sie ja den Fortschritt der Freiheit behindern.

Agent und Referent der Geschichte fallen in Hegels Konzept eines historischen Subjekts dergestalt zusammen, daß der Referent mit seinem absoluten Maß an Freiheit jeden Agenten präjudiziert. Dies bedeutet aber nichts anderes, als daß der Instanz des individuellen Gewissens in der Geschichte keinerlei Bedeutung zukommt. Die spekulative Geschichtsphilosophie Hegels zerbrach dann auch rasch unter den kritischen Einwänden derer, die, wie Karl Marx, die konkrete Existenz menschlicher Individuen gegen das System der Weltgeschichte ins Feld führten. "Die Geschichte tut nichts, [...] sie kämpft keine Kämpfe! Es ist vielmehr der Mensch, der wirkliche, lebendige Mensch, der das alles tut, besitzt und kämpft; es ist nicht etwa die »Geschichte«, die den Menschen zum Mittel braucht, [...] sondern sie ist nichts als die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen."[62]

Gerade wenn und weil das "menschliche Wesen" nicht als "dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum", sondern als "das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse"[63] begriffen wird, kommt es darauf an, die intentionale Position eines Referenten der Geschichte mit der operativen Position eines Agenten so zu vermitteln, daß deren Unterschiedenheit nicht negiert wird. Das heißt, das »Wie« dieser Vermittlung bedarf selbst wiederum einer transzendentalen Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit der Synthese von operativem Agenten und intentionalem Referenten, welche die Zweck-Mittel-Relation im Kantischen Verständnis einer Ethik des kategorischen Imperativs nicht unterschreiten darf.

---

[59] Hegel 1970b, S. 98.
[60] Hegel 1970b, S. 86.
[61] Hegel 1970a, S. 447.
[62] Marx 1958, S. 98.
[63] Marx 1958a, S. 6.

Das pathische Moment

Die Hinwendung zur geschichtsphilosophischen Frage nach einer rationalen Grundlegung von Geschichtswissenschaft bedeutet keine Absage an deren empirische Interessen. Im Gegenteil, eine spezifische Form historischer Logik ermöglicht überhaupt erst die empirische Konfrontation mit der Sache selbst. Für den Begriff eines historischen Subjekts bedeutet dies, daß im Ausgang von der Intentionalität eines Referenten nach den Agenten der Geschichte gefragt werden muß, welche die Rolle des Referenten, aus welchem Grund auch immer, einlösen oder verfehlen.

E. P. Thompson stellt diese Frage mit Nachdruck. "Ich versuche, den armen Strumpfwirker, den ludditischen Tuchscherer, den »obsoleten« Handwerker, den »utopistischen« Handwerker, sogar den verblendeten Anhänger von Joanna Southcott vor der ungeheuren Arroganz der Nachwelt zu retten. Ihre Berufe und Traditionen waren möglicherweise im Absterben, ihre Feindschaft gegen den neuen Industrialismus war vielleicht rückwärts gerichtet, ihre kommunitären Ideale waren unter Umständen Phantasiegebilde und ihre rebellischen Verschwörungen tollkühn. Aber sie waren es, die diese Zeit akuter sozialer Unruhen erlebten, und nicht wir. Ihre Bestrebungen waren im Rahmen ihrer eigenen Erfahrungen berechtigt. Wenn sie auch die Gefallenen der Geschichte sind, so überdauern sie doch, verurteilt in ihrem eigenen Leben, als Gefallene."[64]

Kritische Empirie richtet sich auf eine Aneignung der Erfahrungen all derer, die gängigen Maßstäben in der Geschichte gescheitert sind. Historische Logik muß sich mit Bedacht ihrer transzendentalen Grundlagen versichern, um als kritische Rationalität den Fallstricken einer Geschichte der Sieger und ihrer Erfolge zu entgehen. Denn: "Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht, es zu erkennen, »wie es denn eigentlich gewesen ist«. Es heißt, sich einer Erfahrung zu bemächtigen, wie sie im Augenblick der Gefahr aufblitzt. Dem historischen *Materialismus* [Hervorhebung von mir] geht es darum, ein Bild der Vergangenheit festzuhalten, wie es sich im Augenblick der Gefahr dem historischen Subjekt unversehens einstellt."[65]

Das pathische Moment am Begriff eines historischen Subjekts thematisiert die Frage nach den Opfern der Geschichte. Wenn denn nämlich das operative Moment eines Agenten und das intentionale Moment eines Referenten dergestalt zusammenwirken, daß sich ein historisches Subjekt als Täter in der Geschichte darstellt, und wenn ferner dieser oder diese *Täter* der Geschichte eine solidarische Regel wie beispielsweise die Kantische Norm des kategorischen Imperativs in ihrer Praxis verfehlen, dann ist eine Situation gegeben, in welcher die einen Subjekte als *Täter* der Geschichte die anderen Subjekte zu *Opfern* der Geschichte machen.

Die Intention der Frage nach dem pathischen Moment eines historischen Subjekts ist ideengeschichtlich bereits in der Abwendung von der Hegelschen Geschichtsphilosophie enthalten, wie sie der *existentialistische* Einwand Schellings formulierte. Zur methodisch bewußten Position gerät dieser Einwand dann im Historismus, dessen Theorie das Individuum zur letztgültigen Instanz der Geschichte erklärt. Geschichtliche Erkenntnis ist für den Historismus demzufolge nur noch skeptisch, d. h. unter dem Vorbehalt permanenten Zweifels an der Gültigkeit und Tragfähigkeit jeder epistemischen Position denkbar.

Ohne den Rückgriff auf die dialektische Stringenz der Hegelschen Philosophie versucht der Historismus seine Konstruktion mit dem Hinweis auf die Stiftung durch eine theologisch

---

[64] Thompson 1987, S.11 f.

[65] Benjamin 1980, S.253. Vgl. zu Benjamins geschichtsphilosophischem Konzept sowie dem Interpretationskonflikt »Materialismus versus Messianismus«: Concordia (21) 1992; Habermas 1987, S. 336-338.

qualifizierte Vorsehung zu begründen. Der Plan der Vorsehung zeigt sich in den vermittelnden Kategorien von Epoche und Nation, die als hermeneutische Einheiten einer historischen Logik etabliert werden. Im Grunde drückt der Hinweis auf die theistisch gedachte Vorsehung im Zusammenhang einer methodisch reflektierten, d.h. epistemologisch bewußten Geschichtsphilosophie nur den Verzicht auf Wahrheitsansprüche aus. Dieses Konzept ist *relativistisch*, weil sein Apriori keiner vernünftigen Vermittlung mehr unterliegt.

Dem entspricht dann auch die sich wandelnde Besetzung der einheitsstiftenden Kategorie im Begriff eines historischen Subjekts mit der göttlichen Vorsehung bei Ranke, der anthropozentrischen Skepsis bei Burckhardt und der nihilistischen Anti-Vernunft bei Nietzsche. Mit einem kurzen Zögern paßt sich die relativistische Position ganz unproblematisch in die Figur der Geschichte der Sieger ein, indem sie das Selbstbewußtsein der Nationalstaaten des 19. und 20. Jahrhunderts legitimiert. "Der Historismus gipfelt von Rechts wegen in der Universalgeschichte. Von ihr hebt die materialistische Geschichtsschreibung sich methodisch vielleicht deutlicher als von jeder andern ab. Die erstere hat keine theoretische Armatur. Ihr Verfahren ist additiv: sie bietet die Masse der Fakten auf, um die homogene und leere Zeit auszufüllen. Der materialistischen Geschichtsschreibung ihrerseits liegt ein konstruktives Prinzip zugrunde. Zum Denken gehört nicht nur die Bewegung der Gedanken, sondern ebenso ihre Stillstellung."[66] Die historistische Position gerät dann in Verlegenheit, wenn sie die individuellen Ereignisse systematisch interpretieren, den von ihr selbst geforderten Bezug des Besonderen zum Allgemeinen herstellen soll. Wodurch wird die dialektische Einheit der Weltgeschichte gestiftet, so lautet die entscheidende Frage an den Historismus.

Der von Benjamin so bezeichnete »konstruktive« Ansatz materialistischer Geschichtsschreibung versucht, gegen die individualistische Verkürzung von seiten des Historismus das pathische Moment am historischen Subjekt in einer *moralischen* Konzeption zu verankern. "Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der »Ausnahmezustand«, in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht."[67] Der Begriff eines historischen Subjekts muß die konfliktorische Struktur von Praxis in Rechnung stellen, welche wiederum nichts anderes zum Ausdruck bringt als die *Pluralität* der Subjekte. Daß die Geltungsansprüche jedes Subjekts präsumtiv zu Recht bestehen, ist der Grund dafür, warum operatives und intentionales Moment im Begriff eines historischen Subjekts überhaupt auseinanderfallen können und warum deren Vermittlung die Integration ihrer Differenz leisten können muß. In Richtung Historismus zugespitzt: es geht um die Subjektivität jedes Individuums, aber nicht um individuelle Subjektivität. Denn in der Sache der Freiheit steht immer die Freiheit eines einzelnen und deshalb die Freiheit aller auf dem Spiel.

Modelle

Aus der Art und Weise der Zuordnung des operativen, des intentionalen und des pathischen Moments im Begriff eines historischen Subjekts ergeben sich verschiedene mögliche Interpretationsmodelle materialistischer Geschichtsphilosophie. Das *klassische* Modell materialistischer Theorie nimmt eine transzendentale *Identifikation* von Agent und Referent vor, wie sie beispielsweise in der philosophischen Ontologie von Georg Lukács favorisiert wird. Daß

[66] Benjamin 1980, S.260. Vgl. die Erläuterungen Sandkühlers zu Benjamins »Tigersprung« als einem »qualitativen Diskontinuum« (Sandkühler 1973, S. 135).

[67] Benjamin 1980, S.254; vgl. auch Nietzsches Kritik am Historismus: Nietzsche 1984.

dieses Konzept scheitert, liegt letztlich daran, daß Erkenntnis und Interesse keine a priori harmonische Verbindung eingehen können. Erkenntnis und Interesse fallen auseinander, gerade wenn und weil das pathische Moment der Leidensgeschichte unterdrückter Subjekte quer zu den operativen oder intentionalen Momenten von Geschichte steht.

Demzufolge geht das Modell *strukturalistischer* Theorie von einer strikten *Trennung* von Erkenntnis und Interesse aus. Es versucht die transzendentale Begründung einer *interessefreien* Erkenntnis »ohne Subjekt« zu leisten, welche den Begriff eines historischen Subjekts zugunsten des Strukturbegriffes verabschiedet, wie dies z. B. Louis Althusser explizit tut. Die Schwierigkeiten des strukturalistischen Modells bestehen darin, daß es mit der Thematik des Subjekts sowohl die Frage nach dem theoretischen Ausweis kritischer Rationalität als auch die Frage nach der Möglichkeit praktischer Initiative auf eine neue Grundlage stellen muß. Wie soll der normative Gehalt einer subjektlosen Struktur begründet werden?

Auf eine dem strukturalistischen Modell verwandte Art und Weise Erkenntnis und Interesse unterscheidend nimmt das *pragmatische* Modell dagegen eine transzendentale *Vermittlung* von Erkenntnis und Interesse im Begriff eines historischen Subjekts vor. So zielt beispielsweise Jürgen Habermas mit seiner kritischen Rekonstruktion kommunikativen Handelns auf ein Apriori historischer Logik, welches der wissenschaftlichen Empirie als kritische Hypothese dienen kann.

Das strukturalistische und das pragmatische Modell kommen darin überein, daß beide Ansätze eine *konstruktive* Epistemologie bevorzugen, welche eine Position kritischer Rationalität begründen kann. Im Lichte eines solchen konstruktivistischen Ansatzes kann der bekannte Satz von Marx als provisorische Formel für den materialistischen Begriff eines historischen Subjekts dienen: “Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken [...].”[68] Die Marxsche Formel setzt voraus, daß Menschen handeln können, daß sie dies tun und daß sie ein, wie auch immer mangelhaftes, Bewußtsein ihrer Handlungen haben können. Mit diesen Voraussetzungen ist ein Begriff von Freiheit und ihres möglichen Scheiterns umrissen. Die Formel setzt aber ebenso voraus, daß Menschen immer unter bestimmten Bedingungen handeln, daß sie von diesen Bedingungen geprägt werden und daß die Erkenntnis der Bedingungen allein noch nicht deren Überwindung garantiert. Es geht um einen Begriff *situierter Freiheit*, dessen Konturen durch die geschichtliche Erfahrung bezeichnet werden.

Strukturalistisches und pragmatisches Modell unterscheiden sich darin, inwieweit der Begriff situierter Freiheit einen *handlungstheoretischen* Rahmen impliziert, innerhalb dessen die Frage nach einem historischen Subjekt ais hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis von Geschichte überhaupt angesehen werden kann. Dem pragmatischen Modell zufolge setzt die Frage nach einem historischen Subjekt die transzendentale Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit voraus, unter denen eine »strukturelle Einheit« als »Handlungsträger« eines rationalen, d. h. verallgemeinerbaren Interesses identifiziert werden kann. Die Momente »Erkenntnis« und »Interesse« sind in dieser Fragestellung als derart ineinander verschränkt gedacht, daß *das Interesse an einer Verständigung mit dem Anderen als transzendentale Bedingung von Erkenntnis überhaupt gedacht wird.*

[68] Marx 1960, S.115.

1.4 DIE MATERIALISTISCHE TRADITION

Zwischen Wissenschaft und Philosophie

Marx' Kritik an Hegels geschichtsphilosophischem Konzept rückt die konkrete Existenz des Menschen in den Mittelpunkt der Theorie. Der Begriff eines historischen Subjekts steht in diesem Sinne als Titel für eine transzendentale Beschreibung der Rolle der Individuen in der Geschichte. Damit erweist sich die Marxsche Theorie als Parteigänger der nachhegelschen Version des »existentialistischen« Paradigmas, in Übereinstimmung mit den Konzepten des Historismus und im Unterschied zum Hegelianismus selbst. Diesen Ansatz einer im Kantschen Sinne kritischen und nicht dogmatischen Marx-Interpretation teilen das strukturalistische und das pragmatische Modell eines historischen Subjekts.

"Wir können in der Tat [...] behaupten, [...] daβ Marx der wissenschaftlichen Erkenntnis einen neuen »Kontinent« »eröffnet« hat, den der Geschichte, - so wie Thales der wissenschaftlichen Erkenntnis den »Kontinent« der Mathematik und Galilei ihr den »Kontinent« der Physik eröffnet hat."[69] Im Einklang mit der historistischen Position wendet sich materialistische Theorie der "irdischen Basis", d. h. den "leibhaftigen Menschen" und "ihrem wirklichen Lebensprozeβ"[70] zu. Im Gegensatz zur historistischen Position aber beharrt sie auf einem *rationalistischen* Ausgangspunkt, von dem aus empirisch gehaltvolle wissenschaftliche Erklärungen angegangen werden. "Diese Geschichtsauffassung beruht also darauf, den wirklichen Produktionsprozeβ [...] zu entwickeln und die mit dieser Produktionsweise zusammenhängende und von ihr erzeugte Verkehrsform [...] als Grundlage der ganzen Geschichte aufzufassen [...]. Sie [...] erklärt die Ideenformationen aus der materiellen Praxis [...]."[71]

Welche Bedeutung kommt dem Begriff eines historischen Subjekts in dieser »wissenschaftlichen« Konzeption zu? Nach André Gorz impliziert der Begriff eines historischen Subjekts eine Bedeutung, welche den rein wissenschaftlich feststellbaren, empirischen Status übersteigt. "Keine empirische Beobachtung und keine Kampferfahrung können zur Entdekkung der historischen Mission des Proletariats verhelfen - einer Mission, die Marx zufolge den proletarischen Klassenstatus begründet [...]. Mit anderen Worten: Das Sein des Proletariats transzendiert die Proletarier; es bildet eine transzendentale Garantie dafür, daβ die Proletarier die richtige Klassenlinie einnehmen."[72]

Die Frage nach einem historischen Subjekt kann aus zwei Gründen als Schlüssel zum Verständnis verschiedener Versionen von Marxismus gelten. Denn die, wie Gorz sie nennt, »*transzendentale Identifizierung*« eines historischen Subjekts mit dem Proletariat ist erstens unbestrittener Bestandteil *aller* marxistischen Theorien. Jedwede Abgrenzung der Art stalinistisch/nicht-stalinistisch greift an dieser Stelle nicht. Selbst die sogenannten revisionistischen Varianten unterscheiden sich in diesem Punkt nicht, auch wenn sie sich methodisch eher an Erfahrung als an Theorie zu orientieren suchen.

Zweitens ist diese Identifikation des Proletariats mit einem historischen Subjekt nicht nur ein marxistisches Theorem unter anderen. Es ist vielmehr *das* marxistische Theorem, welches die Faszination des Marxismus für Generationen begründet hat. "Aber jener blinde Punkt in der Theorie von Marx, wodurch sie sich wieder mit den abweichenden Realitäten des 20. Jahrhunderts verbindet, ist auch sein verblendender Punkt. Ich meine damit den

---

[69] Althusser 1974, S. 12f.
[70] Marx/Engels, 1958, S. 26.
[71] Marx/Engels 1958, S. 37 f.
[72] Gorz 1983, S.11.

Brennpunkt, in dem die ganze grandiose Illusion der Revolution erstrahlt. Ohne jene falsche Vorstellung von der universalen Klasse wäre der Marxismus nicht zu der materiellen Macht geworden, die er gewesen ist, die er teilweise noch immer ist, indem er die Welt grundlegend umwandelt, sei es auch, um sie noch weniger lebenswert zu machen."[73]

Die schonungslose Kritik von Jorge Semprun legte den Finger genau auf die Wunde einer fehlenden bzw. mangelhaften Synthese von empirischer und transzendentaler Reflexion. Wenn denn der Marxismus überhaupt eine Theorie von Gerechtigkeit impliziert und als solche geschichtsphilosophisch relevant sein soll, dann gilt es, diesen Punkt einer »materialistischen Moral« als Bedingung der Möglichkeit von Praxis zu klären. Dabei thematisiert der Begriff eines historischen Subjekts den philosophischen Fluchtpunkt, in dem die wissenschaftlichen Erklärungen zur Historie konvergieren. Es geht um das *dialektische* Vermögen, welches den hermeneutischen Horizont eines Projektes von der Art eines »wissenschaftlichen Sozialismus« definiert.

Die Position von Georg Lukács

Auf dem Feld des historischen Materialismus kann ein sogenannter "*westlicher Marxismus*"[74] dem etatistischen Konzept des Marxismus-Leninismus entgegengesetzt werden. Der Begriff des westlichen Marxismus, welcher in diesem Sinne von Merleau-Ponty etabliert wurde, beruht auf zwei eher politischen Momenten und einem genuin philosophischen. Erstens wird im Begriff des westlichen Marxismus die theoretische Struktur des Diskurses über eine geographische Bestimmung definiert, welche Westeuropa und mit gewissen Abstrichen Nordamerika im Gegensatz zu den Staaten der ehemaligen »Zweiten Welt«, der UdSSR und den Ländern Osteuropas, sowie der »Dritten Welt« einschließt. Aus der Tatsache, daß sich kommunistische Politik »im Westen« stets in einer Minderheitenposition wiedergefunden hat, folgt zweitens die Abgrenzung des westlichen Marxismus als einer nicht-staatstragenden, grundsätzlich oppositionell ausgerichteten Theorie gegenüber dem Marxismus-Leninismus, dessen etatistische Funktion eines seiner augenfälligsten Merkmale war. Philosophisch gesehen meint »westlicher Marxismus« drittens eine Syntheseleistung, welche das historisch-materialistische Konzept Marxscher Provenienz in eine - im weitesten Sinne als Ontologie zu definierende - philosophische Theorie einzubinden versucht, welche eine philosophische Antwort auf die Frage nach den Zielen politischen Handelns gibt.

Für den Diskurs des westlichen Marxismus als Konzept philosophischer Theorie auf der Basis des Begriffs der Totalität kann nicht zuletzt die Position von Georg Lukács als repräsentativ gelten. In »Geschichte und Klassenbewußtsein« legt Lukács den Boden für eine aktiv, d. h. produktiv und konstruktiv vorgestellte Synthese von Subjekt und Objekt, deren zentrale Begriffe lauten: *Totalität, Verdinglichung* und *Klassenbewußtsein*. Nicht zufällig jedoch vermittelt die politische Position von Lukács' philosophisch so prägnanter Theorie den

---

[73] Semprun 1984, S. 155.

[74] Jay 1984, S. 4-20. Der Begriff des »westlichen Marxismus« wurde erstmals 1923 von der Komintern gegen Lukács und Korsch verwendet. Er ist von seinem Ursprung her ein politischer Kamptbegriff. Ich beschränke mich hier auf die Diskussion des Ansatzes des »westlichen Marxismus« in der Form, wie dieser Kamptbegriff von Merleau-Ponty in einen philosophischen Begriff transformiert wurde, um die These eines dialektischen Marxismus begründen zu können. Mir kommt es auf die ontologische Form der Theorie an, die ich für typisch halte in bezug auf das Wesen materialistischer Theorie insgesamt; die entscheidenden Merkmale des marxistisch-leninistischen Konzepts führen in philosophischer Hinsicht über diesen Ansatz nicht hinaus und sind wohl eher politisch als philosophisch erklärenswert.

Eindruck eines Schwankens zwischen Affirmation und Negation in Sachen Stalinismus, denn seine philosophische Theorie war heterodox in bezug auf den marxistisch-leninistischen Standard. Erst eine gewisse politische »Biegsamkeit« konnte dieser heterodoxen Theorie jedoch ihr Lebensrecht als marxistische Alternative sichern.

Lukács' Ansatz verknüpft Vernunft und Geschichte. "In den Pariser Manuskripten sagt Marx, daß es nur eine einzige Wissenschaft gibt, nämlich die Geschichte."[75] Die theoretische Form dieser Wissenschaft ist der historische Materialismus, der auf einer Philosophie beruht. "Nach Marx stelle ich mir die *Ontologie* [Hervorhebung von mir] als die eigentliche Philosophie vor, die auf der Geschichte basiert. [...] [Erg.: Aus dem] biologischen Zustand geht dann später durch außerordentlich viele Übergänge das hervor, was wir als menschliches gesellschaftliches Sein bezeichnen, dessen Wesen die teleologische Setzung des Menschen ist, das heißt die Arbeit."[76] Die Ontologie der Arbeit ist der Schlüssel zum Verständnis des gesellschaftlichen Seins, welches die Basis des historischen Materialismus bildet.

Im Zentrum dieser Ontologie steht ein Begriff von Totalität, welcher die im Prozeß der Arbeit vorgestellte Einheit von Subjekt und Objekt zu denken erlaubt. "Die Totalität des Gegenstandes kann nur dann gesetzt werden, wenn das setzende Subjekt selbst eine Totalität ist; wenn es deshalb, um sich selbst zu denken, den Gegenstand als Totalität zu denken gezwungen ist. Diesen Gesichtspunkt der Totalität als Subjekt stellen in der modernen Gesellschaft einzig und allein die Klassen vor."[77] Der Begriff der *Totalität* faßt den Zusammenhang von gesetztem Objekt und setzendem Subjekt. Integrierendes Moment dieses *dialektischen Gesamtzusammenhangs* ist ein epistemologischer Impuls zur Aufdeckung der Herrschaftsverhältnisse, wie diese in umgekehrter Perspektive durch Hegels Geschichtsphilosophie als die einzig gerechtfertigten erscheinen.

Die Kategorie der Totalität konstituiert einen Standpunkt oder eine Perspektive, in der die Frage nach einem historischen Subjekt beantwortet werden kann. "Denn im gesellschaftlichen Sein des Proletariats tritt der dialektische Charakter des Geschichtsprozesses [...] unabweisbar zu Tage. Für das Proletariat ist es die Frage von Gedeihen oder Verderben sich über das dialektische Wesen seines Denkens bewußt zu werden, während die Bourgeoisie die dialektische Struktur des Geschichtsprozesses im Alltagsleben [...] verdeckt, um dann [...] unvermittelte Katastrophen zu erleben."[78] Nicht das Individuum steht im Mittelpunkt, sondern die *Klasse*, weil sie es ist, die zur Veränderung der objektiven Wirklichkeit fähig ist. "Nur die Klasse (nicht die Gattung, die nur ein kontemplativ-stilisiertes, mythologisiertes Individuum ist) vermag sich praktisch umwälzend auf die Totalität der Wirklichkeit zu beziehen. Und die Klasse auch bloß, wenn sie in der dinghaften Gegenständlichkeit der gegebenen, der vorgefundenen Welt einen Prozeß, der zugleich ihr eigenes Schicksa1 ist, zu erblicken imstande ist."[79]

Aus der ontologischen Einheit der *Totalität*, deren Kehrseite die *Verdinglichung* darstellt, folgt die Matrix des *Klassenbewußtseins*, welche das bewußte Handeln einer gesellschaftlichen Gruppe, einer Klasse definiert. Die Klasse wird zum historischen Subjekt. Und das

---

[75] Lukács 1981, S. 236; vgl. zur Selbsteinschätzung der Bedeutung seiner Dementis: ebd., S. 125-132. Zur Interpretation von Lukács siehe den instruktiven Vergleich von Lukács und Heidegger durch Goldmann. Nach Goldmann liegt die Gemeinsamkeit beider in folgenden Faktoren begründet: "Wiederaufnahme der Hegel-Tradition, Ablehnung des Transzendentalsubjekts, Auffassung des Menschen als untrennbar von der Welt, deren Teil er ist, Definition seiner Stelle im Universum als Geschichtlichkeit" (Goldmann 1975, S. 92).

[76] Lukács 1981, S. 235.

[77] Lukács 1988, S. 96. Zum Begriff der »Tota1ität« im Marxismus vgl. insgesamt: Jay 1984.

[78] Lukács 1988, S. 290.

[79] Lukács 1988, S. 332.

Proletariat gilt als dieses historische Subjekt, wenn und weil nur das Proletariat sich als aktive, als handelnde Klasse begreift. Wie aber begreift sich das Proletariat als handelnde Klasse? Durch das Klassenbewußtsein. Klassenbewußtsein und geschichtliches Handeln geraten in einen sich gegenseitig immunisierenden, dogmatischen Zirkel, der von der Empirie abgekoppelt wird.

Zur Kritik des Begriffes der Totalität

In dem Maße, wie der Historismus mit seiner Absage an einen geschichtsphilosophischen Wahrheitsbegriff Hegels Philosophie unterbietet, könnte man dem Konzept der Totalität von Lukács vorhalten, daß es Hegels Philosophie überbietet, sozusagen "überhegelt"[80], wie sich Lukács durchaus selbstkritisch auch ausdrückt. Der Standpunkt der Totalität als solcher ist dann desavouiert, wenn es nicht gelingt, ihn im Sinne einer rationalistischen Position historischer Logik auch empirisch widerlegbar zu machen. Mit dem Konzept von Totalität zusammen scheitert dann der Ansatz einer Ideologietheorie[81], welche das Bewußtsein exk1usiv als Reflex materieller Lebensverhältnisse vorstellt. Denn woher wüßte die Ideologietheorie, welche Erfahrung die richtige und welche die falsche ist, es sei denn, sie implizierte den Geltungsanspruch eines transzendentalen Subjekts? Dessen Geltungsanspruch aber müßte sich seinerseits immer auf die Kraft des vernünftigen Arguments beziehen.

Ich kann an dieser Stelle nur beiläufig auf verschiedene politische Faktoren hinweisen, welche zum Bruch mit dem transzendentalen Konzept der klassenmäßigen Totalität beigetragen haben.[82] Der erste Bruch wird durch die Spaltung der Arbeiterbewegung in Kommunisten und Sozialdemokraten markiert. Der zweite Bruch liegt in dem Sonderweg Jugoslawiens nach 1945 begründet, der dritte in der historischen Entwicklung der gesamten »Dritten Welt«, auf deren ökonomischem Stand die Nachfolgestaaten der UdSSR jetzt angelangt sind. Viertens geht es um das Ende des Sozialismus als eines totalitären Etatismus insgesamt, das symbolisch mit dem Fall der Berliner Mauer 1989 und faktisch mit dem Ende der UdSSR erreicht ist. Der dogmatische Marxismus scheiterte an mangelnder Selbstaufklärung über seine eigene Kopfgeburt einer »ahistorisch scheinenden Konzeption des Marxismus-Leninismus«.[83]

Demgegenüber versuchte ein kritischer Marxismus, dessen Geschichte und Philosophie sich sozusagen ex negativo im Ausgang von den genannten politischen Brüchen rekonstruieren ließe, den »revisionistischen« Wahrheitsgehalt der Geltungsansprüche von Pluralität und Fallibilität im Konzept einer rationalen Geschichtsphilosophie zu verankern. Eine aktuelle Variante dieses Denkens ist die eines "pluralen Marxismus"[84], wie sie Wolfgang Fritz Haug vertritt. Pluraler Marxismus bedeutet die Anerkennung eines "Plurizentrismus"[85] innerhalb des Marxismus. "Eine Schlüsselfrage ist die nach dem Entwurf von Einheit. Der Gedanke einer widerspruchsfreien Einheit ist vorwissenschaftlich und wirkt sich wissenschaftsfeindlich aus. Einheit muß so gedacht und praktiziert werden, daß in ihr vorgesehen sind: die tätigen

---

[80] Lukács 1988, S. 25.

[81] Vgl. dazu ausführlich weiter unten Kap. 4.3.

[82] Siehe dazu auch das Themenheft zur »Krise des Marxismus«: Concordia (19) 1991. Den neuesten Stand bietet: Fleischer 1994.

[83] Labica 1986.

[84] Haug 1985, S. 11. Siehe auch die Kritik Balibars an der marxistischen Theorie wegen der mangelhaften Reflexion der »Pluralität der sozialen Kämpfe« (Balibar 1994, S. lO f.).

[85] Haug 1985, S. 50.

Vielen und Vielfalt; die historische Veränderung, die unaufhörlich und unaufhaltsam in vielen Linien, niemals in einer verläuft; Widersprüche und das Widersprechen."[86]

Oder kürzer noch: "Den Marxismus gibt es nicht. Wir müssen ihn uns nehmen."[87] Welche Chancen solch kreativer Umgang mit dem Marxismus hat, wird sich unter anderem daran zeigen, ob es gelingt, über die Postulierung einer widersprüchlichen, weil plurizentrischen Einheit hinaus aufzuzeigen, worin erstens der allgemeingültige Seinsgrund dieser Widersprüchlichkeit zu suchen ist und wie zweitens Einheit und Vielfalt, Apriorität und Erfahrung, transzendentale und empirische Theorie philosophisch vermittelt werden können.

1.5 DIE STRUKTURALISTISCHE ALTERNATIVE

Ein rationalistischer Impuls

"Damals verbrachten wir unsere bewußteste Zeit damit, zu kämpfen, wo wir doch auch unser Recht und unsere Pflicht hätten verteidigen müssen, zu erkennen und einfach zu studieren, um zu produzieren. Wie dem auch sei, wir nahmen uns nicht einmal diese Zeit."[88] "Philosophisch gesprochen hat sich unsere Generation geopfert, ist allein den politischen und ideologischen Kämpfen geopfert worden, d.h. geopfert in ihren intellektuellen und wissenschaftlichen Werken."[89] Just aus den Erfahrungen seiner politischen Biographie heraus drängt Louis Althusser auf Zerstörung aller nicht-theoretischen Bedingungen von Theorie in Philosophie und Wissenschaft. Der Impuls hin zur *Autonomie* ist bei Althusser mit dem Impuls hin zur *Theorie* identisch, weil nur eine *rationale Epistemologie* in der Lage sei, die heteronomen Einflüsse auf Philosophie und Wissenschaft bewußt zu machen und zu überwinden.

Althussers theoretisches Konzept wendet sich gegen eine Geschichtsphilosophie der Form, welche im Sinne des Lukácsschen Totalitätsbegriffs das Proletariat (und damit auch seine Avantgarde, die kommunistische Partei) als monologe Inkarnation ontologischen Seins vorstellt. Seine Intention einer wissenschaftstheoretischen Grundlegung marxistischer Philosophie zielt demgegenüber auf Befreiung von dem einen "einzigen inneren Prinzip"[90], welches der Begriff der Totalität widerspiegelt.

Als entscheidender Gewinn dieser Vorgehensweise läßt sich vorab festhalten, daß hier explizit nach dem Verhältnis von Formal- und Materialobjekt des Wissens gefragt wird. "»Das Kapital« als Philosoph lesen, das bedeutet, letztlich, den spezifischen Gegenstand einer spezifischen Darstellungsweise und damit die spezifische Beziehung zwischen Gegenstand und Darstellungsweise in Frage zu stellen; es bedeutet also, an die Einheit Darstellung-Gegenstand die wissenschaftstheoretische Frage zu stellen, worin sich diese genau bestimmte Einheit von anderen Arten der Einheit Darstellung-Gegenstand unterscheidet."[91]

---

[86] Haug 1985, S. 20.
[87] Haug 1985, S. 20.
[88] Althusser 1974, S. 19. Vgl. zur Darstellung von Althussers Positionen allgemein sowie zur Althusser-Rezeption in Deutschland: Thieme 1982. Siehe auch Jay 1984, S. 385-422 sowie Balibar 1994.
[89] Althusser 1974, S. 25.
[90] Althusser 1974, S. 67.
[91] Althusser 1972, S. 13.

Die Aufgabe der Philosophie

Althusser begreift Philosophie als Rationalitätsform im Spannungsfeld zwischen dem Wissenschaftlichen und dem Ideologischen. Philosophie meint primär eine Tätigkeit, die Tätigkeit nämlich. Demarkations- oder Abgrenzungslinien zu ziehen, das heiβt, Unterscheidungen zu treffen. Diese Tätigkeit besitzt aber keinen spezifischen Gegenstand in dem Sinne, wie jede Wissenschaft ihren Gegenstand benennen können muβ. Vielmehr ist Philosophie identisch mit dem Effekt, den sie hervorruft. Philosophie wird bei Althusser metatheoretisch bestimmt als "Produktionsverhältnis und Reproduktionsverhältnis"[92] wissenschaftlicher Erkenntnis. Sie operiert primär als Epistemologie, welche mit ihrer Unterscheidung des Wissenschaftlichen vom Ideologischen sowohl an einer Grundlegung der Wissenschaften als auch an einer Kritik der Ideologie interessiert ist. Als Epistemologie versucht Philosophie eine Beschreibung der Funktionsweise des Prozesses, in dem Wissen entsteht. Das Grundmuster dieses Prozesses wird durch die Begriffe Objekt, Theorie und Methode abgesteckt. Althusser redet auch von den drei Allgemeinheiten oder Generalitäten, deren Zusammenwirken den Philosophie-Effekt, nämlich den Erkenntniseffekt produziert.

Nach Althusser werden "durch die Arbeit der Allgemeinheiten II an der Allgemeinheit I Allgemeinheiten III produziert."[93] Allgemeinheit oder Generalität I bezeichnet die Ebene der bearbeiteten Idee, das Objekt, Generalität II die Ebene der bearbeitenden Idee, die Theorie, und Generalität III die Ebene des Resultats, die Methode, Entscheidend zum Verständnis dieses epistemologischen Modells ist das Vorbild des Produktionsprozesses. Stark vereinfacht ausgedrückt heiβt das, es geht sozusagen um die Momente der Idee als Gegenstand, der Idee als Werkzeug und der Idee als Produkt. Das spezifische Moment dieser Epistemologie liegt darin, daβ sich als Resultat des epistemischen Prozesses oder als philosophischer Effekt immer eine *Methode* ergibt, mit der Wirklichkeit bearbeitet werden kann. Dies jedenfalls ist das rationale Moment an der philosophischen Tätigkeit.

Das entscheidende Problem der Philosophie liegt nun darin, daβ sich die Wissenschaften zwar auf die Philosophie beziehen können, wenn sie mit ihrer Aufgabenstellung nicht oder nicht mehr zu Rande kommen. Philosophie aber kann sich immer nur auf Philosophie beziehen. "Von Anfang an haben wir über Philosophie nur sprechen können, indem wir selbst innerhalb der Philosophie eine bestimmte Position einnahmen. Man kann aber innerhalb der Philosophie keine Position einnehmen, so wie der gute Wilde in Rousseaus Diskurs über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen eine leere Ecke des Waldes besetzt. In der Philosophie ist jeder Raum immer schon besetzt."[94] Diese für das Verständnis Althussers fundamentale Feststellung bedeutet, daβ die Philosophie ihre epistemologische Funktion immer nur im Ausgang von einer ontologischen Position innerhalb der Philosophie selbst ausüben kann. Denn was ist eine ontologische Position anderes als die Entfaltung des transzendentalen Aprioris desjenigen Konzepts philosophischer Rationalität, welches den epistemologischen Philosophie-Effekt hervorruft?

Das Apriori der Althusserschen Philosophie läβt sich in dem Satz zusammenfassen: "»Die Philosophie ist ʻin letzter Instanzʼ Klassenkampf in der Theorie.« An dieser letzten Formulierung, die natürlich einen Skandal auslöste, halte ich noch immer eisenhart fest."[95]

---

[92] Althusser 1985, S. 115 FN 3.

[93] Althusser 1974, S. 127; vgl. dazu auch Althusser 1985, S. 106, wo Althusser als die moderne Variante von Objekt/Theorie/Methode die Konstellation Erfahrung/Modelle/Techniken einführt.

[94] Althusser 1985, S. 118.

[95] Althusser 1993, S. 195; erstmals verwendet hat Althusser diese Fornel in seinem einzigen (!) öffentlichen

Das Überraschende an dieser Formulierung ist, daß der *strukturalistische* Althusser als epistemologische Voraussetzung von Theorie ein letztlich *pragmatisches* Apriori[96] geltend macht. Denn der Terminus »Klassenkampf« beinhaltet immer ein *praktisches Verhältnis* als Basisstruktur.

Daß Althusser aber gerade dies praktische Verhältnis strukturell zu interpretieren gedenkt, zeigt sich unter anderem auch in der Debatte darum, was denn die Marxsche Position von der Hegelschen recht eigentlich unterscheidet. Zentral für diese Fragestellung ist das Verständnis der Marxschen These von der *Inversion der Hegelschen Dialektik in der materialistischen Methode*. Was bedeutet es für eine Methode, als "direktes Gegenteil" der Hegelschen Dialektik "das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle"[97] zu sein?

Die Aporie der Althusserschen Position scheint mir darin zu liegen, daß zwar einerseits der rationalistische Impuls mit seiner schwerpunktmäßig epistemologischen Fragestellung das Bedürfnis nach Autonomie unterstützt, andererseits aber über den werturteilend angelegten Begriff des Ideologischen eine praktische Position als philosophisches Apriori wiederkehrt, die selbst der Kritik zu unterziehen wäre. Gerade weil es in der Philosophie keinen leeren Raum gibt, ist philosophische Rationalität[98] immer schon dialektisch angelegt, von Praxis und Interesse hin zu Theorie und Erkenntnis und von Theorie und Erkenntnis zurück zu Praxis und Interesse.

Geschichte als Prozeß ohne Subjekt

Der Versuch eines rationalistisch orientierten Zugriffs auf das historische Wissen wird bei Althusser zum Konzept einer *strukturalistischen* Theorie, welche die geschichtsphilosophische Frage nach einem historischen Subjekt insgesamt als ideologische Fragestellung aus dem Feld der Wissenschaft ausgrenzt. Denn: "Der Empirismus des Subjekts impliziert also den Idealismus des Wesens und umgekehrt."[99] Um der wissenschaftlichen Rationalität willen muß man Louis Althusser zufolge die Frage nach einem Subjekt der Geschichte verabschieden, denn "nicht Individuen, sondern Funktionen von Strukturen" sind die Triebkräfte der Geschichte. "Nicht der Mensch, die Massen machen die Geschichte."[100]

Die kollektive Praxis der Massen ergibt sich aber nicht aus einer organisatorischen Bündelung vieler Individuen zu einem Kollektiv; vielmehr rekrutiert sich das Kollektiv über das Mittel des repressiven oder des ideologischen Staatsapparates seine Individuen, indem es

---

Vortrag über »Lenin und die Philosophie«. Diese Formel entwirft eine Verknüpfung zweier für eine materialistische Theorie elementarer Dinge. Sie verbindet die Frage nach der Bedeutung einer »letztinstanzlichen Determination«, die Frage nach der Struktur der Totalität bzw. die Frage nach der Dialektik mit der Frage nach der Bedeutung des »Klassenkampfes«, nach dem materialistischen Substrat des »Apriori« von Theorie.

96 Althusser weist den Gedanken an eine pragmatische Konzeption weit von sich, weil Pragmatik nur ein subjektives und äußerliches Verhältnis zu einer Sache bedeuten würde. "Gemaß dieser Auffassung ist das Handeln immer das Handeln eines Subjektes, das seinen Eingriff im Hinblick auf ein Ziel »ausrichtet« bzw. »zurechtbastelt«, also in der Absicht, einen Zweck zu erreichen, der zunächst nur »in seinem Kopf existiert«, um dann in der Außenwelt realisiert zu werden." (Althusser 1985, S. 64). Impliziert aber nicht gerade die Konzeption der Theorie als theoretische Praxis selbst einen pragmatisch aufgeladenen Begriff von Theorie als einer Form von Verfahrensrationalität, in deren Horizont das Epistemische, das Politische und das Kommunikative zusammenkommen müssen?

97 Marx/Engels 1958, S. 26 f. Siehe dazu weiter unten Kap. 4.4.

98 Vgl. Putnams Kritik an Althusser in: Putnam 1990, S. 212-214.

99 Althusser 1974, S. 177; zu Althussers geschichtstheoretischem Ansatz vgl. neben Thompsons Kritik (Thompson 1980) auch: Vilar 1977, S. 108-168.

100 Althusser 1973, S. 45.

ihnen eine Handlungsmöglichkeit eröffnet. Geschichte ist nach diesem Ansatz eine Art "strukturelles Planetarium"[101] als mechanistisches Verhältnis unterschiedlicher Ebenen zueinander. "Die Geschichte ist ein unermeβliches, in Bewegung befindliches natürlich-menschliches System, dessen Motor der Klassenkampf ist. Die Geschichte ist ein Prozeβ, und zwar ein Prozeβ ohne Subjekt."[102]

Der Schlüssel zum Verständnis der Geschichte heiβt Althusser zufolge nicht »Subjekt«, sondern »Struktur«. Es geht nicht um handelnde Menschen, deren Pläne oder Initiativen, deren Bedingungen oder Lebenswelt. Geschichte meint sozusagen die Gestalt einer Struktur, die sich ihre Agenten wählt, um ihre Logik durchzusetzen. Wie diese Synthese einer Struktur der Geschichte gerade in ihrer Widersprüchlichkeit zu denken ist, führt Althusser pointiert aus. "Der spezifische Unterschied des marxistischen Widerspruchs ist seine »Ungleichmäβigkeit« oder »Überdeterminierung«, die in sich ihre Existenzbedingungen reflektiert, nämlich: die spezifische Struktur der Ungleichmäβigkeit (mit Dominante) des immer-schon-gegebenen komplexen Ganzen, das seine Existenz ist. So verstanden ist der Widerspruch der Motor jeder Entwicklung."[103]

Geschichte ist demzufolge ein komplexes System von Widersprüchen, deren Entfaltung wiederum neue Widersprüche hervorruft und damit das System als solches perpetuiert. Oder anders: Der Prozeβ der Geschichte bedeutet die *unendliche Variation einer letztlich invarianten Struktur*, wie dies z. B. bei einem Mobile der Fall ist und wie dies auch die Metaphern von »Motor« und »Planetarium« unterstellen. Elementarer Inhalt dieser Struktur ist der Konflikt von Herrschaft und Freiheit, wie er von der Ideologie widergespiegelt wird. "In einer Klassengesellschaft ist die Ideologie das Vehikel, durch welches, und das Element, in welchem das Verhältnis der Menschen zu ihren Existenzbedingungen sich zum Nutzen der herrschenden Klasse regelt. In einer klassenlosen Gesellschaft ist die Ideologie das Vehikel, durch welches, und das Element, in welchem das Verhältnis der Menschen zu ihren Existenzbedingungen sich zum Nutzen aller Menschen lebt."[104]

Zur Kritik der strukturellen lnvarianz

Welche Bedeutung aber können in diesem Begriff von Geschichte Themen haben wie historische Veränderung, das menschliche Handeln als individuelles und kollektives Handeln oder die Problematik eines historischen Subjekts? Diese Frage soll auf eben dem Weg beantwortet werden, den Althusser in dieser Sache selbst einschlägt. Althusser setzt an mit einer Exegese des vielzitierten Briefes von Friedrich Engels an Joseph Bloch vom September 1890, in dem es um das Verständnis dessen geht, was materialistische Geschichtsauffassung heiβt.

Engels entfaltet seinen Gedanken dort in zwei Schritten. "Wir machen unsere Geschichte selbst, aber erstens unter sehr bestimmten Voraussetzungen und Bedingungen. [...] Zweitens aber macht sich die Geschichte so, daβ das Endresultat stets aus den Konflikten vieler Einzelwillen hervorgeht, wovon jeder wieder durch eine Menge besonderer Lebensbedingungen zu dem gemacht wird, was er ist; es sind also unzählige einander durchkreuzende Kräfte, eine unendliche Gruppe von Kräfteparallelogrammen, daraus eine Resultante - das geschichtliche Ereignis - hervorgeht, die selbst wieder als das Produkt einer, als Ganzes, bewuβtlos und

[101] Thompson 1980, S. 157.
[102] Althusser 1973, S. 50.
[103] Althusser 1974, S. 166.
[104] Althusser 1974, S. 187.

willenlos wirkenden Macht angesehen werden kann. Denn was jeder einzelne will, wird von jedem andern verhindert, und was herauskommt, ist etwas, das keiner gewollt hat."[105] Es sind die Menschen selbst, die ihre Geschichte machen. Aber aufgrund ihrer, um mit Kant zu reden, »ungeselligen Geselligkeit« entspricht das Resultat des Machens nicht ihren individuellen Intentionen, sondern ist nach dem physikalischen Modell eines Kräfteparallelogramms als Resultante wirkender Initiativen zu denken.

Althussers Kritik anerkennt zwar die Leistung des Engelsschen Denkmodells in Sachen eines dialektischen Totalitätsbegriffes als letztinstanzlicher Determination durch die Ökonomie, bezweifelt aber die Stringenz des Engelsschen Modells in bezug auf den Begriff der Praxis in der Geschichte. "Die ganze Beweisführung von Engels hängt in der Tat an diesem ganz besonderen Gegenstand, d. h. an den individuellen Willen, die im physikalischen Modell des Kräfteparallelogramms zueinander in Beziehung gesetzt sind. Das ist ihre wirkliche, sowohl methodologische als auch theoretische Voraussetzung. Da hat in der Tat das Modell einen Sinn: man kann ihm einen Inhalt geben und es handhaben. Es beschreibt zweiseitige menschliche Verhältnisse der Rivalität, des Streites oder der offenbar »elementaren« Kooperation. Auf dieser Ebene kann man den Eindruck haben, in wirklich diskreten und sichtbaren Einheiten die frühere unendliche Verschiedenartigkeit der mikroskopischen Ursachen zu erfassen."[106]

Die Althussersche Interpretation zeigt bereits in ihrem noch eher beschreibenden Teil ein gewisses Unbehagen an dem Sinn der Rede von einem historischen Subjekt, wenn sie das Modell einer Resultante der individuellen Willen auf zweiseitige menschliche Verhältnisse einengt. In seiner zugespitzten Form lautet der Einwand dann weiter, daβ das Engelssche Modell nichts erklärt. "Aber unglücklicherweise begründet diese so sichere Begründung nichts; dieses so klare Prinzip mündet nur in die Nacht."[107] Denn: "Was bewirkt, daβ ein Ereignis historisch ist, ist nicht die Tatsache, daβ es ein Ereignis ist, sondern seine *Einreihung in selbst historische Formen* [Hervorhebung von mir], in Formen des Historischen als solchen (Formen der Basis und des Überbaus). Formen, die nichts von diesem schlechten Unendlichen haben, in dem sich Engels aufhält [...]"[108] Das heiβt, nach Althusser ist das Engelssche Modell entweder tautologisch, also leer, oder zirkulär, also blind.

Um dieser meines Erachtens falsch gestellten Alternative zu entgehen, gilt es sorgfältig zwischen zwei verschiedenen Problemkreisen zu differenzieren, die sich in der Auslegung des Engelsschen Geschichtsbegriffs überschneiden bzw. deren Überschneidung erst so unterschiedliche Interpretationen hervorruft. Das eine ist die epistemologische Problematik des Wahrheitsbegriffes, welche in der Alternative »Korrespondenz versus Kohärenz« abgesteckt werden kann; das andere ist die *geschichtsphilosophische* Thematik der historischen Logik selbst.

Bereits der Kontext macht klar, daβ es bei Engels um ein Problem der Methodik von Geschichtsschreibung geht. Allerdings bearbeitet Engels das geschichtsmethodologische Problem mit einem epistemologisch unzureichenden Wahrheitsbegriff von Korrespondenz, welcher Theorie als Abbildung der Wirklichkeit versteht. Diese Auffassung führt in eine Sackgasse, weil sie die aktive Rolle der Erkenntnis nicht thematisiert. Aber, und das ist jetzt der zweite Schritt, unter Einklammerung der epistemologischen Problematik ist die

[105] Engels 1967a, S. 463 f.
[106] Althusser 1974, S. 95.
[107] Althusser 1974, S. 95.
[108] Althusser 1974, S. 97.

geschichtsmethodologische Frage zu stellen, welche Logik denn die historische Logik sein kann bzw. welche historische Logik der Sache der Geschichte angemessen sein kann.

In dieser Sichtweise liegt das Ungenügen der strukturalistischen Formen Althussers nicht darin, daβ sie eher rationalistisch als empirisch fundiert sind, sondern daβ sie nicht handlungstheoretisch vermittelt sind. Sie sind dergestalt objektiviert, daβ sie das Subjekt als *ausschließlich und vollständig* determiniert ansehen, ohne ihrerseits *selbst* Produkt einer Determinierung sein zu können, Mit diesen Formen, d. h. mit der Auffassung der Geschichte als Struktur, wird die Dialektik von Subjekt und Objekt, wie sie der Kategorie der Totalität noch zu eigen war, aufgelöst, Selbstverständlich ist auch eine historische Handlungstheorie nur ein Modell, wie dies ja auch Engels unterstellt. Der Vorzug des handlungstheoretischen Modells ist, es "läβt nicht die entscheidende Ambivalenz auβer acht, die in unserer Partizipation als Menschen an unserer eigenen Geschichte liegt, nämlich partiell Subjekte und partiell freiwillige Agenten unserer unfreiwilligen Bestimmungen zu sein."[109]

Es bleibt festzuhalten: Geschichte ist ein Prozeβ *mit* Subjekt, *nicht ohne* Subjekt. Wenn sie ein Prozeβ ohne Subjekt wäre, dann gäbe es so etwas wie eine rational ausweisbare Normativität mit einer praktischen oder historischen Initiative nicht. Dann wäre aber wohl auch letztlich auf der epistemologischen Ebene das Moment der Konstruktion unsinnig, denn Konstruktion setzt ja gerade die aktive, gestaltende Perspektive eines erkennenden Subjekts im Wahrheitsbegriff voraus.

1.6 DIE PRAGMATISCHE ALTERNATIVE

Der transzendentalpragmatische Ansatz

Historische Logik bedarf eines *Referenzpunktes*, auf den hin und von dem her sie Sinn gewinnen kann. Der Sinn eines geschichtlichen Prozesses ergibt sich aber nicht aus der Erfahrung direkt, sondern entsteht vielmehr in einer methodisch bewuβten Rekonstruktion von Erfahrung. Daraus folgt, daβ "das Referenzsubjekt der Geschichte so definiert werden muβ, daβ es durch die Erfahrungsakkumulation der historischen Forschung empirisch und durch die Bedeutungsakkumulation der Perspektivenerweiterung normativ konkretisiert werden kann,"[110] Diesem Ansatz zufolge stellt sich die Frage nach der praktischen Initiative eines historischen Subjekts unter spezifischen Bedingungen immer methodenrelativ. Das heiβt aber, ein *transzendentaler* Begriff nimmt den spezifischen Ort einer praktischen Initiative vorweg. Ihm ist es um die apriorische Gestalt eines historischen Subjekts zu tun ist, welche sich in der gesellschaftlichen Welt objektiviert.

Das historische Subjekt ist dann ein "Meta-Subjekt"[111], dessen Konzeption einen normativen Vorgriff auf die empirische Wirklichkeit beinhaltet. Indem Philosophie sich als Theorie des Allgemeinen versteht, zielt sie auf die Herstellung einer Synthese des Wissens. Solches Philosophieverständnis schlieβt immer den Anspruch einer holistischen Perspektive ein, derzufolge "die Philosophie diejenige ist, die alles mit einem einzigen Blick umfaβt (Plato: synoptikos), die das Ganze denkt oder die Bedingungen der Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Ganzen (Kant), daβ sie sich auf Gott bezieht oder auf das menschliche Subjekt, daβ sie also

[109] Thompson 1980, S. 137.
[110] Rüsen 1990, S. 99.
[111] Jay 1984, S. 171.

»die Summe und den Rest« (ein Ausdruck von Henri Lefebvre) beherrscht."[112] Wie Althusser mit Recht weiter ausführt, bedeutet die Annahme einer holistischen Perspektive, daß jede Theorie des Ganzen einen Begriff von *Totalität* beinhaltet. Die entscheidende Frage lautet dann, welches Moment von Allgemeinheit die Totalität des Philosophischen zu produzieren oder zu reproduzieren imstande ist. Etwas provisorisch lassen sich die Allgemeinheiten in solche Allgemeinheiten unterscheiden, die im Materialobjekt der Philosophie begründet sind, gegenüber anderen Allgemeinheiten, die in deren Formalobjekt[113] begründet sind. Bezieht sich die Allgemeinheit, welche das »Wesen« des Philosophischen ausmacht, auf den Gegenstand der Theorie oder auf die Methode der Theorie selbst, so lautet die Alternative.

Aus diesem Blickwinkel lassen sich die Theorien entweder als *ontologische* oder als *epistemologische* Theorien klassifizieren. Ontologische Theorien erkennen das Allgemeine im Gegenstand der Theorie, epistemologische Theorien dagegen in der Methode. Ausgehend von der Kantschen Frage »Was kann ich wissen?«, wird ein rationalistisches Philosophieverständnis auf die epistemologische Position der Methode als dem Moment des Allgemeinen setzen. Das stärkste Argument für diese Option scheint mir darin zu liegen, daß diese Position Wissen respektive das Projekt einer Theorie selbst als Konstruktion und damit auch als methodisches Problem versteht. Epistemologie begründet sich vor allem aus der Problernatik des Verhältnisses von Bedeutung und Wahrheit. Wie Apel[114] im Rückgriff auf Tugendhat gezeigt hat, besteht eine entscheidende Differenz zwischen Sinn-Eröffnung und Aussagen-Wahrheit, deren Unterscheidung das epistemologische Problem ausmacht. Jeder philosophische Entwurf von Totalität stellt eine Konstruktion dar, die als solche in einem bestimmten Kontext situiert ist, die spezifische Konsequenzen und Folgen hervorbringt und die ihr Verhältnis zu anderen Totalitäten begreifen muß.

Wenn eine rationalistische Option für die Totalität eines Formalobjekts ein Plus gegenüber einer ontologischen Interpretation enthält, dann stellt sich die Frage, in welcher philosophischen Position dieser »dialektische Mehrwert« adäquat artikuliert werden kann. Damit ist die Einsatzstelle des Konzeptes einer »*Transzendentalpragmatik*« beschrieben. "In dem Maße, in dem die moderne sprachanalytische Philosophie die Abstraktions-Phase der syntaktisch-semantischen Konstruktion von Satz-Systemen hinter sicht läßt, in dem Maße also, in dem Sinn und Wahrheit primär als Prädikate von Behauptungen [...] - nicht aber von »Sätzen« - und die Behauptungen als zu verteidigende bzw. praktisch zu verantwortende Antworten auf explizite oder implizite Fragen im Kontext einer realen Problem-Situation [...] erkannt werden, in eben dem Maße darf man hier in der Tat eine minutiöse Rekonstruktion der Einsichten der transzendentalen Hermeneutik über die interpersonale Verständigung erwarten."[115]

---

[112] Althusser 1993, S. 197.

[113] Auch wenn die Terminologie von Materialobjekt und Formalobjekt, die Objekt und Methode einer Theorie bezeichnet, etwas altertümlich anmuten mag, hat sie dennoch den Vorteil, daß sie die Interdependenz von Objekt und Methode im theoretischen Konzept begrifflich gut verklammert.

[114] Apel bezieht sich zustimmend auf Tugendhats Kritik an Heideggers Identifizierung von der Erschlossenheit des Daseins oder der Lichtung des Seins mit der Aussagen-Wahrheit. "Nur im Falle der Aussagen-Wahrheit besteht eine »Differenz« zwischen subjektiver und objektiver Instanz, die es möglich macht, das von uns Behauptete an der Sache auszuweisen bzw. zu rechtfertigen; im Falle der »Lichtung«, die als »Entbergung« von Sinn zugleich »Verbergung« möglichen Sinns impliziert, fehlt diese Subjekt-Objekt-Differenz und damit die Möglichkeit der unmittelbaren Rechtfertigung, obwohl der »Spielraum« möglicher Aussagen-Wahrheit und -Falschheit durch sie »immer schon« eröffnet ist. So kann die Wahrheit, wenn sie mit der Sinn-»Lichtung« gleichgesetzt wird, als Sache des nicht mehr zu verantwortenden »Geschicks« erscheinen." (Apel 1991, S. 42) Vgl. kritisch zu Tugendhats Heidegger-Interpretation: Schelkshorn 1994, S. 316.

[115] Apel 1991, S. 29. Im folgenden interpretiere ich die Theorien von Apel und Habermas primär als unter-

Das pragmatische Verständnis methodisch angelegter Allgemeinheit hat seine Wurzel in Wittgensteins Theorie der Regelbefolgung. Wittgenstein[116] entwickelt in den »Philosophischen Untersuchungen« einen Begriff von Sprache als universalem Allgemeinen, welcher die Totalität der Sprache in ihrer Regelhaftigkeit zu rekonstruieren sucht. "Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das »Sprachspiel« nennen."[117] Diese Regelhaftigkeit der Totalität des *Sprachspiels* wird von Wittgenstein über seine *Verwendungsweise* interpretiert: "Das Wort »Sprachspiel« soll hier hervorheben, daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform."[118]

Worin besteht nun genau besehen die Regelhaftigkeit der Totalität des Sprachspiels? Wittgenstein konstruiert als Antwort auf diese Frage ein Fallbeispiel. "Angenommen, es hätte Jeder eine Schachtel, darin wäre etwas, was wir »Käfer« nennen. Niemand kann je in die Schachtel des Andern schaun; und Jeder sagt, er wisse nur vom Anblick seines Käfers, was ein Käfer ist. - Da könnte es ja sein, daß Jeder ein anderes Ding in seiner Schachtel hätte. Ja, man könnte sich vorstellen, daß sich ein solches Ding fortwährend veränderte. - Aber wenn nun das Wort »Käfer« dieser Leute doch einen Gebrauch hätte? - So wäre er nicht der der Bezeichnung eines Dings. Das Ding in der Schachtel gehört überhaupt nicht zum Sprachspiel; auch nicht einmal als ein Etwas: denn die Schachtel könnte auch leer sein. - Nein, durch dieses Ding in der Schachtel kann »gekürzt werden«; es hebt sich weg, was immer es ist."[119]

Wittgenstein argumentiert mit diesem Beispiel gegen eine gegenstandstheoretische und für eine verwendungstheoretische Auffassung von Sprache. Das, was die Sprache zur Sprache macht, was ihren verstehenden Gebrauch in Hören und Sprechen ausmacht, liegt nicht in den Gegenständen oder Situationen begründet, in welchen das Sprachspiel »spielt«. Die Regelhaftigkeit der Sprache liegt im Gebrauch der Sprache selbst begründet. Das aber bedeutet, daß es keinen privaten Gebrauch von Sprache gibt. Vielmehr ist jeder Gebrauch von Sprache öffentlich. Der Witz des Privaten wird erst auf der Grundlage des öffentlichen Gebrauchs verständlich, sozusagen als die Ausnahme von der Regel. "Das Wesentliche am privaten Erlebnis ist eigentlich nicht, daß Jeder sein eigenes Exemplar besitzt, sondern daß keiner weiß, ob der Andere auch dies hat, oder etwas anderes."[120]

Die *pragmatische* Auffassung Wittgensteins kann nach Apel den Gebrauch von Sprache nur dann zureichend erklären, wenn der Zugang zum Sprachspiel als Totalität aller sprachlichen Formen im Sinne einer öffentlichen Regel verstanden wird, die sich dem Interpreten dadurch erschließt, "daß der Interpret des regelgeleiteten Verhaltens an diesem Sprachspiel

---

schiedliche Versionen *eines einheitlichen formalpragmatischen* Konzeptes von Diskursethik. Die Unterschiede der Theorien von Apel und Habermas werden immer dann thematisiert, wenn dies für die Interpretation der Befreiungsethik von Enrique Dussel von Bedeutung ist.

[116] Wittgensteins Theorie ist zweifellos durch einen gewissen Einschnitt gekennzeichnet, wobei die Frage ist, ob dieser Einschnitt eher im Sinne einer Kontinuität oder im Sinne eines Bruchs zu interpretieren ist. Für eine Auffassung von der Kontinuität spricht die Überlegung, daß Wittgenstein in beiden Perioden alle philosophischen Probleme als Sprachprobleme diskutiert, wenn auch jeweils die methodischen Optionen differieren. Wittgenstein opponiert immer gegen eine repräsentationale Epistemologie (Wittgenstein 1993, S. 29: "Mein Grundgedanke ist, daß die »logischen Konstanten« nicht vertreten. Daß sich die Logik der Tatsachen nicht vertreten läßt"); es differieren allerdings die Ansätze zur Losung des Problems einer konstruktiven Epistemologie mit ihrer »Verwendungstheorie« von Wahrheit, welche Wittgenstein das eine Mal im Sinne einer formallogischen, das andere Mal im Sinne einer pragmatischen Konstruktion interpretiert. Vgl. dazu: Schulte 1992, S. 43-56.

[117] Wittgenstein 1993a, S. 241. Zum Sprachspielbegriff Wittgensteins vgl. Øfsti 1993.

[118] Wittgenstein 1993a, S. 450.

[119] Wittgenstein 1993a, S. 373.

[120] Wittgenstein 1993a, S. 366.

prinzipiell muß teilnehmen können."[121] Die zu verstehende Regel muß diejenige eines »Dialogs« sein, welche Apel in dem hermeneutischen Apriori einer idealen Kommunikationsgemeinschaft artikuliert. Gerade wenn aber die Teilnehmerperspektive eines Subjekts als die transzendentale Bedingung der Möglichkeit sprachlicher Verständigung gehandelt wird, stellt sich die *Frage nach der Struktur des Subjekts*, welches sich in der Teilnehmerperspektive äußert. Kann eine subjektive Struktur der adäquate Ausgangspunkt für eine wirklich universale Allgemeinheit sein? Ausgestattet mit einem an Adorno geschärften Blick für die Perversion des bürgerlichen Subjekts versucht Habermas eine Dezentrierung des in der Teilnehmerperspektive agierenden Subjekts, um die herrschaftsfreie Verständigung *aller* Subjekte in den Blick zu bekommen.

Das Konzept der Diskursethik

In seiner bewußt kritischen Fortführung des Programms negativer Dialektik zielt Jürgen Habermas auf eine Theorie der Moderne, welche die »Dialektik der Aufklärung« aus ihrer Haltung abstrakter Verweigerung herauslöst und in einem neuen philosophischen Paradigma als konstruktives Vermögen zur Geltung bringt. Habermas' Konzept versteht sich als *universalpragmatische* Theorie, deren normative Matrix die Diskursethik bildet

Adornos negative Dialektik ist in zweifacher Hinsicht von zentraler Bedeutung für die geschichtsphilosophische Frage nach dem historischen Subjekt. Erstens entwickelt Adorno eine pluralistische Theorie subjektiver Identität, welche sich gerade in ihrer Kritik an der "Kälte"[122] des bürgerlichen Subjekts gegen jeden eindimensional gedachten Fortschritt verwahrte. Zweitens wird Adornos Modell nicht-identischer Versöhnung als ethisch-philosophischer Kern in Habermas' Konzept einer herrschaftsfreien Kommunikation integriert. Der zentrale Satz bei Adorno lautet: "Es gibt kein richtiges Leben im falschen."[123] Der Konflikt von holistischer Theorie und fragmentarischer Realität führt Adorno zu einer »*negativen Dialektik*«, welche erkennt, daß "die in jeglicher einzelnen Bestimmung wirkende Kraft des Ganzen nicht nur deren Negation, sondern selber auch das Negative, Unwahre"[124] ist. Nichts kann sich nach Adorno dem destruktiven Zusammenhang entziehen, es sei denn ein Denken "vom Standpunkt der Erlösung aus"[125]. Das Denken der Nicht-Identität und damit das Projekt der Rationalität überhaupt scheitert aber selbst, "weil es einen Standort voraussetzt, 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 darurn selber auch mit der gleichen Entstelltheit und Bedürftigkeit geschlagen ist, der sie zu entrinnen vorhat."[126]

Habermas dagegen rekurriert für seine universalpragmatische Theorie der Moderne auf die Basis einer sogenannten symbolisch vermittelten Interaktion, wie diese im Prinzip bürgerlicher Öffentlichkeit ihren Ausdruck findet. Deren Rationalität wird durch eine Pragmatik kommunikativer Handlungen begründet. "Jeder, der ernsthaft den Versuch unternimmt, an

[121] Apel 1991, S. 266.
[122] Adorno 1980, S. 27. Über Habermas' Beziehung zu Adorno: Jay 1984, S. 462-469; sowie: Habermas 1988a, S. 518-525.
[123] Adorno 1984, S. 42. Vgl. auch Jay 1984, S. 241-275.
[124] Adorno 1984, S. 145. Siehe dazu auch den programmatischen Satz Adornos: "Das Ganze ist das Unwahre." (Adorno 1980, S. 55).
[125] Adorno 1980, S. 281.
[126] Adorno 1980, S. 281.

einer Argumentation teilzunehmen, läßt sich implizit auf allgemeine Voraussetzungen ein, die einen normativen Gehalt haben; das Moralprinzip läßt sich dann aus dem Gehalt dieser Argumentationsvoraussetzungen ableiten, sofern man nur weiß, was es heißt, eine Handlungsnorm zu rechtfertigen."[127] Aus der Pragmatik kommunikativer Handlungen folgert Habermas einen ethischen Universalismus, welcher sich in dem "*moralischen Gesichtspunkt*"[128] zuspitzt, der das diskursethische Prinzip der idealen Kommunikationsgemeinschaft begründet. Die Rede vom »moralischen Gesichtspunkt« bedeutet die Integration aller Subjekte unter das objektivierende und objektivierte Prinzip diskursiver Neutralität.

Aus diesem Ansatz folgt der für die Diskursethik alles entscheidende Grundsatz »D«, welcher besagt, "daß nur diejenigen Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden könnten"[129]. Habermas transformiert diesen Grundsatz »D« in einen Universalisierungsgrundsatz »U«, "der in praktischen Diskursen die Rolle einer Argumentationsregel übernimmt"[130]. Das heißt aber, die Merkmale Universalität, Historizität und Objektivität verdichten sich zum Konzept eines "relativen Apriori"[131]. Die Quintessenz der Diskursethik liegt in einer "Verständigungsform"[132], welche den (vernünftigen) Referenzpunkt einer praktischen Initiative definiert.

Zur Kritik der Neutralität des moralischen Standpunkts

Habermas' Theorie kommunikativen Handelns versteht sich als Ablösung einer (quasi-) ontologischen Geschichtsphilosophie. "Die Theorie des kommunikativen Handelns soll eine Alternative für die unhaltbar gewordene Geschichtsphilosophie bieten, der die ältere Kritische Theorie noch verhaftet war; sie empfiehlt sich als Rahmen, innerhalb dessen die interdisziplinär angelegte Erforschung des selektiven Musters der kapitalistischen Modernisierung wieder aufgenommen werden kann."[133]

Die Diskursethik radikalisiert die Frage nach einem historischen Subjekt in dem Sinne, daß sie die *Einheit der Geschichte als transzendentalen Handlungshorizont* darstellt. "Das sich selbst herstellende Subjekt der Geschichte war und ist eine Fiktion; keineswegs sinnlos ist aber die darin zugleich ausgesprochene und verfehlte Intention, die Entwicklung soziokultureller Systeme an den Steuerungsmodus der Selbstreflexion im Sinne einer politisch folgenreichen Institutionalisierung von Diskursen (selbsthergestellter höherstufiger intersubjektiver Gemeinsamkeiten) zu binden."[134] Mit dieser Feststellung umreißt Habermas den Geltungsanspruch, innerhalb dessen von einem historischen Subjekt der Geschichte gesprochen werden kann.

---

[127] Habermas 1991, S. 12f.
[128] Habermas 1991, S. 13.
[129] Habermas 1991, S. 12.
[130] Habermas 1991, S. 12.
[131] Habermas 1988b, S. 278.
[132] Habermas 1988b, S. 278.
[133] Habermas 1988b, S. 583. Vgl. nochmals Habermas. "Der Fehler des geschichtsphilosophischen Denkens liegt darin, die Gesellschaft als ein Subjekt im großen vorzustellen, um dann das moralisch zurechnungsfähige Handeln einer Avantgarde mit der moralischen Maßstäben entwachsenen Praxis dieses höherstufigen Subjekts der Gesellschaft zu identifizieren. Der intersubjektivitätstheoretische Ansatz der Diskursethik bricht mit den Prämissen der Bewußtseinsphilosophie; er rechnet allenfalls mit der höherstufigen Intersubjektivität von Öffentlichkeiten, in denen sich Kommunikationen zu gesamtgesellschaftlichen Selbstverständigungsprozessen verdichten."(Habermas 1991, S. 26 f.)
[134] Habermas 1973, S. 398. Siehe dazu auch: Jay 1984, S. 471, 491-494.

Der geschichtsphilosophische Sinn der universalpragmatischen Theorie von Habermas besteht darin, in seinem kommunikativen Wissens- und Handlungsmodell die Dimensionen von subjektiver Perspektive und objektiver Möglichkeit zu verknüpfen, das heiβt, eine Synthese der Ebenen von Lebenswelt und System herzustellen. Habermas kritisiert den hermeneutischen Zugriff auf Wirklichkeit im Begriff der *Lebenswelt* aus drei Gründen. Erstens bemängelt er die Privilegierung der Teilnehmerbeziehung, zweitens die Fiktion der Unabhängigkeit von äuβeren Zwängen, drittens die falsche Transparenz der Verständigung. Der hermeneutische Zugang zur Lebenswelt ist defizitär, denn: "[...] diese Binnenperspektive blendet alles, was auf eine soziokulturelle Lebenswelt von auβen einwirkt, aus."[135] Dagegen erwächst nach Habermas kritische Erkenntnis aus der *Beobachterperspektive*[136] des neutralen Standpunkts objektivierter Verständigung. Dieser universalistische Standpunkt der Diskursethik sieht sich aber dem Vorwurf eines eurozentrischen Fehlschlusses ausgesetzt, wie ihn Habermas selbst aufgreift, wenn er die Schwierigkeiten einräumt, nachzuweisen, "daβ unser Moralprinzip nicht nur die Vorurteile des erwachsenen, männnlichen, bürgerlich erzogenen Mitteleuropäers von heute widerspiegelt."[137]

Der Vorwurf des eurozentrischen Fehlschlusses besagt im Kern, daβ Habermas' Konzept einer universalpragmatischen Ethik - zumindest latent - einem sich seiner konstruktiven Voraussetzungen nicht bewuβten Objektivismus verpflichtet ist. Der moralische Anspruch auf Unparteilichkeit schlägt sich nach Habermas nieder im Bedürfnis nach einer "theoretisch konstituierten Perspektive, damit wir das kommunikative Handeln als Medium betrachten können, über das sich die Lebenswelt im ganzen reproduziert."[138] Indem der Zugang zur Lebenswelt aber über die Rekonstruktion des *tatsächlich praktizierten Regelwissen*s gewählt wird, wird die *genuine Andersheit* der Lebenswelt des anderen Subjekts in seiner Entfremdung *ausgeblendet*. Die Realität des Anderen kommt nur nach Maβgabe der szientifischen Rekonstruktion und Reduktion in den Blick, wie sie die faktischen Regeln des argumentativen Diskurses definieren.

Hier wird deutlich, daβ hinter dem universalpragmatischen Standpunkt neutraler Moralität nichts anderes zum Vorschein kommt als die längst überwunden geglaubte Problematik der *Totalität*. Wehrt sich Habermas einerseits gegen "einen wie immer auch dialektischen oder materialistischen Rückgriff auf die verlorengegangene Totalität, auf das Seiende im Ganzen"[139], konstatiert er andererseits "System- und Handlungstheorie" als "disjecta membra eines dialektischen Begriffs der Totalität"[140]. Ist die Einheit des zweistufigen Konzeptes von System- und Handlungstheorie auch keine der dialektisch- oder historisch-materialistischen Art, ist sie doch eine Einheit, die Einheit des *szientifischen* Standpunkts einer *neutralen* Beobachterperspektive nämlich, welche einen Entwurf von Universalität vorlegt.

---

[135] Habermas 1988b, S. 223.

[136] Vgl. dazu: Habermas 1991, S. 152-159. Habermas gibt an dieser Stelle auch eine prazisierende Bestimmung des Begriffes der »Beobachterperspektive« als "universelle Entschränkung der individuellen Teilnehmerperspektiven. Jeder von uns muβ sich in die Lage all derjenigen versetzen können, die von der Ausführung einer problematischen Handlung oder von der Inkraftsetzung einer fraglichen Norm betroffen wären." (Habermas 1991, S. 153 f.) Zu fragen wäre hier, ob es wirklich zutrifft, daβ, wie Habermas weiter ausführt, "das Ziel eines solchen inklusiven Verständigungsprozesses, nämlich zwangloses Einverständnis, nur über das Vehikel guter Gründe erreicht werden kann [...]." Denn das Prinzip »Argumentation« ist seinerseits immer auch in Abhängigkeit von dem illokutionären Moment einer Sprechhandlung zu sehen.

[137] Habermas 1991, S. 12.

[138] Habermas 1985, S. 349.

[139] Habermas 1988a, S. 504.

[140] Habermas 1988a, S. 460.

Gegen eine solche Konstruktion universaler Allgemeinheit aber läβt sich mit Habermas gegen Habermas einwenden: es kann "sich der Interpret Gründe gar nicht vergegenwärtigen, ohne sie zu beurteilen, ohne affirmativ oder negativ zu ihnen Stellung zu nehmen."[141] Der *Teilnehmerstatus* des Subjekts ist die transzendentale Bedingung der Möglichkeit von Wissen und Erkenntnis. Allerdings ist dieser Satz ergänzungsbedürftig, denn die Teilnehmerperspektive eines Subjekts artikuliert sich immer im Zusammenhang mit dem Teilnehmerstatus des je *anderen* Subjekts, das heiβt, in einer *Außenperspektive* dialogischer Kommunikation, welche mehr enthält als die guten Gründe des argumentativen Diskurses.

1.7 DER ENTWURF DER BEFREIUNGSETHIK

Zum Ausgangspunkt deontologischer Ethik

Der hier gegen die diskursethische Position des »moralischen Gesichtspunkts« erhobene Einwand des Eurozentrismus bezieht den Maβstab seiner Kritik immer noch auf denselben Ausgangspunkt, aus dem auch die Diskursethik hervorgegangen ist. Dieser Ausgangspunkt läβt sich als ein Programm »*deontologischer Ethik*« umschreiben, welches durch eine formalpragmatische Theorie begründet wird. Die spezifische Pointe einer derartigen pragmatischen Transformation der Geschichtsphilosophie, wie sie die Diskursethik vorsieht, liegt darin, daβ das der Geschichtsphilosophie immanente Moment universaler Wahrheit im Sinne des Begriffes einer absoluten oder *kategorischen* Moral gefaβt wird. Gerade wer dies Konzept der Diskursethik vom Ansatz her zustimmend begleitet, in seiner Durchführung aber als nicht befriedigend einschätzt, wird sich der Grundlagen des Begriffs einer universalistischen Moral und ihrer Begründung mittels des Konzepts einer ethisch bestimmten Rationalität vergewissern wollen.

Wie Tugendhat[142] zutreffend bemerkt, ist die Rezeptionsgeschichte der Begriffe Moral und Ethik eher hinderlich bei der Klärung dessen, was die Worte Moral und Ethik bedeuten. Hilfreicher scheint ein Ansatz beim alltäglichen Sprachgebrauch. Unter *Moral* sollen im folgenden solche Sachverhalte verstanden werden, die sich am Sprachgebrauch der Wörtergruppen »müssen - nicht können - sollen« und »gut - schlecht« festmachen lassen. Der Begriff der Moral bezeichnet das Phänomen einer absoluten, das heiβt personenirrelativen Stellungnahme im Bereich praktischen Handelns. Als absolut, das heiβt, unbedingt oder kategorisch, wird eine solche Stellungnahme dann bezeichnet, wenn sie sich auf ein Moment bezieht, welches die Eindeutigkeit einer Handlung herstellen kann. Es geht um die Frage: Welches Moment konstituiert eine moralische Handlung *als moralische* Handlung? Der Begriff der *Ethik* wird im Anschluβ an diese Auffassung von Moral einfachhin als ein reflexiver Begriff betrachtet, der eine vergleichende Ebene eröffnet, von der aus moralische Stellungnahmen beobachtet werden können. Solch ein Ethikbegriff formuliert sozusagen nur die Mindestbedingung dafür, daβ Ethik als ein transzendentales Konzept in bezug auf Moral aufgefaβt werden kann.

Mit diesem Ansatz wird ein sprachanalytischer Zugang zu den Problemen des praktischen Handelns und darüberhinaus auch des theoretischen Wissens gewählt. Dieser Zugang soll

---

[141] Habermas 1988a, S. 191.

[142] Tugendhat 1994, S. 34- 39. Diese Bestimmung nimmt die Erklärung des griechischen »to deón« als dem Gesollten in sich auf. Siehe auch: Brunkhorst 1994, S. 262 FN 526.

aber so weit offengehalten werden, daß mit dem sprachanalytischen Ansatz noch keinerlei Vorentscheidungen darüber getroffen werden, welches Universalisierungsprinzip sowohl dem Problem des Moralischen als auch dem Problem des Ethischen gerecht zu werden in der Lage ist. Damit schälen sich zwei Fragestellungen heraus, die zwar eng miteinander zusammenhängen, die aber dennoch voneinander unterschieden werden müssen. Erstens geht es darum, wie Moral als so etwas wie eine absolute Stellungnahme gedacht werden kann. Zweitens ist zu fragen, wie der Vorschlag einer Ethik für ein Begründungsprogramm von Moral als einer absoluten Stellungnahme aussehen kann.

Das Verständnis von Moral als absoluter Stellungnahme eines Individuums wurde maßgeblich durch *Kants deontologische Ethik* geprägt. "Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille."[143] Gut ist nach Kant ausschließlich ein guter Wille zu nennen. Wie aber kann ein solcher Wille als gut erkannt und beurteilt werden? Kant zufolge kann ein Wille nur dann als guter Wille erkannt werden, wenn das subjektive Prinzip des Wollens in einer objektivierbaren Größe zum Ausdruck kommt. Das heißt, der gute Wille muß in gewisser Weise verallgemeinerbar sein. Das aber ist nach Kant genau dann der Fall, wenn eine Handlung ihren Wert nicht im Zweck der Handlung selbst hat, sondern in der Maxime des Handelns. Unter einer Handlungsmaxime versteht Kant eine Regel, die sich das Subjekt des Willens setzt und der es dann aus einer Einsicht heraus folgt. Der Gehorsam eines Willens aus Einsicht in eine vernünftige Maxime ist es, den Kant dann Pflicht nennt.

Bei aller Betonung der Rolle der Vernunft in der Bestimmung einer Regel praktischen Handelns, wie sie der kategorische Imperativ darstellt, weiß Kant aber sehr wohl, daß sich Vernunft nicht andemonstrieren läßt. Denn man kann "ein unbedingtes praktisches Gesetz (dergleichen der kategorische Imperativ sein muß) seiner absoluten Notwendigkeit nach nicht begreiflich machen."[144] Dies ist so, weil jede Notwendigkeit auf einem Grund oder einer Bedingung beruht, das moralische Handeln aber auf der Spontaneität des freien Willens. "Und so begreifen wir zwar nicht die praktisch unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit [...]."[145] Der Schritt hin zum vernünftigen und gerade deshalb moralischen Handeln impliziert in einem ersten Schritt immer eine Option im Sinne eines »take it or leave it«.

Der entscheidende Schritt in Kants Auffassung von der Möglichkeit vernünftigen Handelns scheint mir darin zu liegen, daß Kant nicht bei dieser Einsicht in die Begrenztheit der Vernunft stehengeblieben ist. Zwar läßt sich Vernunft nicht andemonstrieren. Wird Vernunft aber als praktische Vernunft *ergriffen*, dann kann sie einen entscheidenden Vorzug realisieren: sie realisiert Freiheit, indem sie den bewußten, planvollen Eingriff in Wirklichkeit gestattet. Nichts anderes sollte meines Erachtens letztlich auch die Hegelsche Fortführung des Kantschen Gedankens besagen, wenn Hegel Freiheit als Einsicht in die Notwendigkeit bestimmt. Auch wenn Vernunft immer eine Art Option impliziert und in einander widerstreitenden Figuren von Rationalität aufzutreten pflegt, jede Bestimmung irgendeiner Form von Rationalität als Vernunft setzt ein *allgemeines* Moment voraus, an dem ablesbar ist, ob es sich in der Form der Rationalität noch um eine Form von Vernunft handelt oder nicht. Und nur weil dieses Allgemeinverbindlichkeit stiftende Moment des Handelns ein Moment der Vernunft ist, auf Einsicht und nicht auf Zwang referiert, entspricht es allein der Würde der Teilnehmerperspektive eines Subjekts.

---

[143] Kant 1911, S. 395.
[144] Kant 1911, S. 463.
[145] Kant 1911, S. 463.

Methodisch gesehen liegt das Verdienst von Kant darin, der Reflexion auf die praktische Vernunft einen Weg eröffnet zu haben, der einerseits nicht an den strengen Anforderungen scheitern muß, wie sie die Naturwissenschaften aufzustellen pflegen, der aber andererseits auch das Problem des Handelns nicht als irrationale Größe von den Anforderungen der Vernunft überhaupt ausklammert. Die Pointe des Kantschen Vorschlags mit seinem Moralbegriff einer Maxime oder einer Handlungsregel liegt in der ethischen Begründung, welche durch eine transzendentales Konzept untermauert wird. Transzendental ist diese Begründung zu nennen, weil sie den Begriff der Regel aus den Bedingungen der Möglichkeit guten Handelns selbst ableitet, nämlich aus der Verallgemeinerbarkeit eines guten Willens.[146]

Das Problem der Kantschen Position ist wohl darin zu sehen, daß dieser Rückgriff auf den guten Willen des *Einzelnen* einen methodischen Solipsismus mit sich bringt. Für Kant befindet sich jeder Pflichttäter im Recht, auch wenn sich die in Maximen objektivierten guten Willen unterschiedlicher Individuen miteinander in Konflikt befinden. Aufgrund des Primats subjektiver Intuition gibt es für Kant keine vernünftige Möglichkeit, einen Konflikt von Moralen aufzulösen.

Genau auf diesen Punkt hin gedacht läßt sich das Anliegen der Diskursethik insofern präzisieren, als die Diskursethik als explizit nicht-solipsistische Interpretation des kategorischen Imperativs begründet wird. Die Universalisierungsregel der Diskursethik optiert für die *intersubjektiv* gültige Regel eines argumentativen Diskurses mit dem Wahrheitskriterium des Konsenses als zwangloser Zustimmung aller Beteiligten und Betroffenen in einer Sprechsituation. Das Problematische an dieser Bestimmung scheint nun, daß diese Regel eines argumentativen Diskurses mehr sein will als eine *semantische* Form von Rationalität, wie dies beispielsweise logische Formen wie der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch etc. sind. Sie tritt ausdrücklich als eine *pragmatische* Form auf, welche die transzendentale Bedingung der Möglichkeit subjektiver Rationalität expliziert.

Weil die Vertreter des Universalisierungsprinzips des argumentativen Diskurses dessen Normativität aber nicht aus realen Sprechsituationen ableiten können - das darf aufgrund des Verbots des naturalistischen Fehlschlusses nicht sein -, greifen sie auf ein objektives Moment in der Vernunft, auf eine »Vernunft qua Vernunft« (Apel), auf die Beobachterperspektive oder den »moralischen Gesichtspunkt« (Habermas) zurück. Damit aber entwerten die Vertreter der Diskursethik die Teilnehmerperspektive des Individuums in ihrer Bedeutung als Quelle praktischer Normativität, die sie ihr selbst andererseits doch zuerkennen. Nochmals von Kant her gedacht: Weil es Normativität in gewisser Weise nur als selbstreferentielle Normativität geben kann, ist der Rückgriff auf die Teilnehmerperspektive eines Subjekts unverzichtbar. Allgemeinheit aber kann eine Teilnehmerperspektive genau dann zu Recht beanspruchen, wenn sie eine Regelhaftigkeit, eine objektiv gültige Maxime enthält, welche *im* Handeln des Individuums als Subjekt zum Zuge kommt. “Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.”[147]

---

[146] Siehe dazu Habermas: “Mit der Egozentrik der Goldenen Regel (»Füg keinem zu, was Du nicht willst, daß er Dir tu«) bricht erst der Kategorische Imperativ, demzufolge eine Maxime nur dann gerecht ist, wenn alle wollen können, daß sie in vergleichbaren Situationen von jedermann befolgt wird. Jeder muß wollen können, daß die Maxime unserer Handlung ein allgmeines Gesetz werde. Nur eine aus der Perspektive aller Betroffenen verallgemeinerungsfähige Maxime gilt a1s eine Norm, die allgemeine Zustimmung finden kann und insoweit Anerkennung verdient, d. h. moralisch verbindlich ist. Die Frage: Was soll ich tun? wird moralisch mit Bezug auf das, was man tun soll, beantwortet.” (Habermas 1991, S. 108).

[147] Kant 1911, S. 429. Diese Formel des kategorischen Imperativs bei Kant ist die einzige, welche die Bedeutung des Anderen explizit thematisiert. Vgl. dazu: Tugendhat 1994, S. 137- 160.

Anknüpfend an die zweite Formel des kategorischen Imperativs von Kant soll hier eine andere Alternative ins Auge gefaβt werden, derzufolge sich eine Teilnehmerperspektive gerade in ihrer Begrenztheit als Teilnehmerperspektive dadurch definiert, daβ sie sich als *eine* Teilnehmerperspektive *unter anderen* versteht. Diese Überlegung tendiert dahin, das Universalisierungsprinzip des Handelns nicht in der Bezugnahme auf irgendeine vor- oder auβersubjektive Objektivation zu suchen, sondern in der Bezugnahme auf die Subjektivität in der Teilnehmerperspektive des Anderen.

Der »unterbrochene Dialog«

In Erwägung des Interesses der Armen und Unterdrückten am Status »Autonomie« und im Verfolg eines philosophischen Konzepts von Pluralismus stellt sich die Frage nach dem universalen Geltungsanspruch von Vernunft heute eindringlicher denn je. Der spannendste Punkt der Konfrontation mit der Sache des Pluralismus ist sicherlich seine Entdeckung auf seiten derer, die seit 500 Jahren Opfer des europäischen Herrschaftssystems und seiner Ideologie sind. Pluralismus erscheint in dieser Perspektive als Programm der Befreiung mit dem Versprechen von Autonomie für die Armen und Unterdrückten.

Wenn dies Versprechen aber nicht nur die einfache Umkehrung der alten Herr-Knecht-Verhältnisse bedeuten soll, dann ist es plausibel, den Ansatzpunkt für ein Pluralismuskonzept in der Thematik der Verantwortung für den Anderen zu wählen. Enrique Dussels Befreiungsethik versteht sich explizit und emphatisch als philosophische Metatheorie eines solchen Programms von Befreiung, dessen Ausgangssituation mit einem längeren Beleg aus Dussel beschrieben werden soll, in dem die historische Situation der Eroberung der Peripherie des kapitalistischen Weltsystems als »Abbruch eines Dialogs« interpretiert wird.

“Die amerindischen Kulturen hingegen sind mit Stumpf und Stiel ausgerottet worden. Darum hat das Manuskript der Colloquios y Doctrina Cristiana (Gespräche und christliche Lehre, 1525) einen ganz besonderen Wert, weil es dabei um einen historischen Dialog ging: Zum ersten und letzten Mal konnten die tlamatinime, die wenigen Überlebenden, den zwölf gerade erst angekommenen Franziskanern gegenüber, argumentieren.

Es war ein Dialog zwischen der »Vernunft des Anderen« und dem entstehenden »Diskurs der Moderne«. Es herrschte keine Symmetrie: da gab es keine »Argumentationsgemeinschaft« in einer idealen Situation, da die einen bereits besiegt und die anderen die Sieger waren. Auβerdem und entgegen aller Vermutung hatte das Wissen beider Argumentationslinien einen verschiedenen Entwicklungsstand. Derjenige der tlamatinime bewahrte den hohen Grad der Sofistikation der Calmécac. Obwohl die Patres ausgesprochen erlesene, exzellente Ordensleute waren, besaβen sie dennoch nicht das formale Niveau der Azteken. Es handelte sich um einen Dialog, in dem die Indios wie Stumme und die Spanier wie Taube agierten. Die Spanier verfügten jedoch über die aus der Eroberung erwachsene Macht, weshalb ohne hinreichende Begründung - wie es Bartolomé de las Casas in De Unico Modo forderte - der »argumentative Dialog« abgebrochen und zur Indoktrination, zur Doktrin übergegangen wurde (auf den annähernd gleichen Niveau des Katechismus für Kinder, wie er in Sevilla, in Toledo oder Santiago de Compostela gelehrt wurde). In jenem historischen Augenblick konstruierten die tlamatinime ein striktes Stück rhetorischer Kunst (»Blume und Gesang«), in sechs Teile voller Schönheit und Logik untergliedert. [...]

Die tlamatinime »zentrieren« als gute Rhetoriker die Diskussion auf ihren wesentlichen Punkt, auf diese eine Frage: die Gottheit (der »Herr« oder »unsere Götter«) in Beziehung zum Menschlichen als dessen »Wahrheit«, als die »Wahrheit« der gesamten aztekischen Welt. [...] Hier finden wir zwei sehr sachgemäße Gesichtspunkte für eine »konsensuale« (nicht konsensualistische) Theorie der Wahrheit: »*Unsere Antwort ist folgende: Wir sind verwirrt, wir sind verletzt, durch das, was ihr sagt, weil unsere Ureltern, die auf dieser Erde wandelten, so nicht zu sprechen pflegten*.«

Wenigstens drei »Gründe« werden bezüglich des diskutierten Punktes genannt: ein Autori-Tatsargument, ein innerweltlicher Sinn und ein Argument der Antike. Das Autoritätsargument: "*Sie (unsere Ureltern) gaben uns ihre Lebensnorm, die sie für wahr hielten, pflegten ihren Kult und ehrten die Götter. [...] Es war die Doktrin unserer Ahnen*.«

Gründe des Sinnsystems mit existentieller Kohärenz: »*Es war die Doktrin, [...] daß es die Götter sind, durch die man das Leben hat, sie verliehen uns diese Würde im Ursprung. Es war Bestandteil ihrer Lehre, daß jene uns unterhalten mit aller Speise und allem Trank, die das Leben bewahren wie der Mais, die Bohne, die Beermelde, die chía. Sie bitten wir um Wasser, Regen, wodurch die Gaben der Erde wachsen. Sie selbst sind glücklich [...] dort, wo sie in irgendeiner Weise existieren, am Ort des Tlalocan. Dort gibt es niemals Hunger, noch Krankheit, noch Armut*. «

Das Argument der Antike: »*Und in welcher Weise, zu welchen Zeiten, an welchen Orten die Götter angerufen wurden. [...] Vor langer Zeit dort in Tula, in Huapalcalco, in Xuchatlapan, in Tlamohuanchan, in Yohuallichan, in Teotihuacan. Sie hatten über das gesamte Universum (cemanauac) ihre Herrschaft ausgebreitet*.«

Und damit kommen die tlamatinime zum fünften Moment: den Schlußfolgerungen: »*Und nun sollen wir die alte Lebensform zerstören? Die Lebensnorm der Chichimeken, der Tolteken, der Acolhuas, der Tecpaneken? Wir wissen, wem wir das Leben verdanken und unsere Geburt [...]*.«

Und nach der Aufzählung der verschiedenen Sinnmomente des Lebens kommen sie deutlich ans Ende: »*Wir können nicht ruhig bleiben, und so können wir auch noch nicht glauben und nicht für wahr halten (was ihr uns gesagt habt), auch wenn wir euch damit verletzen*.«

Jene Weisen »akzeptieren« die ihnen angebotene »Wahrheit« nicht, weil sie über gültige Argumente verfügen, um an das Gegenteil, das Eigene zu glauben. [...] Jene »Gefangenen« im eigenen Land, die heute fünf Jahrhunderte in den Händen des modernen Menschen zugebracht haben, der die ganze Welt beherrscht, waren an das Ende ihres »Diskurses« gekommen. Niemals ist er ernstgenommen worden. Der Dialog blieb endgültig unterbrochen."[148]

Der Fall des »unterbrochenen Dialogs« bietet eine implizite Beschreibung des theoretischen Interesses von Dussels Befreiungsethik, die als programmatische "Destruktion"[149] der europäischen Philosophie antritt. Das heiβt, sie unternimmmt im Sinne Heideggers eine Freilegung philosophischer Theorie auf deren ursprüngliche Erfahrungsgehalte hin. Mittels der Destruktion der europäischen Philosophie erarbeitet sich die Befreiungsethik ein hermeneutisches Instrumentarium, welches die Verzerrungen und Verwerfungen der lateinamerikanischen Realität aus dem Grund adäquat zu beleuchten imstande sein soll, weil es selbst einem

[148] Dussel 1993e, S. 155-160 passim.

[149] Heidegger 1979, S. 22: "Aufgabe [...] als [...] Destruktion des überlieferten Bestandes [...] auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden." Vgl. dazu auch Dussels Verwendung des Terminus »Destruktion«: Dussel 1973c, S. 134; sowie der Titel von Dussel 1973a: »Para una de-strucción de la historia de la ética«. In genau dem gleichen Sinn wird dann von Dussel später auch der Terminus der "De-Konstruktion" (Dussel 1994, S. 106) verwendet.

anderen Kontext entspringt.[150] In gewisser Weise stellt diese Vorgehensweise der Befreiungsethik selbst sozusagen bereits einen Fall angewandter Befreiung auf dem Wege hin zu einer Art interkultureller Rationalität dar. Denn Rationalität erwächst der Befreiungsethik zufolge aus dem Dialog im ganz wörtlichen Sinne eines Gesprächs als Wechselrede. Solcher Dialog setzt die Bezugnahme auf den "xenologischen"[151] Standpunkt einer »fremden« Perspektive für die Erkenntnis der eigenen Realität voraus.

Von der Vernunft des Anderen (I)

Den emanzipatorischen Impuls hin zum Projekt einer universalen Rettung unterdrückter Subjektivität aufnehmend, etabliert Dussels *Befreiungsethik*, wie der Name sagt, eine ethische Theorie von Befreiung. Die Befreiungsethik kann mit Fug und Recht als Transformation einer Geschichtsphilosophie bezeichnet werden, weil sie die "Transzendentalität des Anderen"[152] in einer historischen Perspektive artikuliert. Denn "[...] die »Kommunikationsgemeinschaft« muβ erweitert werden, nicht nur hin auf die Menschheit im ganzen gesehen, sondern auf das historische Subjekt der Befreiung hin [...]"[153] In einem der Diskursethik verwandten Sinne entfaltet die Befreiungsethik eine ethische Theorie befreiender Moralität, deren konstitutives Prinzip praktischer Vernunft so angelegt ist, daβ es sich im Begriff eines *historischen Subjekts* konkretisiert. Im Zentrum dieses Diskurses stehen "die durch die Ent-deckung verdeckten Anderen, die Unterdrückten in den peripheren Nationen, die unschuldigen Opfer. Sie bilden [...] einen »sozialen Block«, der sich [...] als Volk, als »historisches Subjekt« konstituiert."[154]

Aufgrund ihrer Konzeption des historischen Subjekts als sozialen Blocks der Armen und Unterdrückten behauptet sich die Befreiungsethik als *ethische Metatheorie* historischer Gesellschaftsformationen. Anknüpfend an die in einer Gegenbewegung zu Hegel entstandene dialogisch-existentiale Tradition seit dem Schelling der »positiven Philosophie« und in Einklang mit den transzendental- und universalpragmatischen Theorien kommunikativen Handelns beschreibt die Befreiungsethik ihr Ziel in positiver Hinsicht als die "ideale, herrschaftsfreie Kommunikationsgemeinschaft in der Achtung vor der Gleichheit der Personen aller möglichen Teilnehmer".[155] Im Bewuβtsein der Historizität der Vernunft und ihrer Einsicht in die permanente Veränderung *moralischer* Rationalität erschlieβt die Befreiungsethik ein

---

[150] "Unser Ansatz ist lateinamerikanisch [...], weil wir Lateinamerika von der uns umgebenden Realität her bedenken. Aber, wie wir ausgeführt haben, die konstruktive Arbeit der lateinamerikanischen Philosophie muβ zuerst die verdeckten Kategorien der modernen europäischen Philosophie, also die herrschende Ideologisierung unserer Kultur zerstören." (Dussel 1973c, S. 9) Siehe dazu auch Dussel 1973b, S. 153.

[151] Fornet-Betancourt 1992, S. 28; der Terminus der »Xenologie« stammt von Duala-M'bedy. "Deshalb wird, in Anlehnung an Homer, der sich ausdrücklich des Mythos bediente, um das Problem der Fremdheit zu bewältigen, der Begriff *Xenologie* als Bezeichnung für den allgemeinen Symbolisierungsprozeβ der Fremdheitsstrukturen und deren erkenntnistheoretische Fragen vorgeschlagen." (Duala-M'bedy 1977, S. 18 f.) Im Anschluβ an die politische Theorie von Eric Voegelin konzipiert Duala-M'bedy die Xenologie als ein "Gebiet der politischen Wissenschaft", die sich "mit der Existenzfähigkeit bzw. -unfähigkeit menschlicher Gemeinschaften untereinander" (ebd., S. 330) befaβt. Epistemologisch gesehen versteht sich diese Xenologie als phänomenologische Theorie. Den Gedanken der Xenologie in einer psychoanalytischen Wendung vertritt Kristeva: "Wenn wir unsere Frendheit erkennen, werden wir draußen weder unter ihr leiden noch sie genieβen. Das Fremde ist in mir, also sind wir alle Fremde." (Kristeva 1990, S. 209).

[152] Dussel 1985a, S. 145.

[153] Dussel l993, S. 16.

[154] Dussel l993e, S. 165.

[155] Dussel 1992, S. 107.

ethisches Apriori. Dieses Apriori wird nach Maßgabe des dialogischen Motivs von der durch die Andersheit des Anderen vermittelten Selbstwerdung des Subjekts vorgestellt, welche dem interpellativen Akt der Inanspruchnahme durch den Anderen antwortet. "Die *Verantwortung* [Hervorhebung von mir] oder das Aufsichnehmen der Last des Anderen ist das *Apriori* [Hervorhebung von mir] jedes reflektierten Bewußtseins. Sie antwortet in Verantwortung demjenigen, der Not leidet, wenn uns dieser in Anspruch nimmt. Das Selbst, das auf sich selbst reflektiert, begreift sich selbst als wertvoll im Akt der Gerechtigkeit für den Anderen, a1s Antwort auf und in Erfüllung des Aktes der Gerechtigkeit, dessen Forderung vom Anderen ausging."[156]

Im Ausgang von dieser xenologischen Perspektive und im Verfolg eines pluralistischen Interesses etabliert die *Befreiungsethik* eine geschichtsphilosophische Kritik des ontologisch formulierten Endzwecks *Freiheit* und seiner praktisch-politischen Vermittlung. "Wir verstehen unter »Ethik« die transzendentale Kritik der »Moralen« (oder der »Moral«) in der Perspektive der absoluten, transzendentalen, »metaphysischen« Würde, der Subjektivität [...] als Person."[157] Die Befreiungsethik versteht sich als eine philosophische Theorie, deren Funktion darin besteht, die Voraussetzungen und Bedingungen eines hermeneutischen Horizonts zu formulieren, von dem aus die Situation der Marginalität des entfremdeten und ausgebeuteten Kontinents Lateinamerika analysiert werden kann. Sie präsentiert sich als herrschaftskritische Transzendentalpragmatik, welche epistemologisch gesehen einen kritischen Standpunkt jenseits von Dogmatismus und Relativismus setzt. Universalität im Sinne normativer Allgemeingültigkeit entsteht diesem Ansatz zufolge aus der Bedingung der Möglichkeit eines solidarischen Standpunkts. Wittgenstein fragt: "Glaubt das Kind, daß es Milch gibt, oder weiß es, daß es Milch gibt? Weiß die Katze, daß es eine Maus gibt?"[158] Die Frage nach der Gewißheit des Wissens setzt immer auch die Frage nach der Allgemeinheit des Wissens voraus. Im Unterschied zu Wittgensteins Interesse an der Gewißheit des Wissens zielt Montaignes skeptische Frage auf das Problem der Allgemeinheit: "Wenn ich mit meiner Katze spiele, wer weiß denn, ob sie sich nicht eher die Zeit mit mir vertreibt, als ich mich mit ihr?"[159]

Dieses selbstkritische Moment einer Bezugnahme auf die »Außenperspektive« eines Anderen wird in Enrique Dussels Befreiungsethik als Ausgangspunkt ethisch-politischer Theorie gedacht. Denn mit der relativistischen Einsicht in eine prästabilierte Harmonie, "wonach die Katzen geschaffen wurden, um die Mäuse zu fressen, die Mäuse, um von den Katzen gefressen zu werden, und die ganze Natur, um die Weisheit des Schöpfers darzutun"[160], kann sich eine Theorie kritischer Rationalität nicht zufrieden geben, wie schon Engels wußte. Es kommt ganz entscheidend darauf an, *wer* die Frage nach dem Sein und Bewußtsein der Katze stellt. Für die Maus hängt das Überleben immer davon ab, ob sie die Katze richtig einzuschätzen gelernt hat. "Die Katze kann sich irren; für sie ist der Irrtum eine falsche Handbewegung. Die Maus darf sich nicht irren; der Irrtum bedeutet ihren Tod. Wenn die Maus lebt, dann deshalb, weil sie klüger ist als die Katze."[161]

---

[156] Dussel 1993, S. 142.
[157] Dussel 1990a, S. 431.
[158] Wittgenstein 1993b, S. 215.
[159] Montaigne 1984, S. 206. Vgl. dazu auch: Burke 1985, S. 70-81.
[160] Engels 1962, S. 315.
[161] Dussel 1985, S. 24. Vgl. auch Dussel 1993, S. 29 FN 13, wo Dussel diese Metaphorik wieder aufnimmt, um das zu kritisieren, was man aus seiner Sicht »philosophische Glasperlenspiele« nennen könnte.

2

DER DISKURS DER BEFREIUNGSETHIK

"Die Frage nach dem gesellschaftlichen Interesse ist zweifellos die fruchtbarste fär die Literatur, und ich finde es wohltuend und ermutigend, dass sie immer wieder gestellt wird. Dies kommt mir nicht von ungefähr in den Sinn. Ich habe es mit der Buttermilch eingesogen in den Hungerjahren. Glückliche Umstände. die mich bildeten. unter denen auch der abstrakte Begriff, mangels greifbarer Dinge. materielle Wucht bekam Die Gesellschaft, ein armes, aber gesprächiges Luder, sass immer mit am Tisch (wie jetzt am Schreibtisch), sie verlangte, dass man an sich selbst dachte, indem man an sie dachte. indem man an sich dachte; es wurde nur problematisch, wo sie einem das Denken abnahm. Da stimmte dann alles in der Stube überein, nur man stand draussen. Aber ich verplaudere mich."

Volker Braun [1]

2.1 ZUR GENESE DER PHILOSOPHIE DER BEFREIUNG

Die Debatte zwischen Salazar Bondy und Zea

"Im Zusammenhang mit dem historischen Impuls aus der kubanischen Revolution entsteht [...] in Lateinamerika eine sozialrevolutionäre Bewegung kontinentalen Ausmasses, die im Laufe der 60er Jahre auch besondere kulturelle Ausdrucksformen potenziert und so zu einer tiefgreifenden Erneuerung in den verschiedenen Bereichen von Kultur und Wissenschaft führt."[2] Diese sozialrevolutionäre Bewegung sah sich ausdrücklich als kritisch Gegenbewegung zum Konzept des »desarrollismo«, jenes »Entwicklungs»prozesses, welcher Freiheit. Wohlfahrt und Gerechtigkeit für die Länder Lateinamerikas in Aussicht stellte. In den verschiedensten Kreisen dieser sozialrevolutionären Bewegung versuchte man relativ nüchtern die politische Lage zu bilanzieren, um wieder zu einer realistischeren Standortbestimmung zu gelangen. In diesen »revisionistisch« zu nennenden Zusammenhang gehört auch die philosophische Debatte zwischen Leopoldo Zea und Augusto Salazar Bondy, welche das Thema der Authentizität zum Gegenstand hatte.[3]

Was heisst *Authentizität*? Die kritische Frage nach der Sache der Authentizität setzt voraus, dass philosophische Theorie in gut dialektischer Tradition ihr Augenmerk nicht nur auf das Produkt, sondern auch auf den Prozess des Philosophierens richtet. Weil der Weg zum Ziel zur Sache selbst gehört. kommt alles darauf an, wie sich das Subjekt im Modus der Philosophie zum Ausdruck bringt. Authentisch kann eine Philosophie dann genannt werden, wenn

---

1 Braun 1985, S. 60 f.

2 Fornet-Betancourt 1994. S. 226. Vgl. ebd. S. 226-244 die Kommentierung der für Lateinamerika in diesem Zeitraum wichtigen geschichtlichen Ereignisse mit angegebener Literatur.

3 Zur Darstellung der Debatte insgesamt siehe: Sauerwald 1985; Schelkshorn 1992a, S. 20-27.

sich ein Subjekt in seiner unverwechselbaren Eigenheit im Prozess der philosophischen Produktion artikulieren kann. Oder, streng nach Jean-Paul Sartre, dessen Einfluss in Lateinamerika wohl kaum überschätzt werden kann, meint Authentizität die Entdeckung des Menschen als eines moralisch Handelnden, der erkennt, "dass er das Sein ist, durch das die Werte existieren"[4]. Das Subjektsein wird mit der Bedeutung aufgeladen, Schöpfer des Wahren. Guten und Schönen zu sein.

Diese existential-ontologische Auffassung von Authentizität bildete den philosophischen Hintergrund der Debatte zwischen Zea und Salazar Bondy, in welcher die lateinamerikanische Wirklichkeit von Armut und Unterdrückung reflektiert wurde. Dass es bei dieser Ausgangssituation zu einem Konflikt zwischen Theorien mit starken Geltungsansprüchen kommen musste, war ebenso abzusehen wie die Tatsache, dass diese Theorien eine emanzipatorische Richtung einschlagen würden. Denn im lateinamerikanischen Kontext stellte und stellt Authentizität weit mehr eine noch zu realisierende Aufgabe denn eine erprobte Wirklichkeit dar. Das heisst, Authentizität zielt eher auf den Prozess einer »Befreiung« denn auf einen Status von »Freiheit«.

Die Debatte wurde von Augusto Salazar Bondy[5] mit der Frage nach der Authentizität bzw. Inauthentizität der Philosophie in Lateinamerika eroffnet. Salazar Bondy tat nichts anderes, als die Elle philosophischer Authentizität als Massstab an die lateinamerikanische Wirklichkeit anzulegen. Das Ergebnis seiner Messungen war: Lateinamerika befinde sich in einer Situation der Unterdrückung, welche keinerlei Authentizität erlauben würde, da das Subjektdes philosophischen Diskurses nur die europäische Perspektive des Kolonialismus und seiner Nachfolger reproduziere. Weil Philosophie als Reflexion der Lebenswelt in Lateinamerika erstens von einer imitativ arbeitenden Tradition und zweitens von einer entfremdeten Situation ausgehe, könne sie nicht anders als inauthentisch sein. Umgekehrt bedeute dies, dass die Philosophie nur als immanente Kritik des Denkens selbst und der Verhältnisse existierte, ohne Moglichkeit zu einem eigenen Entwurf. Salazar Bondy zog aus dieser Überlegung den radikalen Schluss, dass in einer solchen Situation alle Philosophie nichts anderes sei als ein *ideologisches lnstrument* der herrschenden Klasse.

Demgegenüber optierte Leopoldo Zea[6] für eine humanistische Position im Ausgang von einem geschichtlichen Versäindnis des Logos, welche diesen in einer hermeneutisch angelegten Einheit von Vernunft und Wort konzipiert. Zea will den ursprünglich unbescholtenen Logos von seinem Missbrauch als Herrschaftsinstrument befreien und ihn wieder in sein Recht als Mittel zur Verständigung zwischen unterschiedlichen Lebensformen einsetzen. Kennzeichnend für Zeas Position ist eine Ontologie des Geschichtlichen. welche den Begriff eines universalen *Seins* als ontologischem Grund einer Affirmation unterschiedlicher Formen menschlicher Existenz konstruiert. Die Authentizität der Philosophie erweist sich nach Zea in ihrer Dialogfähigkeit. wenn und weil eine Philosophie in der Lage ist, das universale Sein des spezifischen Anderen zu verstehen. "Die Universalität resultiert vielmehr aus der Fähigkeit, die verschiedenen Ausformungen von Philosophie zu begreifen. Wenn wir verstehen können, wie ein Chinese oder ein Franzose denkt, dann haben wir philosophische Universalität erreicht."[7]

---

4 Sartre 1991, S. 1071; vgl. Dazu: Fornet-Betancourt 1989a.

5 Salazar Bondy 1968; vgl. insbesondere seine Thesen: ebd., S. 131 f. Zur Position Salazar Bondys: Fornet-Betancourt 1992c, S. 41-44; Krumpel 1992, 263-266; Schelkshorn 1992, S. 24-27.

6 Zea 1976. Zur Frage nach den Bedingungen der Philosophie vgl. Zea 1976, S. 533-540. Siehe insgesamt: Fornet-Betancourt 1992d.

7 Zea 1992. S. 203.

Allerdings, und an dieser Stelle setzt auch die Kritik an Zea an, ist Zea einerseits zwar insoweit Hegelianer, als er die Entstehung der Philosophie in einer gesellschaftlichen Situation verortet, in der eine freie Verfassung existiert. Andererseits bindet er aber damit das Sein anders als Hegel undialektisch an eine spezifische kulturale »Positivität«. Entfremdung und Nicht-Entfremdung treten einander gegenüber, ohne dass deren Vermittlung aus einem universalen Prinzip heraus moglich wäre.[8] Hier schliesst sich der Problemkreis von philosophischer Authentizität und politischer Freiheit. Denn gerade wenn ein dialektisches Verhältnis zwischen Authentizität und Freiheit vorausgesetzt wird, muss genauerhin gefragt werden, welche Bedeutung philosophische Rationalität in einem Prozess von Befreiung hat, für den Freiheit ein Mangelbegriff ist in dem Sinne: sie kommt nicht vor.

Die Gruppe der »Philosophie der Befreiung«

Im Rahmen dieser philosophischen Debatte zwischen Zea und Salazar Bondy meldete sich ab 1969 eine dritte Stimme zu Wort. welche eine produktive Auflösung des Widerspruchs zwischen dem philosophischen Anspruch auf Authentizität und der inauthentischen Realität in Lateinamerika postulierte. Diese dritte Stimme gehörte *Enrique Dussel.* Gemeinsam mit Juan Carlos Scannone trat Dussel erstmals 1969 in Buenos Aires als Organisator einer Veranstaltung auf, die sich »Semañas academicas« nannte und die in ähnlicher Form im Laufe der siebziger Jahre an vielen Orten auf dem ganzen Kontinent wiederholt und mit wechselnden Themen durchgeführt wurde. Auf dieser Veranstaltung artikulierte Dussel seinen Vorschlag einer »*Philosophie der Befreiung*«, welcher dann zwei Jahre später, 1971, unter dem Titel »Metafísica del sujeto y liberación« auf dem 2. Nationalen Kongress der Philosophie in Calamochita bei Córdoba/Argentinien als Aufriss eines philosophischen Konzeptes vorgestellt wurde.[9]

Im Anschluss an Dussels Initiative bildete sich auf dem Kongress von Córdoba eine informelle Gruppe von Philosophen aus dem Cono Sur, welche das Thema einer »Philosophie der Befreiung« in die philosophischen Diskussionen und Organisationen hineintrug. Ziel dieser Gruppe war es, die offizielle Linie der philosophischen Schultradition zu durchbrechen, wie sie von Alberto Caturelli, Juan Sepich, Octavio Derisi, Ismael Quiles u. a.[10] getragen wurde, deren erklärtes Programm lautete, dass die Rezeption der europäischen Philosophie bzw. Der europäischen Kultur der Schlüssel zum Fortschritt Lateinamerikas sei. Zur Gruppe mit der selbstgewählten Bezeichnung »Philosophie der Befreiung« gehörten: Juan Carlos Scannone, Osvaldo Ardiles, Hugo Assmann, Aníbal Fornari, Mario Casalla, Alberto Parisi, Julio de Zan, Rodolfo Kusch, Diego F. Pro, Enrique Guillot, Horacio Cerutti Guldberg, Arturo Roig und Enrique Dussel selbst.

---

8 Zea 1976, S. 487: "Es existiert eine lateinamerikanische Kultur. und diese ist. wie jede Kultur. Ausdruck einer Dialektik. in der sich Ausdrucksformen von Entfremdung und Nicht-Entfremdung abwechseln." Die Basis nicht entfremdeter Formen ist nach Zea eine Kultur des Volkes. Ist aber ein Nebeneinander von entfremdeten und nicht entfremdeten Formen schon eine Dialektik? Müsste es nicht in einer dialektischen Theorie darum gehen, die Funktion des einen Moments für das andere aufzuzeigen. also die wechselseitige Abhängigkeit zu thematisieren? Zea spricht sich gegen eine »Methode« als philosophisches Instrument aus. "Philosophie ist für mich die Haltung. die kritische Haltung. die man gegenüber der Welt einnimmt und die wohl zu sehr verschiedenen Antworten führen kann." (Zea 1992, S. 181)

9 Dussels Vortrag aus dem Jahr 1971 ist komplett abgedruckt in: Dussel 1994a, S. 315-320. Erläuterungen zu diesem Text finden sich bei: Dussel 1989a; Marquinez-Argote 1983, S. 19 f.

10 Marquinez-Argote 1983, S. 8.

In einer weiteren Öffentlichkeit präsent wurde diese Gruppe 1973 mit der Veroffentlichung mehrerer Texte in einer Ausgabe der Zeitschrift »Nuevo Mundo«, zu der nahezu alle der oben genannten Philosophen Artikel beisteuerten.[11] Die Zusammensetzung dieses Kreises war weniger durch ein detailliertes eigenes Programm als durch den gemeinsamen Gegner, nämlich die das euroäische Denken nachbildende Schulphilosophie, bedingt. Dennoch müssen bei aller Heterogenität zwei Aspekte unbedingt hervorgehoben werden, welche die Identität dieser Gruppe prägten.

Zum einen existierte ein starker Einfluss von seiten der *Theologie* in diesem Kreis, der sowohl aufgrund der personlichen Entwicklung und des Engagements mehrerer Vertreter (Scannone, Assmann, Dussel) als auch natürlich aufgrund der gleichzeitig statthabenden Entwicklung der sogenannten »Theologie der Befreiung« zum Tragen kam. Dennoch wäre es eine falsche Vereinfachung zu sagen, dass die Philosophie der Befreiung eigentlich nichts anderes sei als die säkulare Umsetzung des von der Theologie der Befreiung entwickelten Konzeptes. Dazu sind die Unterschiede in Struktur und Entwicklung beider Disziplinen zu gross, was den jeweiligen Diskurs selbst und seinen Kontext betrifft.[12]

Der zweite bemerkenswerte Aspekt ist, dass fast alle Vertreter der »Philosophie der Befreiung«, wie übrigens für lateinamerikanische Intellektuelle durchaus üblich, einen Teil ihrer wissenschaftlichen Ausbildung in *Europa* absolviert haben. Dass dieser ursprünglich sicher imitative Lernprozess, von dem die »Philosophie der Befreiung« profitierte und an dem sie sich abarbeitete, auch und gerade vollkommen neue Theorien und Methoden hervorbringen konnte, beweist nicht zuletzt die Entfaltung der »Philosophie der Befreiung« selbst.

Enrique Dussels Intervention

Dussels philosophische Intervention ist geprägt von der Diskussion um die Einsichten der Dependenztheorie, welche die Epoche des »desarrollismo« einer radikalen Kritik unterzog. Die Originalität seiner Wortmeldung besteht darin, dass er den theoretischen Rahmen der *Dependenztheorie* im Sinne eines *philosophischen* Konzepts auf den Begriff bringt mit Hilfe des kategorialen Instrumentariums, welches die *dialogische* Philosophie in der Fassung von Emmanuel Lévinas bereitstellt.

Dussels Vortrag 1971 in Córdoba geht von der Einsicht aus, dass in philosophischer Sicht die *Erfahrung des Kolonialismus* den Kern der *Metaphysik des Subjekts* ausmacht. Er argumentiert gegen die Theorie des sich selbst entfaltenden, sich selbst verwirklichenden Subjekts in dem Sinne, dass, wenn es einen Willen zur Macht gäbe, es dann auch jemanden geben müsse, der unter dem Mächtigen zu leiden habe. Aufgabe der Philosophie ist nach Dussel die kritische Rezeption der Moderne und ihres Prinzips Subjektivität auf der Basis der konkreten Lebenswelt Lateinamerikas. Oder in Dussels eigenen Worten: "Wenn dies alles so ist, existiert dann die Moglichkeit zu einer authentischen Philosophie auf unserem unterentwickelten, dependenten (und eben deshalb unterentwickelten), kulturell und philosophisch unterdrückten Kontinent? Diese Moglichkeit existiert unter einer Bedingung: im Ausgang vom Selbstbewusstsein seiner eigenen Entfremdung und Unterdrückung und im Wissen um das Leiden am Scheitern der Dialektik der Herrschaft selbst muss man eben diese Unterdrückung

11 Schelkshorn 1992[a], S. 29.

12 Siehe dazu: Fornet-Betancourt 1992c, S. 85-108. Speziell zu Dussels Position vgl. weiter unten Kap. 2.4

zum Gegenstand des Denkens machen und dann als Horizont des Denkens die befreiende Praxis einer Philosophie bestimmen, die sich selbst befreit."[13]

Ihr spezifisches Profil gewinnt die Position Dussels, wenn man sie im Zusamrnenhang der Debatte zwischen Salazar Bondy und Zea verortet. Dussel akzeptiert Salazar Bondys radikale Analyse, was die Beschreibung der Situation von Armut und Unterdrückung in Lateinamerika betrifft. Er geht hier von vornherein d'accord mit der Dependenztheorie, ein Punkt, dessen umfassende Bedeutung später noch präzise greifbar werden wird. Ebenso akzeptiert Dussel Salazar Bondys Einschatzung der Rolle der Philosophie als einem ideologischen Instrument im Dienst der herrschenden Klassen. Was aber die epistemologische Struktur der Philosophie selbst angeht, so steht Dussel eher auf der Seite Zeas, indem er am Sinn der Moglichkeit eines *spezifisch philosophischen* Diskurses festhält.

Seine Originalität gewinnt das Dusselsche Konzept einer *Philosophie der Befreiung* aus seiner Eigenart als einer bestimmten philosophischen *Methode.* Weder akzeptiert Dussel die Affirmation eines universalen *Seins* im Sinne Zeas, welches nur die europäische Logik reproduziert, noch akzeptiert er die radikale Negation dieses Seins durch Salazar Bondy, eine Negation, deren erkenntnisleitendes *Nichts* keinen Entwurf eines Projekts von Befreiung reflektieren kann. In den Augen Dussels geht Salazar Bondys These fehl, weil sie letztlich jedes rationale Apriori zugunsten eines vorgeblich unvermittelten Zugriffs auf Erfahrung preisgibt. Zeas These dagegen enthält »nur« ein unzureichendes oder unzutreffendes, das heisst falsches rationales Apriori, weil dessen These das Sein als Horizont eines gemeinsamen Verstehensdort unterstellt, wo gerade die Bearbeitung der Unterschiede erst den Boden des Gemeinsamen bereiten könnte.

Dussels Option für eine philo<sophische Methode geht vom *Nicht-Sein* aus, das heisst von der Affirmation der Positivität, wie sie in jeder Negation enthalten ist. Denn Negation ist immer konkrete Negation, Negation eines bestimmten Seins im Lichte einer Perspektive, welche dieses Sein von aussen her, von seinem Mangel her beleuchtet. Authentizität gewinnt die Philosophie demzufolge nur in dem Masse, wie sie Philosophie der Befreiung wird: Kritik der herrschenden Verhältnisse, Inspiration befreiender Praxis, imrner ausgehend von der konkreten Wirklichkeit Lateinamerikas.

Mit seiner theoretischen Intervention traf Dussel genau den Nerv der Zeit. »Córdoba 1969« ist das Stichwort für ein Ereignis, welches für Lateinamerika dieselbe explosive Bedeutung hatte wie »Paris 1968« für Europa. Eine Studentenrevolte unter aktiver Beteiligung nahezu sämtlicher Schichten der Bevölkerung hatte ein politisches Erdbeben verursacht, dessen Urgewalt jegliche Form staatlicher Macht (unter anderem auch die der damaligen argentinischen Regierung von General Juan Carlos Onganía, aber eben nicht nur beschränkt auf eine Konfrontation mit dieser bestimrnten Regierung) einen geschichtlichen Atemzug lang hinweggefegt hatte. Die auslaufenden Wellen dieses Bebens erfassten unter anderem auch die Philosophie, welche jetzt das Thema *Herrschaft und Befreiung* als Gegenstand ihres Diskurses in dem Sinne anzunehmen bereit war, wie es die Philosophie der Befreiung einforderte.

Dussels Text verstand sich ausdrücklich als innovativer Beginn einer Philosophie, welche auf die von Salazar Bondy gestellte Frage antwortet: Was kann und wozu nützt Philosophie in einer Situation der Unterdrückung? Mit dieser Fragestellung schloss sich Dussels Philosophie der Befreiung einer Auffassung an, welche das Feld ihres Diskurses von vornherein als philosophisches Projekt einer *Geschichtsphilosophie* absteckte. Diese erkenntnisleitende Intention besitzt Kontinuität im gesamten Werk Enrique Dussels. Um die Bedeutung dieser

13 Dussel 1973b, S. 154. Vgl. Dussels Position gegenüber Zea: Dussel 1992b.

Intention aber besser einschätzen zu können, bedarf es einer Erläuterung, warum sich gerade *diese* philosophische Position auf der Basis *welcher* Traditionen in *diesem* sozialhistorischen Kontext zu artikulieren wusste. Es geht um den Formationsprozess der Philosophie der Befreiung.

Zur Situation der Philosophie in Lateinamerika

Ganz allgemein gesprochen ist die philosophische Tradition Lateinamerikas[14] von einer klaren Dichotomie zwischen *Positivismus* und *Metaphysik* geprägt, deren Wurzeln vor allem in dem Konflikt zwischen der über lange Zeit die gesamte Gesellschaft dominierenden katholischen Kirche und den nur in radikaler Negation dazu möglichen laizistischen Bewegungen zu suchen sind. Namen wie Antonio Caso und José Ingenieiros können diesen Schwarz-Weiss-Gegensatz zwischen Metaphysik und Positivismus veranschaulichen. Diese dichotornische Tradition birgt bereits den Grund dafür in sich, warum sich Hermeneutik (als Nachfolgerin der Metaphysik) und Positivismus in Lateinamerika weitgehend unabhängig nebeneinander her entwickelt haben. Gleichzeitig sind beide philosophische Positionen in der Regel mit klaren politischen Optionen verknüpft. Liberale und sozialistische Strömungen waren dem Positivismus in aller Regel ebenso verpflichtet wie umgekehrt die konservative Richtung der Metaphysik und ihrer Nachfolgerin Hermeneutik.

Ausgehend von diesem generellen Scherna wird deutlich, inwieweit die Position der Philosophie der Befreiung sowohl in Einklang als auch in Distanz zu den herrschenden Mustem zu begreifen ist. Die Philosophie der Befreiung bezieht ihr philosophisches Instrumentarium, ihre Begriffe und Methoden aus der metaphysischen bzw. hermeneutischen Tradition. Dies gilt auch dort, wo sie Begriffe und Methoden bewusst umarbeitet, verändert und sogar gegen ihre eigene Tradition einsetzt. Die politische Funktion ihres Diskurses aber als Kritik der herrschenden politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse gehörte traditionell ins Feld der positivistischen Richtung. Möglich wurde die Neubesetzung dieses Ortes im Sinne einer neuen Funktionsbestimmung nicht zuletzt durch die Entwicklungen im Rahmen der katholischen Kirche, insbesondere auch ihres politischen Arms, der christdemokratischen Parteien, welche im Lateinamerika der sechziger Jahre eine recht radikale politische Haltung einnahmen und, wie zum Beispiel in Chile, mindestens partiell zum Bündnispartner der Sozialisten und Kommunisten wurden.

In Einklang mit der metaphysischen Tradition optiert die Philosophie der Befreiung für das Konzept einer konkreten, lebensweltlich orientierten Vemunft gegen die abstrakte Vemunft eines "homogenisierten Universalitätsverständnisses"[15]. Dies bedeutet nun aber nicht, dass die Philosophie der Befreiung das Prinzip Universalität verabschieden würde. lm Gegenteil: die Explosivität ihrer Konstruktion liegt gerade darin, dass sie ganz im Sinne der positivistischen Tradition die Verhältnisse konkreter Lebenswelt einer entschiedenen Kritik unterzieht, deren Normativität sich freilich primär nicht aus einer theoretischen Perspektive, sondern aus einer *alternativen Praxis* begründen soll. Die Figur der universalen Vernunft wird zur Mittlerin zwischen unterschiedlichen Rationalitäten in unterschiedlichen Kontexten.

---

14 Zur Darstellung der Geschichte der Philosophie in Lateinamerika vgl. insbesondere: Fornet-Betancourt 1984; Domínguez Miranda 1990; Krumpel 1992; Fornet-Betancourt 1992c; Fornet-Betancourt 1994. Zur Bibliographie: Fornet-Betancourt 1985.

15 Krumpel 1992. S 275.

Raúl Fornet-Betancourt hat dieses Verhältnis von Vernunft und Kontext in der Philosophie der Befreiung prägnant zusammengefasst: "Die lateinarnerikanische Befreiungsphilosophie sieht in der Kontextualisierung philosophischen Denkens keine Negation des Anliegens der Universalisierbarkeit, das offensichtlich zum Programm der Vemunft gehört. Kontextualität hebt die Möglichkeit zur Universalität nicht auf. Im Gegenteil [...] bildet sie die praktische Grund-Lage, in und aus der der Diskurs Gestalt annimmt, der gerade dadurch, dass er sich seines Kontextes durch praktisch vollzogene Rationalität vergewissert, Einsicht in die Singularität seiner Grund-Lage und deshalb auch in die Begrenzung derselben gibt.“[16] Für die Struktur der Vernunft selbst bedeutet dieser Ansatz, dass Vernunft nicht anders existiert denn als spezifischer Rationalitätstypus, dessen Universalität sich daraus ergibt, inwieweit seine Rationalitätsform offen ist zu interaktiver Kommunikation und Kooperation, zur Akkulturation mit und zur Akkomodation an andere Rationalitätsformen.

Aus dieser allgemeinen Standortbestimmung der Philosophie der Befreiung lassen sich drei spezifische Merkmale ableiten, welche das Projekt der Philosophie der Befreiung charakterisieren. Erstens formuliert die Philosophie der Befreiung eine *Perspektive* als Ausgangspunkt ihres Diskurses. Sie ist keine Philosophie »über« oder »für« Lateinamerika, sondern eine Philosophie »von« Lateinamerika »her[17], wie dies die spanische Präposition »desde« unnachahmlich ausdrückt. Zweitens enthält die Philosophie der Befreiung eine *ethischpolitische* Orientierung, D.h. sie versteht ihre Perspektive als die Option der Armen und Unterdrückten, die um ihre Befreiung kämpfen. Und drittens entwickelt die Philosophie der Befreiung eine Theorie des Volkes als Theorie des *Subjekts* der Befreiung, dessen Perspektive sich die Philosophie der Befreiung zu eigen macht. Gemiäss den Kategorien philosophischer Tradition lässt sich eine dergestalt interpretierte Philosophie der Befreiung auch als dialektische Theorie charakterisieren, deren Dialektik sich daraus ergibt, dass diese Philosophie ihre Theorie aus dem Apriori einer konkreten Lebenswelt, deren Intuitionen, deren Reflexen und deren Interessen entwickelt.

Der Konflikt zwischen »Populismus« und »Marxismus«

Die weitere Entwicklung in der Gruppe der »Philosophie der Befreiung« wurde vor allem von der Diskussion um den Begriff des *Volkes* gepägt. Die theoretischen Gegenspieler in dieser Debatte lassen sich schlagwortartig in den Positionen »Populismus« und »Marxismus« identifizieren.[18] Die *populistische* Position geht von einer Bedeutung des Begriffes des Volkes im Sinne eines Subjekts von Kultur aus, wobei Kultur hier als Gegensatz zu Zivilisation und Technik gedacht ist. Die regionale Konkretheit der Kultur, die sich von der einen abstrakten, universalen Vernunft abhebt, beruht auf dem Modus des »estar«, des »SichBefindens«, wie dies z.B. Rodolfo Kusch ausdrückt.[19] Es geht um das Ethos einer konkreten Lebenswelt im Gegensatz zum abstrakten Sein eines »ser«, eines Ethos, welches die Eigenart der lateinamerikanischen Realität gegen die europäisch dominierte Zivilisation durchsetzt.

16 Fornet-Betancourt 1990a, S. 113 f.

17 Fornet-Betancourt 1992c, S. 87 f.

18 Vgl. dazu. Fornet-Betancourt 1994, S.275 und die dort angegebene Literatur. Die entscheidenden Anstösse zu der klärenden Debatte um den Volksbegriff kamen von Cerutti Guldberg; zu dessen Position siehe: Cerutti Guldberg 1989, S. 65-83. Ebenso: Cerutti Guldberg 1983; Cerutti Guldberg 1986. Siehe auch unten die Darstellung der Position Dussels in Kap. 3.4.

19 Fornet-Betancourt 1992c, S. 97 f.

Als Vertreter der populistischen Richtung wurden insbesondere Rodolfo Kusch, Mario Casalla, Osvaldo Ardiles und Juan-Carlos Scannone betrachtet. Auch Enrique Dussel wurde (zumindest bis 1976) der populistischen Richtung zugerechnet.[20] Die Einheit konkreter Lebenswelten ist in der populistischen Position räumlich und zeitlich, das heisst geographisch und chronologisch definiert. Das bedeutet aber, dass der Begriff des Volkes, der über diese kulturethische Konstruktion gewonnen wird, alle Gruppen und Schichten der Bevölkerung einer Lebenswelt umfasst. Hierfür wird auch der Terminus »Populismus« verwendet. Eine Differenzierung nach Klassen mit der Frage nach Herrschaft und Unterdrückung ist in der populistischen Position nicht enthalten.

Demgegenüber setzt eine *marxistische* Position den Begriff des Volkes in ein Koordinatensystem mit einem klaren Gegensatz von »oben« und »unten« ein. Die entscheidende gesellschaftliche Differenzierung ist demzufolge die nach der Klassenzugehörigkeit, welche sich an der Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Subjektseins bemisst, dergemäss z.B. in der kapitalistischen Gesellschaft die Nicht-Besitzer der Produktionsmittel von einer gerechten Teilhabe an den gesellschaftlichen Gütern ausgeschlossen sind. Als Vertreter der marxistischen Position in dieser Diskussion galten z.B. Horacio Cerutti Guldberg, José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos und, mit Abstrichen, Arturo Roig.

Spielte diese Unterscheidung von »Populismus« und »Marxismus« in den Anfängen der Philosophie der Befreiung keine entscheidende Rolle, so änderte sich dies schlagartig mit der politischen Entwicklung in Argentinien. Am 20. Juni 1973 "[...] kehrte Juan Domingo Perón aus achtzehnjährigem Exil nach Argentinien zurück. Es war die grosste politische Massendemonstration in der gesamten Geschichte Lateinamerikas. Auf den Wiesen um Ezeiza und entlang der Autobahn fanden sich mehr als zwei Millionen Menschen ein, die mit Kindern, riesigen Trommeln und Gitarren aus dem ganzen Land herbeigeströmt waren. Das Volk, das eisernen Willen und zähe Geduld bewiesen hatte, wollte seinen Caudillo heimführen und ihm einen triumphalen Empfang bereiten. Eine festliche Stimmung lag in der Luft. [...] Das Fest endete mit einem Blutbad. In Ezeiza fielen an einem einzigen Nachmittag mehr Peronisten als während der Jahre des Widerstands gegen die verschiedenen Militärdiktaturen. [...] Die Schlacht war von Peronisten gegen Peronisten inszeniert worden."[21] In Ezeiza, dem Flughafen von Buenos Aires, zerbrach die *populistische Illusion* von der Einheit des Volkes, welche angeblich alle Klassen und Schichten umfasste.

Das von dem »Caudillo« Perón unter seinen eigenen Anhängern veranstaltete Blutbad setzte einen Differenzierungsprozess innerhalb der Gruppe der Philosophie der Befreiung in Gang, durch den sich im Laufe der Jahre die populistische und die marxistische Position klar voneinander scheiden sollten. Von enormer Bedeutung für diesen Differenzierungsprozess war zusätzlich die globale Bewertung der Möglichkeit einer Synthese von Marxismus und Christentum, deren spannungsvolles Mit- und Gegeneinander in Lateinamerika eine überaus reiche Geschichte aufweist. Die anfänglich, wenn auch immer nur ganz locker und informell, gegebene Einheit einer »Gruppe« der Philosophie der Befreiung zerfiel in recht unterschiedliche Einzelpositionen.

---

20 Die Problematik dieser Schematisierung von »Populismus« und »Marxismus« in Bezug auf Dussels philosophisches Konzept wird weiter unten in dem Abschnitt über die philosophische Entwicklung Dussels sowie in der Thematisierung der Entwicklung des Volksbegriffes selbst zu diskutieren sein (Kap 2.4).

21 Galeano 1984, S.17.

2.2 DER SOZIALHISTORISCHE KONTEXT

Die Diskussion um die Entwicklung der Unterentwicklung

Je weiter man die Entstehungsgeschichte des Konzepts der Philosophie der Befreiung differenziert. um So deutlicher tritt einem umgekehrt die Bedeutung der philosophieexternen Faktoren vor Augen. welche Genese und Struktur dieses philosophischen Diskurses ganz entscheidend geprägt haben. Neben einem kulturellen und einem politischen Faktor, der Entwicklung im Rahmen der christlichen Kirchen und ihrer Theologien sowie der allgemeinen politischen Geschichte Lateinamerikas. erlangt hier vor allem ein wissenschaftlicher Faktor herausragende Bedeutung.[22] Es handelt sich um die »Dependenztheorie‹‹[23], deren Ursprünge als sozialwissenschaftliche Theorie in den sechziger Jahren liegen.

Entstanden ist die *Dependenztheorie* zunächst als Kritik der sogenannten Modernisierungstheorie. welche ihrerseits als Theorie einer Entwicklung rückständiger Gesellschaften in Richtung auf den fortschrittlichen Standard der Industriegesellschaften (des Westens) hin entworfen worden war. Modernisierung bzw. Entwicklung wurde in dieser Theorie" [...] gleichgesetzt mit Produktivitätssteigerung, Wirtschaftswachstum, insbesondere Industrialisierung, damit einhergehend Urbanisierung, Alphabetisierung, soziale Mobilisierung und schliesslich Partizipation und Demokratisierung im Sinne westlicher parlamentarischer Systeme."[24] Die Dependenztheorie behauptete dagegen. dass solche Modemisierung nichts anderes bedeutete als die Übertragung der technokratischen Vernunft des »Fordismus« auf die Struktur internationaler Beziehungen.

Entgegen den Annahmen der Modernisierungstheorie und ihrem Warten auf den »takeoff« konstatierte die Dependenztheorie, dass Entwicklung gerade nicht zur Beseitigung Von Armut und Unterdrückung beigetragen hat, sondern dass Entwicklung vielmehr eine »Entwicklung der Unterentwicklung« mit dem Resultat »Abhängigkeit« bedeutete, wie die prononcierte These von André Gunder Frank lautete. Die These der Dependenztheorie besagt im Kern, dss der Kolonialismus und sein Nachfahre Kapitalismus ein »Weltsystem« (Immanuel Wallerstein) errichtet haben. in dem es einerseits einen permanenten Ressourcenabfluss von den unterentwickelten Ländern der Peripherie hin zu den entwickelten Ländern des Zentrums gibt, welcher sich andererseits in den Ländern der Peripherie als gesellschaftliche Struktur von Repression und Ausbeutung fortsetzt. Befreiung von Armut und Unterdrückung kann dieser Theorie zufolge nur das Ergebnis eines Bruchs mit dem Weltsystem Kapitalismus sein, wobei offenbleibt, mit welchen politischen Strategien von Revolution, Demokratisierung, Abkoppelung o. ä. die These des Bruchs mit dem Weltsystem verbunden wird.

Dass in der gegenwärtigen politischen Situation nach dem Zusammenbruch des in der Sowjetunion und ihren Satellitenstaaten existierenden Sozialismusmodells die Aktualität der Dependenztheorie eher zu- als abgenommen hat, weil die Dependenztheorie klar erkannt hat, "[...] dass die »Dritte Welt« Teil des kapitalistischen Weltsystems ist und das revolutionäre Ausscheren aus diesem Weltsystem sich nicht hat durchhalten lassen [...]"[25] und dass ferner

---

22 Zur Aufteilung und zum Inhalt der verschiedenen Faktoren vgl.: Fornet-Betancourt 1984, S. 78 f.; Schelkshorn 1992. S. 19 f.

23 Das Thema der Dependenztheorie wird an dieser Stelle nur in seiner Bedeutung für die Genese der Philosophie der Befreiung diskutiert. Die mit diesem Konzept verbundenen inhaltlichen Konzeptionen werden in Kap. 3.3 behandelt

24 Menzel 1992, S.17. »Fordismus« meint hier die Ideologie einer instrumentellen Vernunft, welche die gesellschaftliche Einpassung des Menschen in eine Lebenswelt automatisierter Massenproduktion mit dem Ziel sozialer Konformität verfolgt.

mit dem Ende dieses Sozialismusmodells die Frage nach den verheerenden Auswirkungen des kapialistischen Systems noch lange nicht beantwortet ist, sei hier nur am Rande vermerkt.

In philosophischer Hinsicht ist entscheidend. dass die Dependenztheorie »Befreiung« als Horizont theoretischer Analysen konstituiert, indem sie auf eine politische Strategie der Veranderung der internationalen Beziehungen setzt, welche die Frage nach der Autonomie der Länder der Peripherie in den Mittelpunkt ihres Interesse rückt. Die Dependenztheorie hält damit hartnäckig an der emanzipatorischen Bedeutung des Terrninus »Dritte Welt« fest, wie er im Anschluss an Frantz Fanon auf der Bandung-Konferenz 1955 im Sinne eines Begriffes vom »Dritten Stand« umrissen wurde.

Das Aggiornamento der katholischen Kirche

Auf einem Kontinent. der wegen seiner religiösen Struktur auch der katholische genannt Wird, fällt eine Entwicklung im Rahmen der tragenden religiosen Organisation(en)[26] besonders ins Gewicht. zumal wenn sie für die Organisation selbst, die katholische Kirche nämlich, den Sprung vom sechzehnten ins zwanzigste Jahrhundert bedeutet. Die Rede ist von dem *Aggiornamento*, der Erneuerungsbewegun, welche seit ihrer Initialzündung durch Papst Johannes XXIII. auf dem II. Vatikanischen Konzil (1962-1965) zu einer grundlegenden Reform der katholischen Kirche »an Haupt und Gliedern« führte.

Zum Aggiornamento der katholischen Kirche gehören neben allen offiziellen Reformen natürlich auch alle Vor- und Nacharbeiten, welche die Basis der Reformen bildeten, ebenso all diejenigen Tendenzen, die in den offiziellen Beschlüssen und Dokumenten keinen oder zumindest keinen ausreichenden Niederschlag fanden. So gesehen scheint es erstens angemesse, das Aggiornamento ideologietheoretisch als die Integration der bürgerlichen Denkund Verhaltensmuster in den Rahmen der katholischen Kirche zu beschreiben. Zweitens gelangten mit der Verbürgerlichung der Kirche natürlich auch die Widersprüche bürgerlicher Kultur in die Kirche, was bei den gesellschaftlichen Verhältnissen in Lateinamerika zu einem enormen Aufschwung einer Art sozialrevolutionären Engagements führte. Dies Engagement fand seinen bemerkenswertesten Ausdruck in der II. Generalkonferenz der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín 1968. Die wahrscheinlich wichtigste Leistung der Konferenz von Medellín besteht darin, erstmals das Thema der *strukturellen Sünde* in offiziellen Dokumenten der katholischen Kirche verankert zu haben, eine Tatsache. die vor dem Hintergrund der inzwischen über hundertjährigen Tradition katholischer Soziallehre wirklich als »umwälzend« erscheint. Der Terrninus der strukturellen Sünde thematisiert den Sachverhalt der Dependenz, die sozialökonomische Abhängigkeit internationaler Beziehungen, deren Struktur zur Ursache der Entfremdung wird, an der die Armen und Unterdrückten dieser Erde leiden. Das lateinamerikanische Aggiornamento bejahte damit entschieden die moralische Norm gesellschaftlicher Befreiung als Handlungshorizont und trat in Dialog mit zahlreichen anderen Konzepten humanistischer und marxistischer Provenienz.

Dieses auf die kirchliche Entwicklung geworfene Schlaglicht zeigt, dass das Thema der Philosophie der Befreiung nicht irgendein beliebiges oder gar im negativen Sinne

25 Menze1 1992, S. 67.

26 Siehe dazu: Gutiérrez 1979; Fornet-Betancourt 1985a; Fornet-Betancourt 1986; Dussel 1988; Dussel 1989b; Dussel 1993b. Die Erneuerungsbewegung erfasste natürlich auch die protestantischen Kirchen; ich setze hier die Entwicklung in der katholischen Kirche etwas vereinfachend als pars pro toto.

akadernisches Thema war -und es auch heute noch immer nicht ist-, sondern genau den Schnittpunkt reflektierte, in dem sich die verschiedensten Tendenzen sozialrevolutionären Engagements in Lateinamerika trafen. Neben der Vielfalt beeindruckender persönlicher Zeugnisse und Schicksale, deren Bogen sich von dem Weg des Priesters und Guerilleros Carnilo Torres über die Aktivitäten Dom Helder Camaras bis hin zu den zahlreichen Basisgemeinden spannen lässt, möchte ich auf zwei Dinge besonders hinweisen. Zum einen lieferten zahlreiche katholische Jugend*verbände* im Schüler-, Studenten- und Arbeiterbereich. aber auch bei den Bauern, den organisatorischen Unterbau. welcher nicht nur das innerkirchliche Aggiornamento zu grossen Teilen trug, sondern auch die gesamte gesellschaftliche Entwicklung des sozialrevolutionären Engagements. Die kirchlichen Strukturen wirkten als eine Art »Zivilgesellschaft«, sicher oft aus Mangel an alternativen Möglichkeiten, aber trotzdem ausserordentlich effektiv. Zum anderen leistete die *Theologie* der Befreiung einen bedeutsamen Beitrag zur wissenschaftlichen und philosophischen Behandlung des Themas »Befreiung«, indem sie eine gründliche Kritik der Verknüpfungen von politischen, ökonomischen. ideologischen und religiösen Machtstrukturen lieferte. Einen Standard hat in dieser Hinsicht Gustavo Gutiérrez mit seinem 1971 erschienenen Hauptwerk »Teología de la Liberación« gesetzt, das auch die Diskussion im Rahmen der »Philosophie der Befreiung« erheblich beeinflusst hat, insbesondere was die Klärung der Diskussion um den Begriff des Volkes betrifft.[27]

Gutiérrez konzipierte Theologie "als kritische, im Lichte des Wortes ausgeübte Reflexion über die historische Praxis"[28]. welche sich als eine Art »politischer Hermeneutik des Evangeliums« entfaltet. Politische Parteilichkeit ist *eine* Konsequenz dieser Theologie. "Die Theologie der Befreiung wird zu einer Fehlanzeige, wenn es ihr nicht gelingt, die Aktion der christlichen Gemeinde in der Welt zu dynamisieren und das Engagement für die Liebe voller und radikaler werden zu lassen, D.h. konkret: wenn sie es nicht fertigbringt, dass die Kirche in Lateinamerika sich entschieden und ohne Wenn und Aber auf die Seite der ausgebeuteten Klasse und unterdrückten Volker stellt."[29] Dass sich Gutiérrez in der im Rahmen der Philosophie der Befreiung geführten Debatte zwischen Populisten und Marxisten auf die »marxistische« Seite schlägt, zeigt zumindest klar und deutlich, dass die Entwicklung des sozialrevolutionären Engagements in den Reihen der katholischen Kirche von denselben Frontstellungen und Widersprüchen geprägt war wie die gesellschaftliche Diskussion insgesamt, was wiederum die Auffassung von der Effektivität der Kirche im Sinne ihrer Funktion für eine Zivilgesellschaft bestätigt.

Politische Befreiung zwischen Reform und Revolution

Der bei der Genese des Konzeptes der »Philosophie der Befreiung« wirksame politische Faktor ist in engem Zusammenhang mit den Strategiemodellen zu sehen, welche sich als Folgerungen aus der Dependenztheorie ergeben. Dabei spielen zwei grundsatzliche Optionen eine entscheidende Rolle, von denen jede in Lateinamerika einen paradigmatischen Weg ihrer Realisierung inspiriert hat. Das revolutionäre Modell bezieht sich immer auf das Faktum der

27 Vgl. dazu: Dussel 1993b. S. 325-330.

28 Gutiérrez 1979, S. 19. Verschiedene Elemente dieser Theologie-Definition tauchen als Themen von Dussels Philosophie der Befreiung auf: das Materialobjekt »historischer Praxis«, der Status des Formalobjekts als »Kritik«, die Bestimmung des methodischen Vorgehens des Formalobjekts als einer »Reflexion im Lichte von...«, also einer Hermeneutik.

29 Gutiérrez 1979, S. 287.

kubanischen Revolution von 1959, in deren Verlauf eine sozialrevolutionäre Bewegung unter Fidel Castro auf militärischem Wege die staatliche Macht übemahm. Der Erfolg der kubanischen Revolution hatte für den gesamten Subkontinent Vorbildfunktion. Alle sozialistisch Engagierten definierten ihr jeweiliges Projekt in irgendeiner Art und Weise in bezug auf die kubanische Revolution und gerieten auf diese Weise auch in die Logik der politischen Verhältnisse, welche den kubanischen Weg ermöglichten und belasteten: die Situation des sogenannten Kalten Krieges, die Anlehnung an die Sowjetunion und die Staaten des Warschauer Pakts, die ökonomische Problematik zwischen den zur Devisenbeschaffung notwendigen Monokulturen von Zuckerrohr und Tabak einerseits und den Ansätzen einer bescheidenen Industrialisierung andererseits undsofort.

Das zweite Modell ist das reformistische Modell des Sozialismus, welches seinen Namen aber nicht aus dem Grunde trägt, dass hier Abstriche am Ziel der Befreiung gemacht würden. Im Gegensatz zum revolutionaren Modell, das auf der militärischen Machtübernahme im Staat beruht, setzte das reformistische Modell auf den Weg parlamentarischer Veränderung, auf die Macht der Stimmzettel, Druck durch Wahlen und politische Öffentlichkeit. Dieses Modell war 1970 in Chile erfolgreich, wo es dem Präsidenten Salvador Allende gelang, eine stabile Volksfront-Regierung zu etablieren. Das Scheitern dieses Modells und der Erfolg des Militärputsches unter General Pinochet ist als Folge eines direkten Eingreifens der Vereinigten Staaten zu begreifen, deren Politik jeden Weg produktiver Veränderung zur Beseitigung von Arrnut und Unterdrückung in Lateinamerika blockierte.

Neben diesen für die Entwicklung Lateinamerikas paradigmatischen Fällen Kuba und Chile ist hier auch die sandinistische Revolution in Nicaragua 1979 zu erwähnen, deren Erfolge ebenfalls einer Art Volksfront zu verdanken sind, welche allerdings primär zum einen an internen Schwierigkeiten und zum anderen an der Frage nach der Autonomie der Indios scheiterte. Das Bemerkenswerte an der ideologischen und organisatorischen Struktur der Volksfront Nicaraguas ist, dass hier die historisch am weitesten entwickelte Konvergenz von Christentum und Marxismus praktiziert wurde.[30]

Beide Modelle, das revolutionare Modell und das reformistische Modell, spiegeln auf ihre je unterschiedliche Weise die Widersprüche, wie sie sich für jedes Projekt einer Transformation des »Weltsysterns Kapitalismus« ergeben. Denn jedes Projekt gesellschaftlicher Veränderung ist in gewisser Hinsicht zunächst einmal nichts als eine rationalistische Hypothese, deren (praktische) Entfaltung sich eben nicht gemäss einer wie auch immer determinierten Evolutionslogik vollzieht, sondern Schritt für Schritt, mit allen Zugewinnen und Rückschlägen, wie sie jede praktische Umsetzung mit sich bringt. Der salvadorianische Schriftsteller Roque Dalton hat das in der ersten Hälfte der siebziger Jahre hellsichtig und auf unnachahmliche Weise 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."[31]

---

30 Fornet-Betancourt 1994, S. 293-295.

31 Dalton 1993, S. 297.

2.3 BIOGRAPHISCHE ANMERKUNGEN

Es kann und soll hier keine auch nur annähernd vollständige Biographie Enrique Dussels abgeliefert werden. Dennoch sind einige biographische Anmerkungen[32] notwendig, um auf die entscheidenden Etappen im Leben Enrique Dussels hinzuweisen, die mit der Theoriearbeit des befreiungsphilosophischen Diskurses untrennbar verbunden sind.

Geboren wurde Enrique Dussel am 24.12.1934 in dem 150-Seelen-Dorf La Paz in der Nähe von Mendoza, am Rande der argentinischen Anden, wo sein Vater als Arzt arbeitete. Sein GroBvater vaterlicherseits war Johann Kaspar Dussel, ein Einwanderer deutscher Herkunft aus Schweinfurt, "der als Tischler eigenhändig die Moblierung der ersten »Casa del Pueblo« unseres Kontinents in Buenos Aires, dem damaligen Sitz der Sozialistischen Partei, [...] anfertigte"[33]. Für Kindheit und Jugend führt Enrique Dussel selbst als ersten, prägenden Eindruck eine Erfahrung von Armut und Elend unter den Dortbewohnern an, die sich in einer Art »melancholischer« Grundstimmung äusserte. Zweite wichtige Erfahrung dieser Jahre war das Engagement Dussels während der Schulzeit in der Jugend der Katholischen Aktion, der Jóvenes de Acción Católica Argentina, wodurch Dussel in genau das Milieu hineinwuchs, welches später zur Basis der Bewegung des katholischen Aggiornamento wurde.

Von 1952 bis 1957 studierte Dussel Philosophie an der Universität von Mendoza. Er schloss 1957 mit dem Lizentiat ab. Anschliessend ging er, infiziert mit der »kolonialen Mentalität«, wie er es nennt, nach Europa, um in Madrid mit einer Arbeit über das Gemeinwohl unter dem Titel »El bien común« unter dem 1959 zu promovieren. Die Erfahrung »Europa« hiess für Dussel: "Während meiner Jahre in Europa erlebte ich die Demütigung, ein »Barbar« zu sein."[34]

Der wissenschaftlichen Ausbildung folgten zwei Jahre (1960/1961), die Dussel in dem Kibbuz Ginnosar am See Genezareth verbrachte. Er arbeitete dort gemeinsam mit *Moslems* in einer *jüdischen* Siedlung unter der Leitung eines *katholischen* Priesters, Paul Gauthier, aus der Kongregation Charles de Foucauld, einer, wenn man so will, christlichen Laienbruderschaft. Ziel dieser Gemeinschaft war die Heranbildung einer neuen Spiritualität, welche das christlich-mönchische Armutsideal mit der realen Armut und den Bedingungen praktischer Arbeit konfrontierte, um aus diesen Erfahrungen eine neue Synthese praktizierten Christentums zu gewinnen im Sinne eines befreiten Zusammenlebens aller Menschen, bei unterschiedlichster Herkunft und Religionszugehörigkeit. Für Dussel selbst bedeuten diese zwei Jahre in Israel, wie er selbst mehrfach betont, den Gewinn einer Art »Vision von der Befreiung«. Diese Vision sieht Dussel exemplarisch formuliert in dem Jesaja-Zitat, welches das Lukas-Evangelium an den Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu in seiner Heimatstadt Nazaret stellt: "Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat rnich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe."[35]

---

32 Biographische Angaben bieten insbesondere: Peter 1988, S. 116-125; Marquínez Argote 1983, S. 5-51; Schelkshorn 1992, S. 16-19; Schelkshorn 1994, S. 11-13. Dussel selbst macht Angaben zu seiner Biographie In: Dussel 1993, S. 138-146; Dussel 1983a, S. 9-19; Dussel 1979a, S. 186-188.

33 Dussel. 1988b, S. 11; vgl, auch Dussel 1993c., S. 11 Anm.4. Dieser von Dussel selbst gegebene Hinweis gewinnt erst in der politischen Gemengelage Argentiniens an Kontur. Denn mit dem Hinweis auf seine »sozialistische« Familientradition geht Dussel zwar auf Distanz zum politischen Katholizismus. Es sollte aber hinzugefügt werden, dass die Arbeiterbewegung Argentiniens, zumindest im ersten Drittel dieses Jabrhunderts, zum grössten Teil anarchistisch orientiert war. Der Bezug auf eine sozialistische Traditionslinie weist in diesem Kontext stark in die Richtung einer politischen Inspiration im Sinne eines »Dritten Weges«.

34 Dussel 1989a, S. 51.

35 Dussel erwähnt dieses Bibelzitat in: Dussel 1988c S. 43. Er zitiert hier die Bibelstelle aus dem Lukas-Evangelium (Luk 14.18), welche sich ihrerseits auf die Schriften des Propheten Jesaja (Jes 61.1) bezieht. Bi-

In den Jahren 1961 bis 1966 ging Enrique Dussel wieder nach Europa und betrieb Aufbaustudien in Geschichte, Theologie und Philosophie, unter anderem in Mainz, Münster und vor allem in Paris. Für diese Zeit wichtig ist zum ersten die ausführliche Beschaftigung mit der Kirchengeschichte Lateinamerikas und der sich daraus ergebenden Promotion in Geschichte über das Thema »L'episcopat hispanoaméricain defénseur de l'indien (1505-l620)«; zum zweiten die Rezeption des Heideggerschen Denkens und der Husserischen Phänomenologie; zum dritten die Begegnung mit Paul Ricoeur in Paris, die Dussels Rezeption der Hermeneutik stark beeinflusste; und zum vierten die Mitwirkung Dussels 1964 an der Ausrichtung der »lateinamerikanischen Wochen« in Paris, einer Veranstaltung, auf der er sowohl die Reflexion der Erfahrungen der Abhängigkeit Lateinamerikas vor dem Hintergrund der europäischen Eindrücke einbringen als auch mit dieser Konstruktion von »akademischen Wochen« eine für die spätere Philosophie der Befreiung typische Veranstaltungsform ausprobieren konnte. In Europa lernte Dussel auch seine spätere Frau, Johanna Peters, kennen, die er 1964 heiratete.

1967 ging Enrique Dussel nach Lateinamerika zurück, um zuerst in Quito/Peru eine Professur für Kirchengeschichte, später zusätzlich in Mendoza/Argentinien eine Professur für Ethik zu übernehmen. Es ist die Zeit eines ungeheuren Aufschwungs in Lateinamerika, die in Argentinien eng verbunden ist mit der Entwicklung des Peronismus. In den Jahren 1969 bis 1971 entsteht der philosophische Diskurs der »Philosophie der Befreiung«, an dem Dussel mit seiner Rekonstruktion des philosophischen Horizonts der Dependenz über die Kategorien der Lévinasschen Philosophie so grossen Anteil hat. 1973 gelangt der Peronismus[36] wieder an die Macht, die Idee einer befreiten Einheit des Volkes wird mit brutaler Gewalt zerstört. Am 2.10.1973 zerstört ein Bombenattentat das Haus von Enrique Dussel in Mendoza zu weiten Teilen, insbesondere seine Bibliothek. Sein Kollege Mauricio Lopez und seine Schülerin Susanna Bermejillo werden von der peronistischen Rechten ermördet. Dem Attentat folgt die institutionelle Repression, die schliesslich 1975 zur Enthebung von den akademischen Rechten und Funktionen und zur Vertreibung führt.

Enrique Dussel geht ins Exil nach México und übernimmt dort 1976 einen Lehrstuhl für Ethik an der Universidad Autónoma Metropolitana von México-Stadt, den er bis heute innehat. Unter dem Eindruck von Verfolgung und Exil beginnt Dussel seine Aufarbeitung des Populismus, die ihn zu einer intensiven Auseinandersetzung mit dem Marxismus und dem Marxschen Denken selbst führt. An dieser Stelle sei auf drei wichtige Funktionen hingewiesen, die Dussel in akademisch-wissenschaftlichen Organisationen ausübt. Seit 1970 ist er Mitarbeiter bei der CEHILA, der Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica. Die EATWOT, die Ecumenical Association of Third World Theologians, begleitet er aktiv seit ihrer Gründung 1974. Und seit 1982 gibt es die AFYL, die Asociación de Filosofía y Liberación, für die Dussel federführend tätig ist und die aufgrund ihrer Bedeutung

---

beistellen werden nach dem üblichen Schema (Buch, Kapitel, Vers) ohne nähere Angaben aus der Einheitsübersetzung zitiert.

36 Eine brisante Frage in Dussels Biographie ist die nach seiner politischen Haltung zum Peronismus. Soweit mir bekannt ist, war Dussel zu keinem Zeitpunkt Mitglied einer politischen Partei. Unstrittig ist, dass Dussel bis 1973 die politischen Hoffnungen des Peronismus aus seiner Grundeinstellung eines »sozialen Katholizismus« heraus geteilt hat. Diese Einstellung änderte sich radikal mit der Situation von Verfolgung und Exil, welche Dussel zur Position eines »ethischen Marxismus« führte. Entscheidend für ein adäquates Verstehen dieses Entwicklungsprozesses scheinen mir zwei Dinge. Zum einen entstand mit der Bewegung eines sozialrevolutionären Katholizismus eine wirklich neue Synthese von Politik und Kultur. Zum anderen ist Dussels Werdegang kein Ausnahmefall, sondern vollzieht sich nach Denk-und Veraltensmustern, wie sie für diese Generation und dieses Milieu durchaus charakteristisch zu sein scheinen. Vgl dazu insgesamt: Dussel 1993b.

und Mitgliederzahl inzwischen auch bei internationalen philosophischen Kongressen, wie dem in Moskau 1993, aktiv werden könnte.

Die europäische Rezeption war lange Zeit auf die Theologie der Befreiung hin ausgerichtet, was unter anderem auch die Verleihung der Ehrendoktorwürde der theologischen Fakultat der Universität Freiburg/Schweiz an Dussel 1981 erklärt, zu einem Zeitpunkt, an dem Dussel mit seinen philosophischen Werken in Europa überhaupt noch nicht wahrgenommen Wurde. Für die jüngste Zeit seit 1989 ist der gemeinsam von Enrique Dussel und Raúl Fornet-Betancourt begonnene Dialog zwischen der Philosophie der Befreiung und der europäischen Philosophie, hier insbesondere mit der von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas vertretenen Diskursethik, erwahnenswert. Dieser Dialog wurde bisher auf vier Konferenzen geführt (Freiburg 1989, México 1991, Mainz 1992, São Leopoldo 1993) und zeitigt Auswirkungen im Selbstverständnis der Philosophie der Befreiung, deren Reichweite noch nicht abzusehen ist.[37]

2.4 DAS WISSENSCHAFTLICHE WERK ENRIQUE DUSSELS

Das Werk im Überblick

Das wissenschaftliche Werk Enrique Dussels ist äusserst umfangreich. Eine vollständige Bibliographie dazu liegt aus diesem, aber auch aus anderen Gründen[38] noch nicht vor. Dussel hat sehr viele Artikel in den verschiedensten Zeitschriften publiziert. Der älteste mir bekannte Artikel mit dem Titel »Pobreza y civilización« stammt aus dem Jahr 1962. Die erste Buchveröffentlichung war 1967 der Band »Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina«. Neben der schriftlichen Produktion ist die engagierte Beteiligung Dussels an inner-und ausserakademischen Veranstaltungen wie Seminaren, Kolloquien, Kursen, Gastvorlesungen usw, zu beachten, wie sie Dussel neben den Verpflichtungen aus seiner universitären Lehrtätigkeit wahrnimmt. Ebensowenig darf die Beratertätigkeit für den lateinamerikanischen Episkopat vergessen werden, insbesondere bei der III. Generalkonferenz der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla (México) 1979. Ohne diese zahlreichen Veranstaltungen, deren geographische Schwerpunkte natürlich in Lateinamerika, dann aber auch in Europa und seit den achtziger Jahren in Nordamerika liegen, hätte die

---

37 Vgl. dazu die veröffentlichten Tagungsbände: Fornet-Betancourt 1990; Fornet-Betancourt 1992a; Fornet-Betancourt 1993; Fornet-Betancourt 1994b.

38 Die Rezeptionsgeschichte des Dusselschen Werkes ist auch eine Geschichte von Wahrnehmung und NichtWahrnehmung, Verweigerung, Ausblendung und Vorurteil. Diesen Affekt zumindest bringt Dussel zum Ausdruck, wenn er schreibt: "»Redet ein Reicher, so hat er viele Helfer. Sein törichtes Gerede nennen sie schön. Redet ein Geringer, ruft man: Pfui! Mag er auch klug reden, für ihn ist kein Platz. Redet ein Reicher, dann schweigen alle, sie erheben seine Klugheit bis zu den Wolken. Redet ein Geringer, heisst es: Wer ist denn das? Stolpert er, dann stossen sie ihn noch.«" (Dussel 1992a, S. 121; er führt hier ein Bibel-Zitat an: Sir 13,22 f.) Der Affekt Dussels bezieht sich darauf, dass seine Theorie von der akademischen Philosophie des »Zentrums«, also in Nordamerika und Europa, lange Zeit nicht zur Kenntnis genommen wurde. Im deutschen Sprachraum hat sich diese Lage seit 1989 und dem Beginn des Dusselschen Dialoges mit Apel und Habermas gebessert. Vgl, zu diesem Punkt auch die Polemik Dussels gegen Tzvetan Todorov, dem er aufgrund weitgehender Paral!elen im analiytischen Diskurs zu früher erschienen Schriften Dussels, die aber nicht zitiert werden, implizit zumindest Fahrlassigkeit vorhält (Dussel 1993e, S, 42 Anm. 64; ebd., S. 72 Anm, 24).

»Philosophie der Befreiung«[39] sicherlich nicht den Verbreitungsgrad gefunden, den sie heute hat.

Dussels wissenschaftliches Werk lässt sich anhand der gängigen Fachbezeichnungen Geschichte, Philosophie und Theologie zwanglos systematisieren, wobei die wissenschaftliche Produktion in den drei genannten Bereichen im gesamten Wirkungszeitraum weitgehend parallel verläuft. Deren Arbeitsteilung lässt sich in dem Sinne fassen, dass die *Philosophie* eine theoretische Methode bereitstellt, welche einerseits am empirischen Material, das heisst *historisch*, überprüft wird und aus deren Synthese einer philosophisch reflektierten, historisch gehaltvollen Theorie andererseits ein *theologischer* Diskurs mit Strategien christlichen Handelns in den kirchlichen Raum hineingetragen wird. Dennoch besitzt jedes Wissenschaftsgebiet eine relative, besser relationale Autonomie in bezug auf die anderen Gebiete. Es gibt bei Dussel kein Konzept einer Universal*wissenschaft*, welche aus einer *integralen* Rationalität heraus eine universale Norm für alle kultur-und geisteswissenschaftlichen Problemfelder aufstellen würde. Auch die (Fundamental-)Theologie ist ein solches Konzept nicht, denn Dussel argumentiert immer philosophisch oder historisch mit einer von der Theologie unabhängigen Rationalität: "Im Gegensatz dazu ist das Prinzip »Befreie den Armen!« (abgesehen davon, dass es seinem Wesen nach christlich und biblisch ist) das rationale kritische Kriterium schlechthin [...]."[40] Relationale Autonomie besagt zwar immer Autonomie in Form einer unabhängigen Rationalität, aber eben auch Relationalität. Neben der Autonomie der Bereiche steht das Ineinandergreifen der Disziplinen, welches die Kompetenz in den einzelnen Bereichen verbessert.

In den oben genannten Fächern lassen sich verschiedene Schwerpunkte ausmachen, auf die sich Dussels theoretisches Interesse richtet. Ein Schwerpunkt seines philosophischen Diskurses ist von Anfang an die Fragestellung einer praktischen Philosophie im Sinne einer Ethik, welche Individual- und Sozialethik auf der Basis einer transzendentalen Theorie von der Bedingung der Möglichkeit moralischen Handelns überhaupt miteinander verbindet. Charakteristisch für den Dusselschen Diskurs ist dabei, dass diese Form von Ethik als "prima philosophia"[41] aufgefasst wird. Die ethische Konstruktion erhebt den Anspruch, eine für alle

---

39 An dieser Stelle ist ein Wort in eigener Sache notwendig. Angesichts des Tatbestandes einer »terra incognita« war es wohl ein rechtes Wagnis, im Jahr 1989 zum ersten Mal ein vollständiges philosophisches Werk Enrique Dussels in deutscher Übersetzung vorgelegt zu haben (Dussel 1989a), für dessen Übersetzung ich verantwortlich zeichne. In dem Sinne, dass, wer nichts wagt, nichts gewinnt, scheint mir dies auch nach wie vor berechtigt gewesen zu sein. Allerdings muss ich auch freimütig eingestehen, dass die Übersetzung zum Teil gravierende Mängel aufweist, auf die Enrique Dussel (Dussel 1985b, S. 137 FN 1; Dussel 1995. S. 131 FN 50) selbst, aber auch sehr detalliert Hans Schelkshom (Schelkshom 1992, passim) aufmerksam gemacht haben. In weiteren veröffentlichten Texten, insbesondere aus dem Dialog mit Apel und Habermas wurden dagegen solide Lösungen gefunden. Für die vorliegende Arbeit wurden alle zitierten Texte aus dem spanischen Original, soweit notwendig, neu übertragen, auch die Texte, die in Sammelbänden, Zeitschriften etc. bereits längere Zeit und von anderen übersetzt vorliegen.

40 Dussel 1985a, S. 163; ebenso Dussel 1985a, S. 145, Dussels Option für die Autonomie der Philosophie steht für mich ausser Zweifel. Siehe dazu auch Dussels Ausserung: "Man denke nicht, dass das behandelte Thema [Anm. von mir: Es geht um das Gesamtthema seines Werkes: »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)." (Dussel 1973b, S. 120) Vgl. positiv dazu: Fornet-Betancourt 1989, S. 5 f.; Schelkshorn 1992. S. 14 f.; negativ dazu: Peter 1988, S. 393 f. Im übrigen entspricht der Gedanke philosophischer Autonomie auch einem Grundverständnis von Theologie wie dem bei Karl Barth, der die Theologie als christliche Wissenschaft im Sinne der Alternative zu einer nicht-christlichen Wissenschaft konstruiert. also, wenn man so will, eine lebensweltliche Option in allen (Geistes-)Wissenschaften einführt, deren methodische Autonomie dabei aber gerade voraussetzt. Siehe dazu. Eicher 1980, S. 125-129.

41 Dussel 1983b. S. 32. Mit den vorher getroffenen Unterscheidungen zum Verhältnis von Philosophie und

philosophischen Ebenen relevante Aussage zu machen. Dieser Anspruch wird bei wechselnden oder zumindest modifizierten Modellen bis heute durchgehalten.

Im Bereich der Geschichte richtet sich das historische lnteresse schwerpunktmässig auf Lateinamerika als Untersuchungsfeld. Dabei lässt sich diese Bestimmung in der Hinsicht noch präzisieren, dass es Dussel chronologisch gesehen auf die Entwicklung ab 1492 inklusive der direkten Vorgeschichte der zur Zeit der »Conquista« lebenden indianischen Völker an-kommt. Es geht um den Zeitraum in Lateinamerika, der auch primär nach den Regeln und Methoden der klassischen historischen Forschung im Rückgriff auf Zeugnisse in Textform erschlossen werden kann. Von der Sache her gesehen steht eindeutig die Entwicklung der Kirche im Mittelpunkt des lnteresses mit einer klaren Bevorzugung ideologietheoretischer und organisationspolitischer Fragestellungen.[42]

Was den Bereich der Theologie betrifft, liegen die Schwerpunkte in den Teildisziplinen Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte und Ekklesiologie. ln Sachen Fundamentaltheologie und Kirchengeschichte dokumentiert sich hier das Ausnutzen der fächerüberschneidenden Fragestellungen, während die Bedeutung der Ekklesiologie wohl aus dem lnteresse an der praktischen Umsetzung eines an der Ausbildung einer befreiten Gemeinschaft orientierten praktischen Handelns zu verstehen ist.

Für alle Bereiche konstitutiv ist aber der theoretische Horizont oder das theoretische lnteresse, das mit dem Begriff der »Befreiung« definiert wird. lnsofern scheint es lohnend, den philosophischen Gehalt dieses Horizonts zu rekonstruieren, um von hier aus dem Impuls nachzuspüren, der das vielschichtige wissenschaftliche Werk Enrique Dussels anleitet.

Die philosophische Produktion

Im philosophischen Bereich lassen sich die veröffentlichten Werke Dussels fünf Gruppen zuordnen, die ganz grob mit einigen Überschneidungen auch die chronologische Abfolge widerspiegeln. Die erste Gruppe ist eher *philosophie-* bzw. *kulturgeschichtlicher* Art. Zu ihr gehört eine umfassende Kritik der jüdischen, griechischen und christlichen Kultur als denjenigen Formen, die am Ursprung der »Entfremdung« des lateinamerikanischen Subkontinents stehen. 1969 erschien »El humanismo semita«, 1972 »Para una destrucción de la historia de la ética«, 1974 »El dualismo en la antropologia de la cristiandad« 1976 »El humanismo helénico«. Diese Bände bereiten durch ihre, im Heideggerschen Verständnis, kritische Destruktion sozusagen den Boden vor, auf dem das Fundament der Dusselschen Ethik gelegt wird.

Die zweite Gruppe bezeichnet der Entwurf einer systematischen *Ethik*, welche einen Geltungsanspruch praktischer Philosophie erhebt, den bei allen Wandlungen und Veränderungen keines der späteren Werke Dussels preisgibt. Bereits die Erscheinungsgeschichte der fünf Bände von »Para una ética de la liberación latinoamericana« spricht für sich: Band I und II

Fundamentaltheologieält auch diese Äusserung Dussels eine präzise Bedeutung: "Wie bereits gesagt, gehörten bis 1974 fast alle Schriften der Theologie der Befreiung zur Fundamentaltheologie. Da die Fundamentaltheologie der Befreiungstheologie jedoch die Gemeinschaftsethik ist, sorgte sie bei den Betrachtern (nicht bei den Autoren) für reichliche Verwirrung. Zuerst dachten sie, die Theologie der Befreiung sei nur »Gesellschaftsmoral«, ein kritisches, innovatorisches Kapitel ,aber eben doch ein Kapitel der Moral. Andere dagegen kritisierten, dass sie sich bei allgemeinen Problemen aufhalte, bei den konkreten Themen (Christologie, Ekklesiologie. Exegese etc.) dagegen nicht vorankomme, und verstanden nicht, dass ein Werk bei seinen Fundamenten, seinen Grundlagen, seiner Basis begonnen werden muss." (Dussel 1988a, S. 232.)

42 Siehe insbesondere: Dussel 1973; Dussel 1981; Dussel 1983; Dussel 1984a; Dussel 1988; 1994b.

1973 erschienen bei Siglo XXI in Buenos Aires; Band III bei Edicol in México 1977; Band IV und V 1979 und 1980 bei USTA in Bogotá. Diese zweite Gruppe wird durch die Lévinas-Rezeption geprägt, welche den philosophischen Horizont einer "apriorischen Verantwortung"[43] liefert, von der aus Dussel es unternimmt, eine konstruktive Theorie zu entfalten, welche "die Produktion einer anderen, analogen Totalität [...] aus den besseren Teilen der alten Totalität und aus der Exteriorität des Anderen"[44] in Angriff nimmt. Zu dieser Gruppe gehört auch die philosophisch-methodisch konsequenteste Abhandlung Dussels jener Jahre, welche den philosophischen Diskurs der »Philosophie der Befreiung« in Konfrontation mit dem Thema der »Dialektik« entfaltet: »Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialectica hegeliana«, Salamanca 1974.

In einer dritten Gruppe lassen sich verschiedene kleinere Schriften zusammenfassen, welche die Reflexionen in der Situation des *Exils*, die Kritik des Populismus und das Festhalten am hermeneutischen Programm gegen den Strukturalismus Althusserscher und anderer Provenienz auf dem "Weg von Lévinas zu Marx"[45] beinhalten. Zu dieser Gruppe gehören vor allem die drei Auflagen der »Filosofía de la liberación« ([1]1977, [2]1980,[3]1985), welche die Veränderung des Dusselschen Denkens in dieser Zeit in einigen Anderungen von Auflage zu Auflage wiedergeben. Ferner: »Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación« 1983, »Introducción a la filosofía de la liberación«, 1983, »Filosofía de la producción«, 1984.

Die vierte Gruppe enthält den dreibändigen *Marx-Kommentar* Dussels, in dem die gesamten bis dato verfügbaren Quellen der Marxschen Theorie des Kapitals aufgearbeitet werden. Die Titel lauten: »La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse«, México 1985. »Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63«, México 1988. »El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y la cuarta redacción de 'El Capital'«, México 1990. Der Marx-Kommentar Dussels enthält über den kommentierenden Teil hinaus das Konzept für ein neues "dialektisches"[46] Verständnis der »Philosophie der Befreiung«, wie es jetzt unter dem Titel »Befreiungsethik« vorgestellt wird. Abgerundet wird diese Gruppe des Werkes mit dem Buch »Las metáforas teológicas de Marx«, 1993, in welchem die Fetischismus-Problematik der Marxschen Theorie nochmals aufgerollt wird.

Die fünfte Gruppe des Dusselschen Werkes bilden die Schriften, die dem Dialog mit der sprach*pragmatischen* Philosophie, mit Apel, Habermas, Ricoeur, Rorty usw., gewidmet sind. Hierbei handelt es sich meist um Vorträge, die auch als Aufsätze veröffentlicht wurden, insbesondere in den von Fornet-Betancourt herausgegebenen Sammelbänden zur Dokumentation des Dialoges zwischen »Befreiungsethik« und »Diskursethik«. Dass dieser Überblick nur den gegenwärtigen Stand der Dusselschen Philosophiekonzeption beinhalten kann, also nach vorne offen ist, versteht sich von selbst.

Die philosophische Entwicklung

Dussels philosophische Entwicklung[47] lässt sich als Abfolge eines dreistufigen Prozesses interpretieren, wobei die Versuchung naheliegt, diese Abfolge als den »Weg von Heidegger

43 Dussel 1992a, S. 114.
44 Dussel 1993, S. 144.
45 Fornet-Betancourt 1994, S. 276.
46 Fornet-Betancourt 1994, S. 281-289.
47 Es gibt eine ganze Reihe von Arbeiten. die sich mit der Interpretation der Philosophie Dussels befassen. Im

über Lévinas zu Marx« zu charakterisieren. Die Dinge liegen aber etwas komplizierter, auch wenn diese griffige Beschreibung bestimmte Aspekte durchaus richtig zum Ausdruck bringt.

Die erste philosophische Station des Dusselschen Diskurses ist ganz klar durch den Einfluss Heideggers bestimmt. In den sechziger Jahren realisierte Dussel eine vollständige Lektüre des Heideggerschen Werkes. Der beherrschende Einfluss des Heideggerschen Denkens dauert nach Dussels Selbsteinschätzung bis 1970 an. Textkritisch lässt sich das Ende des Heideggerschen Einflusses an der Abfassung des dritten Kapitels von Band I des Werkes "Para una ética de la liberación latinoamericana" festmachen, dessen Überschrift lautet: "La exterioridad meta-física del otro"[48]. Das heisst, der beherrschende Einfluss des Heideggerschen Denkens im Diskurs der Dusselschen Philosophie hört dort auf, wo die Entdeckung der Kategorie der Exteriorität Platz greift.

Nach Heidegger selbst lässt sich solche philosophische Theorie wie folgt umschreiben: "Philosophie ist universale phanomenologische Ontologie, ausgehend von der Herrneneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt."[49] 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 sie wiederum ihre theoretischen und praktischen Präskriptionen entwirft. Paradoxerweise führt dieser hermeneutische Ansatz zu einer Einschränkung des Interesses an historischer Erfahrung, da aus der Analyse verschiedener Sachverhalte ein identischer ontologischer Grund abgeleitet wird, weshalb Paul Ricoeur die Heideggersche Hermeneutik auch als den "kurzen Weg"[50] bezeichnet hat.

Für Dussel, der die Charakteristik des »kurzen Weges« für seinen eigenen Ansatz in dieser Zeit teilt, beschreibt die Phase der Heideggerschen Dominanz den Primat einer universalistischen Ontologie, welche die Erfahrung Europas noch als normativ bejaht und sich aus dieser Sicht heraus auf die Suche nach den Wurzeln einer lateinamerikanischen Identität begibt. Dass die Entdeckung der lateinamerikanischen Realität und ihres Andersseins auch eine Umstellung im hermeneutischen Diskurs zur Folge hat, der sich dann als "langer Weg"[51] durch die Geschichte verwirklicht, macht klar, dass es sich beim Übergang von Phase eins in Phase zwei des Dusselschen Diskurses eben nicht nur um eine Auswechslung des hermeneutischen Horizonts von der Heideggerschen »Totalität« hin zur Lévinasschen »Alterität« handelt, sondern dass mit diesem Schritt von Heidegger zu Lévinas auch eine neue hermeneutische Konzeption Gestalt gewinnt. Die Konzeption des »langen Weges« war bei Dussel in seiner historischen Arbeit sicherlich latent schon seit Beginn seiner europäischen Zeit vorhanden, gewann aber ihrerseits erst vor dem neuen philosophischen Ansatz ihre Prägnanz.

Die zweite Station des philosophischen Diskurses von Enrique Dussel wird durch die Rezeption der *Lévinasschen* Philosophie bestimmt. Die Lévinassche Intuition liegt für Dussel

---

Rahmen eines Überblicks über lateinamerikanische Philosophie- und Kulturgeschichte wird Dussels Position behandelt in: Domínguez Miranda 1990, s. 706 f; Krumpel 1992, S. 254-263; Sauerwald 1985, S. 233-237. Im Rahmen einer Monographie wird Dussels Position unter ganz unterschiedlichen philosophischen und theologischen Fragestellungen diskutiert bei: Fornet-Betancourt 1994, S. 272-295; Goiuzeta 1984; Goiuzeta 1988; Jiménez-Orte 1985; Kern 1992, S. 132-138, S. 195-199, S. 337-344; Lienkamp 1989; Moros-Ruando 1984; Ober 1993; Ober 1994; Peter 1988; Schelkshorn 1989; Schelkshorn 1992; Schelkshorn 1992a; Schelkshorn 1994; Zimmermann 1987.

48 Dussel 1973b, S. 97. Vgl. dazu Dussels eigene Aussage in. Dussel l993, S. 141.

49 Heidegger 1979, S. 38.

50 Vgl. Dussel 1989a, S. 51. Nach Dussels eigener Aussage ist es Ricoeurs Mythologietheorie, welche Dussel den Zugang zu Schel1ing erschlossen hat (Dussel 1983a, S. 11).

51 Dussel 1989a, S. 51.

darin, "dass der Andere (Autrui) die ursprüngliche Quelle jedes möglichen Diskurses ist."[52] Dussel erkennt in der Lévinasschen Philosophie die Möglichkeit, ein theoretisches Konzept zu gewinnen, von dem aus die (europäische) Modemität überwunden und die (lateinamerikanische) Realität der Dependenz auf dem Weg zur Befreiung artikuliert werden kann. "Die Überwindung der Modemität [...] vollzieht sich [...] in der Entdeckung dessen, dem sich die Totalität des menschlichen Seins als ln-der-Welt-sein öffnet und durch den sie begründet wird: »der Andere« (als metaphysisches Moment, von dem her sich » das Andere« als das nur Ontische ableitet). Wenn die weltliche Totalität in ihrem letzten Horizont, dem Sein, das Ontologische ist, dann handelt es sich hier um etwas, was einem jenseits des Ontologischen (der griechischen fysis) begegnet und das als das Meta-Physische, das Trans-Ontologische benannt werden kann: »der Andere« als Jenseits, der »dem Selben« immer äusserlich ist."[53]

Gegen die Heideggersche Totalität des Seins etabliert die Lévinassche Philosophie die »Exteriorität« des Anderen als philosophischen Horizont. "Hier ist die Andersheit des Anderen nicht das Resultat seiner Identität, sondern konstituiert sie: Das Andere ist der Andere. Der Andere als anderer Mensch [...] erscheint als der Arme und Fremde, als Witwe und Waise, zugleich aber als Meister, der berufen ist, meine Freiheit einzusetzen und zu rechtfertigen."[54] "Die Exteriorität oder -wenn man lieber will -die Andersheit [...]"[55] bedeutet bei Lévinas: "Der Mensch als Anderer kommt von Aussen auf uns zu."[56]

Dussel verwendet diese dialogische Bestimmung eines philosophischen Horizonts als hermeneutisches Instrument zur Interpretation der lateinamerikanischen Realität. Indem er darangeht, "eine politische, erotische oder pädagogische Theorie zu konstruieren, welche aus der Infragestellung der bestehenden Totalität, die den Anderen unterdrückt und ausschliesst, eine neue Totalität"[57] herzuleiten versucht, überschreitet Dussel die Grenzen der Lévinasschen Philosophie. "Diese Aufgabe einer kritisch-praktischen Fragestellung und der Konstruktion einer neuen Totalität war exakt die Frage nach der Befreiung. Lévinas könnte uns bei dieser Aufgabe nicht mehr weiterhelfen."[58] In dem Mass, wie die Ricoeursche Konzeption einer Hermeneutik des »langen Weges«[59] einen katalysatorischen Effekt im Dusselschen Diskurs entwickelte beim »Weg von Heidegger zu Lévinas«, sind es beim Schritt »von Lévinas zu Marx« die rationalistischen Implikationen einer konstruktiven Epistemologie, welche die Veränderung vorantreiben. Dussels Weg von Lévinas zu Marx vollzieht sich über eine Neubewertung dessen, was Dialektik genannt wird[60].

Die dritte Station des Dusselschen Diskurses ist die Rezeption des Marxschen Ansatzes. Dussel sieht, "dass für Marx der Andere im kapitalistischen System eben genau der Arme ist"[61]. Wer aber ist der Arme? "[...] arm ist derjenige, der weder Land noch Produktionsmittel

---

52 Dussel 1992a, S. 96. Vgl. dazu auch: Dussel 1983a, S. 12. Siehe auch Schelkshorn 1994, S. 201-208.
53 Dussel 1973b, S. 119.
54 Lévinas 1987, S. 366.
55 Lévinas 1987, S. 419.
56 Lévinas 1987, S. 421.
57 Dussel 1993, S. 143.
58 Dussel 1993, S. 143.
59 Dussel 1993, S. 146.
60 Fornet-Betancourt 1994, S. 281 sowie S. 285 f. Diese Interpretation kann sich insbesondere auf Dussels Buch »Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación« stützen. Vgl. dort Dusssels Kommentar zu seiner Umorientierung in Sachen Dialektik (Dussel 1983a, S. 97) sowie die Rezeption des neuen Dialektikbegriffs im Anschluss an Kosík als "geistige[n] Reproduktion der Wirklichkeit" (Dussel 1983a, S. 322, zitiert aus Kosík 1986, S. 52).
61 Dussel 1992, S. 80.

noch sonst etwas hat, um sich seinen Lebensunterhalt zu garantieren, so dass er seine eigene Haut zu Markte tragen muss, um dafür einen Lohn bezahlt zu bekommen, dass ein anderer seine Arbeitskraft während einer bestimmten Zeit ausbeutet. [...] Die Armen heute sind im Süden zu finden [...]"[62], an der Peripherie des kapita1istischen Weltsystems. Kennzeichnend für die Marx-Rezeption Dussels ist die Entdeckung der »bedürftigen Leiblichkeit« des Anderen.

Diese Gestalt des Dusselschen Diskurses, wie sie aus der Rezeption der Marxschen Theorie hervorgeht, stellt bei aller Kontinuität einen fundamentalen Umbruch dar, der das ältere Konzept der »Philosophie der Befreiung« auf ein solchermassen erneuertes Niveau bringt, dass für dieses neue Konzept eine eigene Bezeichnung, nämlich die der »Befreiungsethik«, angemessen erscheint. Nach Fornet-Betancourt bezeichnen »Lévinas« und »Marx« für Dussel zwei Methoden, "die zunächst als zwei sich gegenseitig ausschliessend Arbeitsperspektiven wahrgenommen werden, die aber durch die 1976/1977 einsetzende direkte Beschäftigung mit Marx zunehmend a1s sich ergänzende Perspektiven entdeckt werden“[63]. Der Weg von Lévinas zu Marx ist für Dussel ein Weg, den er "von der methodologischen Resistenz gegen Marx (im Namen von Lévinas!) zur methodologischen Konvergenz mit Marx (ohne Lévinas zu negieren!) geht und der meines Erachtens daher für die eigentüm1iche methodologische Entwicklung steht, durch welche Dussel die durch den Rekurs auf Marx ermöglichte Korrektur im ursprünglichen Ansatz seiner Befreiungsphilosophie zugleich doch im Sinne einer Transformation Marxscher Dialektik zu leisten versucht."[64] Es ist diese Problemstellung, aus der meine erkenntnisleitende Frage an den Dusselschen Diskurs hervorgeht, welches denn die Bedingung der Möglichkeit der Transformation des Dusselschen Diskurses auf dem »Weg von Lévinas zu Marx«, von einer »Philosophie der Befreiung« hin zur »Befreiungsethik« ist.

lnterpretiert man, wie ich dies hier getan habe, die Dusselsche Philosophie anhand ihrer eigenen Rezeptionsstationen, dann kommt es darauf an, zwei möglichen Missverständnissen vorzubeugen. Erstens artikuliert der Dusselsche Diskurs ein eigenständiges philosophisches Konzept. Das besagt: al1e diese Rezeptionen vollziehen sich im Hinblick auf ihre systematische Funktion, die sie im Dusselschen Diskurs selbst erfüllen. Es geht nicht um eine imitative oder historisierende Aneignung von Heidegger, Lévinas oder Marx. Zweitens bedeutet die Absage an ein eurozentrisches Denken, wie sie Dussel vertritt, im Ernst keinen Verzicht auf eine Aneignung philosophischer Tradition. Das heisst, es ist kein Selbstwiderspruch, wenn Dussel seine philosophische Kritik in Kategorien europäischer Philosophie zum Ausdruck bringt. "Aber wer gründlich liest, der merkt, dss man einfach die Waffen einsetzt, die zur Verfügung stehen, und zwar gegen den, der diese Waffen geschaffen hat. Mit der Kategorie

---

62 Dussel 1992, S. 80; vgl. auch Dussel 1989a, S. 51 mit dem Hinweis auf die "bedürftige Leiblichkeit". Im übrigen zeigt insbesondere Dussels Marx-Interpretation deutlich, in welch hohem Mass Dussels Befreiungsethik dem Ansatz der Dependenztheorie verpflichtet ist.

63 Fornet-Betancourt 1994, S. 275. Vgl. dazu insgesamt die Interpretation von Dussels Wendung hin zum Marxismus durch Fornet-Betancourt 1994, S. 272-287. Schelkshorn hat dagegen in seiner Interpretation die Kontinuitat des Dusselschen Denkens ausgehend von dessen Kantischem Ursprung (Schelkshorn 1994. S. 277) betont. den Diskurs- und Befreiungsethik gemeinsam haben. Er akzentuiert die Befreiungsethik als eine "Übersetzung christlicher in aristotelische Ethik" (ebd. S. 160) und gelangt zu einer recht kritischen Beurteilung des Dusselschen Marx-Kommentares (ebd. S. 241-257). Befreiungsethik und Diskursethik verhalten sich nach Schelkshorn zueinander wie eine »Mora1 der Nähe« zu einer »Ethik des Diskurses« (ebd. S. 414-418). Die »Schräglage« dieser Gegenüberstellung der Begriffe von Mora1 und Ethik zueinander zeigt an, inwieweit Schelkshorn Befreiungs- und Diskursethik a1s zwei erganzungsbedürftige und erganzungsfähige Ansatze ethischer Theorie liest.

64 Fornet-Betancourt 1994, S. 276. Vgl. in diesem Zusammenhang aktuelle Interpretationsversuche zu Dussels Position: Schelkshorn 1994; Mendieta 1995; Penner 1995.

der Exteriorität hat uns Lévinas z.B. ein Instrument von grundsätzlicher Bedeutung für die Entwicklung eines Diskurses der Negativität geliefert. Von dieser Kategorie aus unternehme ich die Neudefinition aller philosophischen Begriffe. D.h. ich kann alle Kategorien von Kant, von Hegel und sogar von Marx anwenden, aber ich definiere sie ständig neu. Beim Gebrauch europäischer Kategorien habe ich a1so keine Komplexe, weil ich weiss, dass ich sie von einem anderen Horizont her verwende."[65]

Das Projekt der Befreiungsethik bezeichnet eine festumrissene Position im Gesamtrahmen des Dusselschen Diskurses, welcher als die prägnanteste Stimme der »Philosophie der Befreiung« bezeichnet werden kann. Die Position der Befreiungsethik ist in folgenden Quellen niedergelegt, auf die sich meine Untersuchung primär stützen wird. An erster Stelle steht der dreibändige Marxkommentar aus den Jahren 1985 bis 1990[66]. Dieser Ansatz wurde von Dussel zweitens in einigen begleitenden Aufsätzen erläutert, von denen wiederum vorrangig der Aufsatz mit dem programmatischen Titel "Befreiungsethik. Grundlegende Hypothesen."[67] aus dem Jahr 1984 Erwähnung verdient. Drittens sind alle die Texte von Belang, die von Dussel in Zusammenhang mit dem 1989 begonnenen Dia1og zwischen Befreiungsethik und Diskursethik verfasst wurden. Hierbei handelt es sich um a) die ausführliche Diskussion des Apelschen Ansatzes und b) die Antwort der Befreiungsethik[68], die Theorien c) zur Interpellation als Modellfall einer Sprechhandlung[69] und d) zur Auseinandersetzung mit Skeptizismus und Zynismus[70] und e) die Reflexion auf die hermeneutische Abkunft der Philosophie der Befreiung in Auseinandersetzung mit Paul Ricoeur.[71]

Sämtliche anderen Werke Dussels wurden nur herangezogen, insoweit sie erstens zur Interpretation der Genese oder der Erläuterung bestimmter Kategorien, Diskursstrukturen, Kontexte etc. dienlich schienen. Oder es wurde auf sie zurückgegriffen, um ältere Positionen Dussels von dem hier diskutierten Projekt einer »Befreiungsethik« hinreichend unterscheiden zu können. Dies gilt insbesondere für die Rezeption des Dusselschen Hauptwerkes, »Para una ética de la liberación latinoamericana« sowie dem Band »Método para una filosofía de la liberación«, die in vielen Teilen nach wie vor hochaktuell sind. Dennoch, es sei nochmals wiederholt, ist die Basis meiner Untersuchung im engeren Sinn nur das Konzept der Befreiungsethik.

2.5 DIE THESE DER BEFREIUNGSETHIK

Die Fragestellung

In Konfrontation mit den Ansätzen Salazar Bondys und Zeas entstand die Philosophie der Befreiung als Projekt einer philosophischen Theorie, deren propositionale Wahrheit sich daraus ergibt, inwieweit »Philosophie« und »Befreiung« in eine sinnvolle Beziehung zueinander treten können. Das heisst, einerseits muss die Philosophie einen originären Beitrag zur

65 Dussel 1989a, S. 52.
66 Dussel 1985b; Dussel 1988b; Dussel 1990a.
67 Erstmals veröffentlicht siehe Dussel 1984; hier zitiert nach: Dussel 1985a, S. 137- 152.
68 Dussel 1990.
69 Dussel 1992a.
70 Dussel l993d.
71 Dussel 1993.

Sache der Befreiung liefem önnen, andererseits aber muss auch die Sache der Befreiung im Diskurs der Philosophie selbst Auswirkungen zeitigen können. *Philosophie der Befreiung* und *Befreiung der Philosophie* sind die zwei Seiten eines einzigen Projektes, dessen Hypothese Dussel so formuliert: "Die Hypothese lautet wie folgt: Es scheint möglich, in der Peripherie zu philosophieren, in unterentwickelten und abhängigen Nationen, in beherrschten und kolonialen Kulturen, in einer peripheren Gesellschaftsformation, aus der Perspektive ausgebeuteter Klassen, unter der Bedingung, dass man den philosophischen Diskurs des Zentrums nicht imitiert, sondern dass man einen anderen Diskurs entdeckt."[72]

Nach Aristoteles bedeutet die Bestimmung der *Philosophie als Ontologie* den Schritt hin zur Autonomie von Philosophie und Wissenschaft, wie Tugendhat ausführt. "[...] die Philosophie umgreift die Einzelwissenschaften nicht mehr inhaltlich, sondern formal; als Ontologie thematisiert sie das, was alle Wissenschaften formal voraussetzen, nicht Prinzipien, aus denen ihre Erkenntnisse abgeleitet werden können."[73] Philosophie etabliert sich in einem spezifischen Arbeitsbereich, dessen Kennzeichen die Formalisierung als eine Art apriorischer Erkenntnis ist. *Wie und in welcher Weise* dieses Apriori zu bestimmen ist, darin unterscheiden sich die Antworten der Philosophie.

lm Sinne eines provisorischen Vorschlags lässt sich Philosophie als dasjenige Konzept begreifen, welches die Grundfrage formaler Rationalität folgendermassen zum Ausdruck bringt: "Was heisst es, einen Satz zu verstehen?"[74] Der Akzent soll im Moment nicht auf dem Terrninus des Satzes liegen. Man könnte für unsere Zwecke anstatt von »Satz« oder »Ausserung« genausogut von »Text« reden. Die Frage lautete dann: Was heisst es, einen Text zu verstehen? Während die Unterscheidung von Satz zu Text den Unterschied des Ansatzes einer sprachanalytischen gegenüber einer hermeneutischen Philosophie kenntlich macht, kommt es mir darauf an zu zeigen, wie Enrique Dussels Befreiungsethik überhaupt angesichts einer Theorie des Satz- oder Textverständnisses an Profil gewinnt. "Die Philosophie der Befreiung entdeckt [...] einen Hungemden 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.[75]

Bei der Analyse des Textes stelle ich hier die Bestimmung des Subjekts als eines Analphabeten in den Vordergrund, weil sich an der Problematik des Nicht-Verstehens die Argumentationsweise der Befreiungsethik gut nachvollziehen lässt. Die Situation des Hungers ist zwar selbstredend existentiell gravierender, weshalb auch die ökomische Thematik im Rahmen der Befreiungsethik einen bevorzugten Platz einnimmt, die philosophischmethodische Problematik des Subjekts als Hungemdem und des Subjekts als Analphabeten ist aber der Befreiungsethik zufolge dieselbe.

---

72 Dussel 1985, s. 194.

73 Tugendhat 1990, S. 39.

74 Tugendhat 1990, S. 56. In einem formalpragmatischen Konzept lautet die Ausgangsfrage: Was heisst es, eine Ausserung zu verstehen? (vgl. Habermas 1988a. S. 400)

75 Dussel 1993, S. 143. Siehe auch folgende Äusserung Dussels: "Der wahre Text [...] ist die Stimme des Anderen, des Armen, der nach Befreiung ruft." (Dussel 1973c. S. 181) Vgl. zu diesem Punkt die scharfe Kritik Tugendhats an der Negation singulärer Termini. "Die Rede von einem »Nicht- worauf schon Aristoteles hingewiesen hatte, singuläre Termini nicht negieren kann. Nur Prädikate kann man negieren, und diese weisen ihrerseits auf Negationen von Sätzen zurück." (Tugendhat 1979. S. 303) Dussels Redeweise, die in diesem strengen Sinne sicher als metaphorisch zu bezeichnen ist, hat meines Erachtens den Sinn. auf die transzendentalen Blockaden des Verstehens hinzuweisen. Allerdings wären diese Hinweise jeweils erklärungsbedürftig.

Das Subjekt, dem das Interesse der Befreiungsethik gilt, ist aus mehreren Gründen überhaupt nicht in der Lage, ein Satz- oder Textverständnis zu vollziehen. Es mangelt an der Kompetenz des *Subjekts* selbst, das nicht lesen kann; es mangelt an der Kompetenz des *Textes*, dessen Sprache unverständlich ist; es mangelt an der Kompetenz der *Kommunikationsgemeinschaft* des Subjekts, deren Kultur keine Authentizität besitzt. Diese Gründe bilden eine Art negatives Apriori, welches den Verstehensprozess verhindert. Dussel will auf diese Weise zum Ausdruck bringen, dass das Verstehen nicht an irgendwelchen Zufälligkeiten einer verzerrten Kommunikation scheitert, sondern dass das Verstehen von vornherein, a priori unterbunden wird.

In der Folge erhebt die Befreiungsethik einen dreifachen Anspruch. Erstens bejaht die Befreiungsethik ein Unternehmen kritischer Rationalität zur Aufklärung des unterdrückten Subjekts. Zweitens legt sie sich auf die Möglichkeit transzendentaler Rede und deren Bestimmung eines Aprioris fest. Und drittens zeichnet sich bereits deutlich ab, dass dieses A priori auf irgendeine Art und Weise ein synthetisches Apriori sein muss, denn die transzendentale Bedingung des Satz- oder Textverständnisses kann diesem Ansatz zufolge unmöglich rein analytisch im Satz oder Text bereits entha1ten sein.

Die These

Ihre spezifische Gestalt gewinnt die Befreiungsethik dadurch, dass sie den Rationalitätsanspruch der ontologischen Form über das philosophische Konzept einer »Ethik«, näherhin einer »Ethik der Befreiung«, einzulösen gedenkt. Dussel gibt an zentraler Stelle eine präzise, bereits oben zitierte Definition: "Wir verstehen unter »Ethik« die transzendentale Kritik der »Moralen« (oder der »Mora1«) aus der Perspektive [...] der absoluten, transzendentalen, »metaphysischen« Würde, der Subjektivität [...] a1s Person [...]."[76] Dass diese Definition das gesamte Konzept der Befreiungsethik *in nuce* enthält, kann man, denke ich, mit Fug und Recht behaupten. Dussel entwirft hier einen Begriff von *Ethik* als transzendentaler Theorie. Die Ethik rekurriert auf ein Apriori, von dem aus und auf das hin sie ihre Theorie entfa1tet. Ihre transzendentale Theorie ist eine Kritik, was besagen soll, dass sie ein Unterscheidungsvermögen normativer Art enthält. Dem Begriff der Ethik wird der Begriff der *Moral* gegenübergestellt. "Mit Ethik bezeichnen wir die Ebene der für jeden Menschen in jeder geschichtlichen Situation gültigen praktischen Forderungen. Wenn die Weltgeschichte als ganzes eine ist, so ist auch die Ethik eine. Unter Mora1 hingegen verstehen wir die konkrete Ebene, die auf ein geschichtliches System beschränkt bleibt."[77] Ethik und Mora1 umfassen die normative Qualität des Praxisbegriffes gemäss dem Anspruch propositionaler Wahrheit. In ihrem Gegensatz geht es nicht um eine Alternative im Sinne des Gegensatzes von Theorie und Praxis, auch nicht im Sinne eines Gegensatzes von abstrakt oder konkret. Während Ethik die Nomativität der Praxis in ihrer universa1en, allgemeinen Dimension bedeutet, meint Moral deren regionale, besondere Dimension. "Wir bestimmen als »Moral« [...] die Totalität der geltenden »Praxen« mit dem Vermögen, jeden Akt als »gut« oder »gerecht«, als »schlecht« oder »ungerecht« zu beurteilen.[78]

Die philosophische Theorie einer Ethik beinhaltet ein Vermögen kritischer, das heisst unterscheidender Normativität. Im Gegensatz zur Mora1, welche einem regionalen Horizont

76 Dussel 1990a, S. 431
77 Dussel 1985a, S. 153
78 Dussel 1990a, S. 431

verhaftet bleibt, orientiert sich die Ethik aber an einem universalen Horizont. Denn: "Angesichts der Tatsache der Pluralität von Moralen erhebt sich die Frage, ob und auf welche Weise es möglich ist, eine Ethik zu legitimieren, die für die ganze Weltgeschichte als die omnitudo realitatis der konkreten menschlichen Existenz gültig ist."[79] Nach Dussel steht und fällt die Möglichkeit eines »Universale« im Sinne eines allgemeinen Moments, welches die menschliche Existenz als solche qualifiziert, mit der Möglichkeit von Ethik überhaupt. Die Frage lautet: "Welches ist das absolute Kriterium zur Begründung einer für jede beliebige moralische Situation gültigen Ethik?"[80]

Der universale Horizont der Ethik wird im Dusselschen Diskurs als das transzendentale Apriori bestimmt, welches die Befreiungsethik als eine »Perspektive metaphysischer Würde« spezifiziert. Der springende Punkt in dieser Bestimmung ist das Verständnis dessen, was hier als »Metaphysik« bezeichnet wird. So wie sich Dussel zufolge Ontologie auf Totalität als ihren Grund bezieht, so bezieht sich Metaphysik als transontologische Theorie auf Exteriorität als ihren Grund. Der Begriff der "*virtuellen Exteriorität*"[81] als der möglichen "Äusserlichkeit"[82] eines Anderen, jedes Anderen, "jeder Person, jedes Teilnehmers an einer Gemeinschaft"[83], ist der Schlüssel zum Verständnis des Diskurses der Befreiungsethik. Er artikuliertdas universale Moment der Ethik als transzendentales Apriori.

Im Sinne eines *Universalisierungsgrundsatzes* formalisiert Dussel das Theorem der virtuellen Exterioritat folgendermassen: "Die ethische Norm kann etwa so ausgedrückt werden: Die Würde der Person in Rechnung stellend, respektiere ich sie bei Ausführung der Handlung X."[84] Die Rede von einer Perspektive »metaphysischer« Würde, wie sie die These der Befreiungsethik setzt, bedeutet den inklusionslogischen Rückgriff auf das Recht und die Möglichkeit jedes Individuums auf seine Andersheit, das heisst, auf seine Individualität, oder besser seine Personalität, als Bedingung der Möglichkeit herrschaftsfreier Gemeinschaft.

Das universale Interesse

Die Befreiungsethik transformiert den *Universalisierungsgrundsatz* von der »*virtuellen Exteriorität*« in eine *Anwendungsregel*[85]. Diese formuliert ein ethisches Prinzip, welches lautet: "»Befreie *den Armen*!«, und zwar als Imperativ der praktischen Vernunft."[86] "Bis hierher wird unser Diskurs den Herrschenden zugesagt haben, weil er am Frieden orientiert ist, und er wird die Unterdrückten enttäuscht haben, weil er keine Konflikte kennt. Pädagogisch gesehen ist es notwendig, zu den Quellen im Gebirge zurückzugehen, wo nach und nach die reissenden Flüsse entstehen, die dann schliesslich ins wilde Meer münden."[87] Der allgemeine,

79 Dussel 1985a, S. 153.
80 Dussel 1985a, S. 160.
81 Dussel 1992a, S. 107.
82 Dussel 1985b, S. 337.
83 Dussel 1992a, S. 107.
84 Dussel 1993a, S. 395. Siehe auch: "Die ethische Basisnorm, nämlich: jedes Argumentieren unterstellt die Teilnahme an einer Gemeinschaft von sich als gleichwertig betrachtenden Personen, wird also ausgehend vom Apriori der »Anerkennung« des Anderen entwickelt." (Dussel 1995, S. 117)
85 Die Parallele zu Apels »Ergänzungsprinzip« liegt auf der Hand. Vgl. dazu Apel 1990 passim sowie Assmanns Kritik an Apels Ergänzungsprinzip (Assmann 1993). Mir scheint die Thematik der »Anwendungsregel« letztlich eine Antwort auf Max Webers Überlegungen zur Bestimmung einer »objektiven Möglichkeit« zu sein. Siehe auch: Hinkelammert 1994. Vgl. unten Kap. 6.4.
86 Dussel 1988a, S. 64; vgl. auch Dussel 1985a, S. 163.
87 Dussel 1985, S. 62.

universa1e ethische Begriff »virtueller Exteriorität« zeigt seine Sprengkraft in dem Moment, wo er als philosophischer Horizont der »Befreiung« zum Artikulationspunkt des Interesses derer wird, denen die Entfaltung ihrer Individualität als Teilhabe an allen Rechten und Gütern der Gemeinschaft verwehrt wird.

Das Problem der klassischen Ethikkonzepte. das auch Kant mit seiner Formel des kategorischen Imperativs nicht überschreitet, besteht darin, dass diese Ansatze im Rahmen ihrer Gegenüberstellung von ethischer Theorie und moralischer Praxis die Moral als universalen Handlungshorizont konstituieren. Sie setzen die Mora1 als den Seinsgrund, von dem her und auf den hin ethische Theorie ihre Prinzipien vermittelt. Das heisst aber, alle mora1ischen und ethischen Bestimmungen des Guten und/oder Gerechten sind Ausdruck eines bestimmten geschichtlichen Moralsystems. "Die mittelalterliche Formulierung: »Tu das Gute und meide das Böse!« war zwar richtig. aber vollkommen abstrakt, weshalb sie zur Rechtfertigung eines moralischen Systems (aufgrund des Begriffs vom »Guten«, den das System selbst hatte) dienen könnte. Es war nur ein mora1isches, aber kein ethisches Prinzip. Das Gute des Systems ist das Gute des Unterdrückers; folglich kann der Unterdrücker moralisch gut und ethisch böse sein. Er kann ein vollkommener, »guter« Kapitalist innerhalb der bürgerlichen Mora1 sein und zugleich ein ungerechter Mensch, wenn er seinem Arbeiter einen (nach ethischen Forderungen) unzureichenden. wenn auch legalen Lohn zahlt."[88]

Die Bedingung der Möglichkeit zur Überwindung dieses Solipsismus der Moral beruht nach Dussel auf einem Ansatz, wie ihn die Marxsche Theorie vorgeschlagen hat. "Marx kritisiert das nicht-ethische Wesen des Kapita1s (das aber vollkommen »moralisch« ist für die bürgerliche Mora1) von dem absoluten Prinzip der Befreiungsethik her [...]"[89] Anders ausgedrückt geht es der Befreiungsethik um eine Anwendungsregel, welche "die Tota1ität der Materialität des Fleisches (sarx, basar) und die dia1ektische Gegenüberstellung und Überwindung der plura1en Moralsysteme von den Forderungen einer transzendentalen. absoluten und dennoch konkreten Ethik her aufnimmt[90]. Dmit wird eine doppelteliert. Erstens erkennt die Befreiungsethik die Moralität als Funktion der Ethizität. "Die Ethizität begründet die Moralität; der Seinsgrund oder die Existenz im existentialistischen Verständnis entscheidet über die Praxis im existentiellen Sinne.“[91] In den Termini klassischer Ethik formuliert: Das Können geht dem Sollen voraus. Zweitens ist aber das Seinkönnen keine ideale Setzung eines absolut freien Subjekts. vielmehr "[...] hängt die Ethizät der Existenz vollkommen von der Alterität, und nicht von der Totalität ab."[92] Die Existenz des Subjekts gilt der Befreiungsethik als immer schon durch die Existenz des Anderen determiniert. Die Bedeutung der Anwendungsregel der Befreiungsethik liegt darin, dass sie die Relativität bzw. Relationalität von Moralen zueinander aufdecken und von ihrem transzendenta1en Apriori her beurteilen kann.

Die Anwendungsregel

Die Anwendungsregel »Befreie den Armen» enthält eine Sequenz von mehreren Momenten. "Der Begriff des »Armen« oder Unterdrückten schliesst in sich ein: 1. Eine Tota1ität als

88 Dusse1 1985a, S. 163; vgl. auch: Dussel 1973b. S. 65-70, S. 86-91; Dussel 1988a. S. 41 f., S. 85 f.
89 Dussel 1988b, S. 309.
90 Dussel 1985a, S. 163.
91 Dussel 1973c, S. 13.
92 Dussel l973c, S. 13.

herrschendes Moralsystem, 2. einen Unterdrücker, der Subjekt der bösen Handlung ist, 3. einen gerechten Menschen -zumindest in dieser Beziehung-, der ungerecht behandelt wird. »Befreien« bedeutet: 4. die Mechanismen der etablierten moralischen Totalität beachten, 5. die ethische Pflicht, diese Mechanismen ausser Kraft zu setzen, 6. die Notwendigkeit, den Ausweg aus dem System zu finden, und die spätere Verpflichtung, ein neues (noch ortloses: utopisches) System aufzubauen, in dem der Unterdrückte von gestern der Bürger in der gerechten Moral von heute ist."[93]

Die Formel von den »Armen und/oder Unterdrückten« gehört zum rhetorischen Standard in Philosophie und Theologie der Befreiung. Gemeint ist damit, dass die Rede von der Befreiung den materiell genannten Mangel an Existenzmitteln und den ideell genannten Mangel an Freiheit gleichermaBen als Ungerechtigkeit thematisiert. Im Begriff der Exteriorität als einem »Ausgeschlossen-Sein«[94] von der lebensnotwendigen Teilhabe an der Gemeinschaft, ihren Gütern und Rechten*, hebt* Dussels Befreiungsethik diese Unterscheidung *auf*.

Die Anwendungsregel der Befreiungsethik erlautert die methodischen Implikationen ihres Begriffs von Befreiung. Zum einen richtet sich das Augenmerk auf die Struktur der Praxis, die als "gesellschaftliches Verhältnis"[95] bestimmt wird. Ein Subjekt und ein anderes Subjekt treten zueinander in ein Verhältnis, welches als solches ist "[...] das Moment der Basis par excellence (wenn es denn eine solche Basis geben sollte, von welcher der reife Marx nicht gesprochen hat): »die bestimmten Verhältnisse der Subjekte selbst untereinander und in bezug auf die Natur«[96]. Zum anderen ist die Praxis als Verhältnis oder Relation mehr als der Akt des einzelnen Subjekts, mit dem sich das Subjekt in sein Verhältnis begibt. Die *Praxis* ist der Gesamtzusammenhang eines *gesellschaftlichen* Verhältnisses, eine Totalität, deren Gesamt im Sinne einer Handlungseinheit exakt durch den Begriff der Moral definiert wird. Moral als "die Totalität der geltenden »Praxen«, so lautete die Bestimmung.

Die Totalität der Moral ist es drittens, welche den Handlungsmechanismus vorgibt, innerhalb dessen sich die Subjekte bewegen und den es zu verändern gilt, wenn es die transzendentalen ethischen Ansprüche erfordern, "die der Würde der Person des Armen zugrunde liegen"[98]. Das Konzept »Befreiung« etabliert sich als historisch-konkrete Alternative zur Moral der Totalität, als ein heute utopisches, morgen real-existierendes System, dessen Handlungshorizont dann selbst wiederum von der "radikalen Transzendentalität des Anderen, des Armen, des Unterdrückten her beurteilt werden"[99] muss.

Die Methode

Dussel hat an mehreren Stellen seines Werkes den Versuch unternommen, den methodischen Fortgang der befreiungsethischen Anwendungsregel systematisch darzustellen. Diese

93 Dussel 1985a, S. 163; vgl. dazu auch die weitgehend identische Aufzählung in Dussel 1988a, S. 83.

94 "Der Andere ist [...] nicht anerkannt und ausgeschlossen."(Dussel 1990, S. 72) Oder: "Der Ausgangspunkt ist der Andere, der Andere jedoch nicht einfach als andere "gleichberechtigte Person« der Argumentationsgemeinschaft, sondern als ethisch qualifizierter Anderer, der zwangsläufig (apodiktisch) in irgendeinem Sinn beherrscht (principium oppressionis) und von der Ausschliessung betroffen (principium exclusionis) ist [...]." (Dussel l994, S. 96)

95 Dussel 1985b, S. 228.

96 Dussel 1985b, S. 228.

97 Dussel 1990a, S. 431.

98 Dussel 1990a, S. 103.

99 Dussel 1985a, S. 165.

Versuche weichen zum Teil voneinander ab, wenn und weil sie die entscheidenden Stufen dieser Methode in verschiedener Dichte und mit wechselnden Begriffen fixieren. Gemeinsam ist allen Versuchen die Grundorientierung an der Kategorie der Exteriorität. "Die wesent1ichen Kategorien sind die der Totalität [...], der Exteriorität [...] und der Befreiung [...]."[100] Diese Version enthält sozusagen die Minimalfassung mit den Kategorien Totalität, Exteriorität und Befreiung, deren Logik folgendermassen beschrieben wird: "In diesem Modell muss man das dialektische Moment [...] einführen, um zu wissen, wie jede Tatsache in ihrem Kontext und der sie bedingenden Totalität anzusiedeln ist, und man muss das analektische Moment einführen, um zu wissen, wie die dysfunktionalen Interpellationen entdeckt werden können [...]"[101]

Etwas ausführlicher ist schon die Fasssung, welche fünf Kategorien unterscheidet. "Erstens geht der philosophische Diskurs von der ontischen Alltäglichkeit aus und richtet sich dialektisch und ontologisch auf deren Grund. Zweitens demonstriert er wissenschaftlich die Seienden als existentielle Möglichkeiten. [...] Drittens gibt es unter den Seienden eines, das irreduzibel ist in bezug auf eine Deduktion oder Demonstration im Ausgang vom Grund: das ontische »Antlitz« des Anderen [...]. Diese Offenbarung des Anderen ist das vierte Moment, weil die primäre Negativität des Anderen die ontologische Ebene in Frage gestellt hat, welche jetzt von einem neuen Bereich her rekonstituiert wird. [...] Fünftens wird die ontische Ebene der Moglichkeiten von einem ethisch bestimmten Grund her beurteilt und auf diesen bezogen, und diese Möglichkeiten [...] erweisen sich als »Solidarität« in Gerechtigkeit."[102]

Die einzelnen Kategorien, die dieser Fünferfolge zugrunde liegen, lassen sich wie folgt benennen: Totalität-Vermittlung-Interpellation-Exteriorität-Befreiung. Diese Abfolge wird noch insoweit modifiziert, als zum einen der Schritt hin auf die praktische Strategie differenziert wird in Entfremdung und/oder Befreiung[103]. Zum anderen wird das dritte Moment, die Interpellation, als von einem dialogischen Ziel her bestimmt verstanden, so dass die Kategorie der Proximität[104] an die Stelle der Interpellation tritt. Es ergibt sich daher die Sechserfolge, wie ich sie Schritt für Schritt erläutern werde; Totalität-Vermittlung-Proximität-Exteriorität-Entfremdung-Befreiung.

Der systematische Zusammenhang der Abfolge stellt sich so dar, dass der philosophische Diskurs bei der alltäglichen Lebenswelt des Ontischen seinen Ausgang nimmt, um von dort aus dialektisch-ontologisch den Grund des Ontischen zu erschliessen: die Totalität. Von der Totalität aus zeigt der Diskurs dann das Seiende als existentielle Möglichkeit auf: als Vermittlung. Unter den Seienden gibt es nun ein Moment, welches sich aufgrund seiner Irreduzibilität gegen jede Vermitt1ung sperrt; es ist der Andere, der als unmittelbares Gegenüber vom Subjekt erfahren wird: in der Proximität von Person zu Person bzw. in der Sprechhandlung der Interpellation. Aus diesem Moment der Proximität bzw. Der Interpellation rekonstruiert der philosophische Diskurs den alternativen Gesamtzusammenhang, in dem sich der Andere bewegt: die Exteriorität. Von diesem neuen universalen ethischen Horizont her gerät dann wiederum die ontische Ebene ins Blickfeld: entweder als Entfremdung oder als Befreiung.

---

100 Dusse11985, S. 187. Siehe dazu auch: Penner 1991.

101 Dusse11985, S. 187 f.

102 Dussel 1973c, S. 162 f.; vgl. dazu auch Dussel 1973b, S. 11-13; Dussel 1974a, S. 183; Dussel 1985b, S. 369 f.

103 Dusse11985. S. 198 f.

104 Dussel 1985, S. 27-81; die von mir gewählte Sequenz orientiert sich an dieser Darstellung der Kategorien "Von der Phänomenologie zur Befreiung" sowie deren Erläuterung dort auf S. 195, wenn ich auch die dort vorgegebene Abfolge »Proximität-Tota1ität-Vermittlung-Exteriorität-Entfremdung -Befreiung« in Anlehnung an die oben dargestellte Logik der Sequenz umgestellt habe.

Abschliessend noch ein Satz zum Stellenwert des Methodischen im Rahmen der BefreiUngsethik, aus dem Dussels Auffassung hervorgeht, dass Methodik zwar wichtig, aber eben kein Selbstzweck ist: "»Welche Garantie kann ich für den Geltungsanspruch dieser Philosophie haben?« Die absolute Sicherheit eines 2+2=4 wird die Philosophie niemals besitzen. Aber nicht deshalb nicht, weil sie nicht methodisch wäre. sondern weil der Gegenstand ihres Denkens der Mensch ist, seine Geschichte, die Wirklichkeit der Freiheit."[105]

2.6 DAS HERMENEUTISCHE KONZEPT

Totalität

Die Befreiungsethik versteht sich selbst als Anwenderin "[...] der dialektischen Methode. Wie Heidegger sagen würde. dessen Begriff »Welt« streng dialektisch ist, situiert sie jedes Objekt oder Ding, das mir ontisch zu Gesicht kommt, ontologisch. Eigenart der dialektischen Methode ist es, das Mittel, das Handwerkszeug »auf die Hand« zu beziehen, das Objekt auf seine Grundlage (das Sein)."[106] Kern der *dialektischen* Methode ist diesem Verständnis zufolge die Herstellung eines Bezugs aller möglichen Objekte. Dinge oder Sachverhalte auf eine Grundlage, von der aus und auf die hin das Ontisch genannte verstehbar und erklärbar wird.

Dussel gibt ein prägnantes Beispiel für diese Vorgehensweise an, in dem er eine Antwort auf die einfache Frage formuliert: "»Was ist eine Armbanduhr?« [...] Wenn es so ein Ding gibt wie eine Armbanduhr, dann deshalb. weil manche Leute wissen wollen, wieviel Uhr es ist. Wenn sie die Uhrzeit wissen wollen. dann deshalb, weil diese einen Wert für sie darstellt. Heisst es nicht, dass Zeit Geld ist? Wenn aber etwas von Wert ist, dann ist dies nicht die Zeit, sondern das Geld. Und für wen ist das Geld von Wert? Für die Person, die wünscht, im-Geld-zu-sein, für den Bourgeois."[107] Die Grundlage. welche die dialektische Methode als Bezugspunkt wählt, wird mit dem Begriff der Totalität benannt. "Die Totalität ist der Begriff schlechthin in jeder Ontologie, da ja das Sein der Horizont der Totalität einer Welt oder eines bestehenden Systems, wie z.B. des Kapitals, ist."[108]

Der Begriff der *Totalität* thematisiert dabei ein Doppeltes. Erstens bedeutet er das »Ganze« eines Sachverhalts im Gegensatz zur »Summe seiner Teile«. "Die Totalität ist das Ganze der Seienden an sich, als System."[109] Der Begriff der Totalität bringt den Vorzug eines Systemkonzeptes zum Ausdruck. "Alle Seienden [...] haben einen Platz in einer Ordnung; sie haben eine Funktion in einem Ganzen; sie stehen in einem Zusammenhang, sie sind zusammengesetzt."[110] Der Vorzug eines solchen Systemkonzeptes besteht darin, dass alles Ontische von seiner Funktion her verstanden werden kann, das heisst, aus dem Bezug auf seine Grundlage, die Totalität. In diesem Sinne wird der Terminus der Totalität am treffendsten als "*Gesamtzusammenhang*"[111] wiedergegeben.

---

105 Dusse11985, S. 201.
106 Dussel 1985a, S. 149.
107 Dusse11978, S. 126.
108 Dussel 1988b, S. 365.
109 Dusse1 1985, S. 41.
110 Dusse1 1985, S. 33.
111 Heintel 1972, S. 127-146; ebenso Jay 1984. S. 331.

Zweitens wird der Gesamtzusammenhang eines Seins der Seienden *zum ontologischen* Grund. "Wir verstehen unter »Ontologie« die existentiale oder faktische Situation bzw. die philosophische oder wissenschaftliche Beschreibung des Seienden in bezug auf die »Totalität« oder das »Sein«, den »Grund« im aristotelischen, hegelianischen oder heideggerschen Sinn."[112] Dass dieses ontologische Verfahren dialektischer Methode durchaus realitätsbezogen gedacht werden muss, belegt unter anderem auch eine Bemerkung von Karel Kosík, die Dussel aufnimmt. "Die Kategorie der Totalität [...] wurde in der Philosophie der deutschen Klassik als einer der zentralen Begriffe ausgearbeitet [...]. In der materialistischen Philosophie ist die Kategorie der konkreten Totalität primär und vor allem eine Antwort auf die Frage: Was ist die Wirk1ichkeit?"[113] Dass die Totalität das Sein der Seienden als ontologischen Grund abbildet, heisst, dass sie als Totalität der Lebenswelt, als Gesamtzusammenhang dessen, was existiert, konzipiert wird. Sie impliziert einen Anspruch auf Wirk1ichkeit, wie er traditionell in der von Platon abstammenden und bei Heidegger wieder thematisierten Rede vom "Geviert"[114] zum Ausdruck kommt.

Gegen den rationalistischen Anspruch des Konzeptes der Totalität lässt sich nun einwenden, dass er eine Vollständigkeit von Fakten voraussetzt, welche tatsächlich niemals gegeben ist und auch nicht gegeben sein wird. Dieser Einwand trifft aber das Konzept der Totalität nur dann, wenn es wirklich als hermeneutischer Universalschlüssel von *Wissenschaf*t verwendet wird. Der rationale Anspruch des *philosophischen* Totalitätskonzeptes wird davon nicht berührt, denn bereits die Frage »Was ist ein Faktum?« übersteigt die Möglichkeit eines rein empiristischen Vorgehens. In dem rationalistischen Anspruch der Totalität geht es vielmehr darum, dass das Ansammeln von Fakten sowie alle angesammelten Fakten selbst aus sich noch keine Erkenntnis der Wirk1ichkeit ergeben. "Fakten vermitteln eine Erkenntnis der Wirk1ichkeit, wenn sie als [...] strukturelle Teile des Ganzen begriffen werden."[115]

Vermittlung

"Die Befreiungsethik [...] geht darum von der Schilderung des Systems aus, worin sich das Subjekt immer schon vorfindet, sowohl das praktische Subjekt [...] als auch das theoretische Subjekt [...]."[116] Von ihrer dialektischen Grundlage einer Totalität aus erschliesst sich die Befreiungsethik die alltägliche Lebenswelt, die Ebene des Ontischen. "Die Seienden oder Objekte sind Möglichkeiten unserer Existenz; sie sind Mittel auf das Ziel hin, das der Grund der Welt konstituiert. Vermittlungen sind nichts anderes als das, was wir benutzen, um das schlussendliche Ziel unserer Aktivität zu erreichen."[117] Sein und Seiende stehen insofem in einer Wechselwirkung, indem das Sein den Grund der Seienden artikuliert, von dem aus die Seienden verstehbar werden. Auf die Konstitution der Totalität folgt der Prozess der Vermittlung von der Totalität zu den Dingen.

Bereits der Terminus der »Vermittlung« zeigt an, dass hier etwas als Mittel auf ein Ziel oder einen Zweck hin gebraucht wird. Das Mittel als solches erschliesst sich durch das Ziel.

---

112 Dussel 1990a, S. 335.

113 Kosík 1986, S. 34 f.: Dussel zitiert diesen Satz in: Dussel 1988b, S. 57.

114 Dussel 1973b, S. 104: "Das Ganze ist das »Geviert« Heideggers: »Die Erde und der Himmel und die Götter und das Übrige« (Sophist. 234a). Auf dieses Ganze (von dem Ich und Du Teile sin,) ist der Begriff des »Einen« anwendbar, das heisst, er transzendiert es als höchste Idee." Vgl. dazu auch Dusse1 1990, S. 71.

115 Kosík 1986. S. 37.

116 Dussel 1985a, S. 143 f.

117 Dussel 1985, S. 41; siehe auch Heintel l972. S. 12.

Wer aber bestimmt das Ziel? "Der ontologische Grund des modernen Denkens [...] findet sich in der Subjektivität des Subjekts, welche die Objektivität des Objekts setzt.[118] Demzufolge ist das Subjekt als »setzende« Instanz der Grund des Zieles. Oder anders: die dialektische Struktur der Totalität zeichnet sich dadurch aus, dass sie eine bestimmte Perspektive auf die Wirklichkeit etabliert.

Problematisch wird dieser Gedanke insofern, als die absolute Subjektivität imrner als der letzte Verstehenshorizont der Totalität erscheint. "Vom An-Sich-Sein bis zum An-und-Fürsich-Sein des absoluten Wissens der Idee des Zieles ais Resultat behauptet sich das System jedesmal mehr im Sinne einer Ontologie des Seins als Subjektivität."[119] Indem die Subjektivität zur absoluten Subjektivität wird, kommt die Ontologie an ihre Grenz,. weil die Teilnehmerperspektive des Subjekts zur Binnenperspektive wird. Das sich selbst absolut setzende Subjekt spiegelt sich nur noch in seinem eigenen Sein. Das Selbe des Selben ist nur dasselbe, und das Andere nur noch das andere des Selben. Die Totalität schliesst sich "*solipsistisch*"[120] in sich selbst ab.

Die ontologische Falle des Solipsismus bedroht nicht nur das Subjekt als »Ich«, als einzelnes Ego, als Individuum. Sie bedroht auch und gerade das Subjekt einer Gemeinschaft, an welcher die Individuen teilhaben. Auch das »Wir« "[...] kann sich »einschliessen«, es kann sich totalisieren und auf eine »reale Kommunikationsgemeinschaft« begründen, deren Diskurs auf einem einzigen, gemeinsamen »Seinsverständnis« beruht. Obwohl das Wir ontisch gesehen in sich »Unterschiede« austrägt, kann es sich auf hermeneutische, transzendentale und ontologische Weise aus einem »Selbst« begründen, indem es von einer «Verständigung« bzw. von einem »Konsens« ausgeht, der von einem »historischen Block« der Macht durchgesetz wird [...]."[121]

Proximität

Dussel greift die Problematik der Finalität der Vermittlung auf, indem er zwischen Zweck und Ziel unterscheidet.[122] Zweck meint einen selbstgesetzten, vom Subjekt aus gesehen autonomen Grund der Vermittlung, Ziel dagegen einen von aussen auf das Subjekt zukommenden und in diesem Sinne heteronomen Grund der Vermittlung. Damit ist bereits angedeutet, dass die Befreiungsethik von einer Erfahrungsdimension ihren Ausgang nimmt, welche nicht im Subjekt-Objekt-Verhältnis aufgeht. Die Befreiungsethik räumt der Erfahrung der Intersubjektivität im Sinne eines »gesellschaftlichen Verhältnisses« eine privilegierte Position ein, welche mit dem Terminus der »Proximität« belegt wird.

Der Terminus der Proximität bedeutet wörtlich soviel wie Nähe, Unmittelbarkeit. "Die Proximität ist die Unmittelbarkeit des Von-Angesicht-zu-Angesicht mit dem Anderen."[124] Es

118 Dussel 1973b, S. 33.

119 Dusse1 1974a, S. 116 f.; vgl. auch: Dussel 1973b, S. 105.

120 Dussel 1973b, S. 97. Der Terminus »solipsistisch« taucht bei Dussel sehr häufig auf, immer als Gegenspieler zu dem »dialogisch« Genannten.

121 Dussel l990, S. 70.

122 Dussel 1973b, S. 67.

123 Proximität ist bei Dussel die Nähe von Subjekt/Person zu Subjekt/Person, Proxemie die Nähe oder das Verhältnis von Subjekt/Person zu Sache/Objekt. Vgl. Dusse1 1985, S. 27 f.

124 Dusse1 1985. S. 41. Der Ausdruck des »Von-Angesicht-zu-Angesicht« oder des »Von-Person-zu-Person« ist "eine im Hebräischen gebräuchliche Verdoppelung, die das vergleichsweise Maximum, das Höchste bezeichnet" (Dussel 1985a, S. 25). wie sie z.B. auch im biblischen Hohelied der Liebe verwendet wird in der Formel. »Er küsse mich mit dem Kuss seines Mundes.« (Hld 1,1). Im Gefolge dieser Tradition verwendet

geht um die Erfahrung des anderen Menschen als eines Gegenübers. "Unter den Seienden [...] gibt es eines von absolut eigener Art, das sich von allen anderen unterscheidet. Zusammen mit Bergen, Tälern und Flüssen, zusammen mit Tischen, Hämmern und Maschinen bricht täglich das Antlitz anderer Menschen in unseren Gesichtskreis ein. [...] Der Taxifahrer scheint so etwas wie eine mechanische Verängerung des Autos zu sein, die Hausfrau eine Instanz mehr zum Putzen und Kochen, der Lehrer ein Zierrat an der Schule, der Soldat ein k1eines Rädchen in der Arrnee. [...] Dennoch gibt es Momente, in denen uns andere Personen erscheinen und sich selbst in all ihrer Ausserlichkeit enthüllen. So geschieht es, wenn der Taxifahrer, der sich als Freund herausstellt, zu uns sagt: »Wie geht's?«[125]

Die *dialogische* Erfahrung der *Intersubjektivität* unterscheidet sich von anderen Erfahrungen dadurch, dass hier ein »Subjekt« als Person auf ein anderes »Subjekt«, eine andere Person, trifft. "Wenn ich im praktischen Verhältnis mit meinem Gesicht dem Gesicht des anderen gegenüberstehe, dann ist er jemand für mich, und ich bin jemand für ihn. Das Gegenüberstehen »von Angesicht zu Angesicht« zweier oder mehrerer Personen bedeutet Person sein."[126] Das heisst, ich erfahre in dem praktischen Verhältnis zum Anderen, dass ich in dem Mass zur Person werde und Identität gewinne, wie ich dem Anderen als Person gegenübertrete. Praktisch wird dieses Verhältnis genannt, weil es als ein Verhältnis "der unmittelbaren Körperlichkeit"[127] gedacht wird. Das Verhältnis von Person zu Person besitzt immer schon eine korperliche, leibliche, materielle Dimension.

"Von-Angesichm dem ich in meiner Welt (das Mitsein von Heidegger) bin und den ich in meiner eigenen Art und Weise verstehen kann; der Andere als anderer ist an sich und im letzten unverständlich und meiner Welt äusserlich; er zeigt sich durch sein Antlitz meinem Verständnis als ein Seiendes, seine überschiessende Fülle entzieht sich aber in seiner personalen Freiheit und Autonomie als Exteriorität oder Negativität."[128] Insofern ich in dieser Erfahrung die Erfahrung einer Grenze mache, und das heisst eben immer auch schon die Erfahrung eines anderen Bereichs jenseits der Grenze, da sich ja die Grenze als Grenze dadurch bildet, dass zwei Bereiche aneinanderstossen, geht es um eine "*metaphysische* Erfahrung"[129], in der ich den Bereich meiner Subjektivität überschreite.

Der Andere als dialogisches Gegenüber bedeutet ein transontologisches, im Dusselschen Sinne metaphysisches Moment, in welchem dem Subjekt des »Ego« das Subjekt von »Alter« als Apriori gegenübertritt. Dass diese metaphysische Erfahrung letztlich weit weniger eine Einschrankung der Bedeutung der Subjektivität darstellt als vielmehr die Bedingung der Möglichkeit ihrer Bereicherung, das ist die Grundthese aller Dialogik.

Lévinas den Terminus "visage" als Pars-pro-toto-Ausdruck menschlicher Personalität, welches abwechselnd mit Angesicht, Antlitz oder Gesicht wiedergegeben wird.

125 Dussel 1985, S. 52 f.; eine pragmatische Interpretation der Proximität orientiert sich an derjenigen Sprechhandlung, in welcher die Erfahrung eines dialogischen Gegenübers zum Ausdruck kommt: der Interpellation.

126 Dussel 1988a, S. 18.

127 Dussel 1992a, S. 97.

128 Dussel 1973b, S. 122; vgl. ebenda: "Das Von-Angesicht-zu-Angesicht zeigt die Grenze eines Bereichs gegenüber der Grenze eines anderen Bereichs an [...]. Ihr Verhältnis selbst ist ein *Zwischen* von Ich und Anderem, [...]". Mit dem Begriff des »Zwischen« thematisiert Dussel in diesem Zusammenhang explizit Bubers zentrale Kategorie der Dia1ogik.

129 Dussel 1985b, S. 350, FN 22.

Exteriorität

"Der radikale Ursprung ist nicht die Affirmation des Selbst an sich [...]. Wir gehen hinter diese Affirmation zurück. Wir suchen danach, was dem Sein des Sklaven vorausliegt, der als Sklave geboren wurde und kein Bewusstsein davon hat, dass er Person ist."[130] Die Befreiungsethik richtet ihr Interesse, wie gezeigt. auf das Nicht-Sein der Arrnen und Unterdrückten. welches sie als transzendentales Apriori ihrer Ethik begreift. Welche Struktur aber dieses Apriori aufweist, das wird von der Befreiungsethik in der Kategorie der Exteriorität definiert. "Unser Anspruch besteht darin. zu zeigen. dass die ontologische Analyse [...] nur moglich ist aus einer kritischen Position heraus, die wir metaphysisch genannt haben, weil sie weiter geht als die Ontologie. Die kritische Ontologie [...] ist nur von einem praktischen Standpunkt »ausserhalb« [...] her möglich [...]."[131] Die Konstitution der Ethik im Sinne einer Kritik der Moral setzt ein Apriori voraus. Dieses Apriori wird durch einen Standpunkt, man könnte auch sagen, durch eine Perspektive bezeichnet, die sich ausserhalb der Totalität befindet. "Wenn die Ontologie von der »Totalität« (dem Sein) handelt, dann ist es die Metaphysik (oder die Trans-Ontologie), welche die dialektische Konstitution der Totalität von der »Exteriorität« her beschreibt, von der »realen Wirklichkeit« her (wie Marx dies nicht tautologisch auszudrücken pflegt)."[132]

Die Kategorie der Exteriorität bezeichnet die maximale Distanz der Befreiungsethik zur Hegelschen Dialektik. "Für Hegel ist Äusserlichkeit das Dasein, das durch die ursprüngliche Entzweiung des Seins am weitesten vom Sein entfernt ist. Für uns ist die »Äusserlichkeit« der Bereich, aus dem heraus der andere der Arme, der durch das System der Unterdrückung arm ist und zum Nichtteil unserer Welt gemacht wird. Gerechtigkeit und Recht fordert."[133] Während für Hegel die konstitutive Differenz der Dialektik zwischen dem Sein und dem Bewusstsein liegt, der Andere immer nur der andere des Selben als Gestalt desselben Bewusstseins[134] ist. soll die Dusselsche Exteriorität " [...] den Bereich darstellen, aus dem her und auf den hinsich der andere Mensch offenbart, der frei, nicht in mein System eingesch1ossen und nicht Teil meiner Welt ist."[135] Was bedeutet der Terminus der Exteriorität im Dusselschen Diskurs näherhin? Der Terminus der Exteriorität bedeutet erstmal die Faktizität die *Äusserlichkeit* gegenüber der Innerlichkeit. Es geht um die Äusserlichkeit. die Aussenseite oder die Oberfläche des Nicht-Seins im Gegensatz zur Totalität des Seins, deren ontologischer Gesamtzusammenhang als solipsistische Asymmetrie erfahren wird. Der Andere "befindet sich »ausserhalb« oder »jenseits« des Horizonts bzw. des institutionellen, normativen Bereichs des Systems, der husserlianisch-habermasianischen Lebenswelt oder der hegelschen Sitt1ichkeit"[136]. Zweitens bedeutet Exteriorität das *Nicht-Sein* eines Subjekts als die Negativität eines Mangels. Es geht um die Bedürfnisse und die Bedürftigkeit desjenigen Subjekts. das aus der Lebens-und Kommunikationsgemeinschaft ausgeschlossen wird und leidet. "Der Arme ist [...] der vom Leben, von Produktion und Konsumtion Ausgeschlossene, der von Elend, Armut, Hunger und Tod bedroht wird."[131] Drittens zeigt sich die Exteriorität als das Nicht-Sein

130 Dussel l993, S. 142. Vgl. auch. Dusse11995, S. 118.
131 Dussel 1988b, S. 365 f.
132 Dussel 1988b, S. 58.
133 Dussel 1985a, S. 67, FN 11. Vgl. dazu auch. Dussel 1985a, S. 29; Dussel 1985, S. 53; Dussel 1990, S. 145.
134 Dussel l973b. S. 11:“Wenn der Knecht »das Andere« des Herrn ist, bleibt er trotzdem in »das Selbe« eingeschlossen (als Gestalt desselben Bewusstseins).“
135 Dussel 1985, S. 53.
136 Dussel l992a, S. 100.
137 Dussel 1992a,S.120f.

des *Anderen*, als die Positivität des Anderen ausserhalb meiner selbst. " Aufgrund seines transzendentalen Rechts a1s Person"[138] fordert der Arme als der bedürftige, aus der Gemeinschaft ausgeschlossene Andere, Teil dieser Gemeinschaft zu werden. "Damit der Andere [...] den Übergang vom Betroffenen zum Teilnehmer vollziehen kann, muss sein »Nicht-Sein« [...] als die ausgeschlossene Rea1ität der Exteriorität neu interpretiert werden. Alles beginnt mit der »Anerkennung« der Person: des Sklaven in der Sklaverei, des Knechts im Feudalismus, des Lohnarbeiters im Kapitalismus, der Frau im Patriarchalismus, des »Negers« im Rassismus etc. Anerkennung heisst, die Würde des Anderen zu achten, die ihm als Person zukommt."[139]

Die Kategorie der Exteriorität ist der Dreh- und Angelpunkt der Befreiungsethik, in dem die einzelnen Faden des Diskurses zusammenlaufen. Das metaphysische Moment des Ausserhalb-Seins, das materielle Moment der Bedürftigkeit und das dia1ogische Moment der Anerkennung des Anderen werden hier degestalt gebündelt, dass die Exteriorität der Totalität gegenübertreten kann. "Die »Exteriorität« ist »Alterität«: Anders-Sein im Unterschied zur bestehenden, herrschenden, an und für sich existierenden Tota1ität"[140]. Die Funktion der Exteriorität liegt darin, dass sie einen alternativen hermeneutischen Horizont gegenüber der Totalität setzt, aus dem heraus die Tota1ität selbst erst verstehbar wird. Es gibt eine Alternative zur Binnenperspektive der Totalität, und das ist die Aussenperspektive der Exteriorität; so könnte das Anliegen der Befreiungsethik zum Ausdruck gebracht werden.

Emfremdung

"Im System (als primärem methodischem Moment und primärem Begriff) ist der andere (sekundärer, aber entscheidender und radikalerer Moment als der erste) entfremdet (dritter Moment und dritte Kategorie)."[141] Von dem ethischen Horizont der Exteriorität aus schreitet die Befreiungsethik zur Vermittlung ihrer Perspektive und konstruiert einen neuen Gesamtzusammenhang, welcher, in bezug auf die Tota1ität, das Moment der Entfremdung und, in bezug auf die Exteriorität, das Moment der Befreiung thematisiert.

Der Terminus der Entfremdung zeigt an, wie die Wirklichkeit des Anderen in der Totalität zu interpretieren ist. "Der Arme, der Unterdrückte, der rnisshandelte Indio, der schwarze Sklave, der Asiate im Opiumkrieg, der Jude im Konzentrationslager, die Frau als Sexua1objekt, das Kind in den Händen ideologischer Manipulatoren oder die Jugend, die Kultur des Volkes als Ware in der Öffentlichkeit, ihnen allen ist es verwehrt, an der »Selbstachtung« teilzuhaben. Der Unterdrückte ist der gefolterte, zerstörte Mensch, der in seiner leidenden Leiblichkeit einfach nur schreit und nach Gerechtigkeit ruft."[142] Entfremdung ist für die Befreiungsethik Mangel an Selbstachtung, verursacht durch Ausschluss von den Rechten und Gütern der Gemeinschaft.

Ontologisch gesehen bedeutet Entfremdung "die Einverleibung als Moment, als Aspekt, als Instrument in ein anderes Sein. [...] Das Sein des Anderen ist entfremdet, wenn er selbst dezentriert und um eine ihm fremde Totalität zentriert wird."[143] Das Subjekt wird im strengen

---

138 Dussel 1992a, S.120.
139 Dussel 1990, S.73.
140 Dussel 1995b, S.339; vgl. auch Dussel 1988b, S.64.
141 Dussel 1985a, S.146. Der Terminus der Entfremdung erscheint als drittes Glied in der Kette von Entzweiung -Entäusserung-Entfremdung. Vgl. dazu auch Dussel 1973c, S.42.
142 Dussel 1993., S. 141.
143 Dussel 1985, S. 66.

Sinn enteignet. Es wird seines Selbst dadurch beraubt, dass es ausschliesslich an den Zwecken eines Anderen bemessen wird. "Ein anderer, freier, mit Bewusstsein begabter, autonomer Mensch wird in ein Ding, in ein Instrument, eine Vermittlung [...] verwandelt."[144] Das entfremdete Subjekt ist selbst nichts weiter als eine Vermittlung.

Wechseln wir mit der Befreiungsethik die Perspektive von der Ontologie zur Metaphysik, dann zeigt sich, inwiefern die ontologische Falle zuschnappt. Denn: "Das »Zu-einemanderen-Machen« (als er selbst ist) des »anderen« ist, metaphysisch, ein ihn »Zu-einemGleichen-Machen«, nämlich zu einem blossen funktionalen Bestandteil innerhalb des Systems."[145] Indem der Andere nicht in seiner Individua1ität, seiner Andersheit respektiert wird, sondern in ein Ding, in ein Instrument, in eine Vermittlung fremder Zwecke verwandelt wird, verliert er sich selbst, seine eigene Subjektivität. Das heisst, er verliert seine andere, a1ternative Totalität. Die Zerstörung der Alterität des Anderen aber bedeutet auch für das die Entfremdung verursachende Subjekt einen Verlust, nämlich den Verlust des Gegenübers, von dem her und auf das hin das Subjekt allein wahre Anerkennung erlangen kann.

Die Befreiungsethik formuliert damit eine bündige Definition dessen, was böse oder ungerecht bzw. auch umgekehrt, was gut oder gerecht ist. "Ethisch gesprochen ist die Entfremdung [...] das ursprünglich Böse, die ethische Perversität der [...] Wirklichkeit schlechthin."[146] Der Vorzug dieser Definition liegt darin, dass in ihr Ethik und Mora1 die individualistische Verengung verlieren, welche die Qua1ität des Ethischen oder Mora1ischen auf das Handeln einzelner Menschen einschränkt, die (politische) Wirklichkeit sozialökonomischer Systeme aber vollkommen unterschlägt. "Die Ethik ist eine Optik"[147], sagt Dussels Gewährsmann Emmanuel Lévinas. Und das heisst, es gibt keine menschliche Realität, welche nicht zu einem ethischen oder moralischen Problem werden könnte, weil das menschliche Sein in seiner Perspektivität selbst von vornherein ethisch ist.

Befreiung

Die ethisch gesehen richtige, das heisst gute oder gerechte, Vermittlung der Exteriorität ist die »Befreiung«. "Wenn in der Entfremdung das aktive Moment dasjenige ist, wodurch einer zur Herrschaft gelangt, ist in der Befreiung das aktive Moment dasjenige, wodurch der Unterdrückte sich angesichts der Tota1ität als frei konstituiert.[148] Es geht darum, dass die Armen und Unterdrückten zu einem "Subjekt der Exteriorität"[149] werden, welches seine Andersheit realisieren kann. "Der Begriff [...] Befreiung enthält zwei Bezugspunkte und eine Aktua1ität (wie der Begriff Bewegung): den Ausgangspunkt, den Zielpunkt und die Bewegung des Übergangs selbst. Theologisch, metaphorisch und geschichtlich: aus Ägypten ins verheissene Land im Durchzug durch die Wüste.“[150] Ausgangspunkt der Befreiung ist die historischkonkrete Totalität einer Lebens- und Kommunikationsgemeinschaft, aus welcher der Andere als Exteriorität ausgeschlossen und damit von sich selbst entfremdet ist. Zielpunkt ist wiederum die historisch-konkrete Tota1ität einer Lebens- und Kommunikationsgemeinschaft.

144 Dussel 1988b, S. 69.
145 Dussel 1985a, S. 146.
146 Dussel 1985b, S. 354.
147 Lévinas 1987, S. 23.
148 Dussel 1973c, S. 51.
149 Dusse11985, S. 79.
150 Dussel 1985a, S. 147.

Befreiung meint den Übergang von der »alten« zur »neuen« Ordnung, in welcher "der Unterdrückte von gestern der Bürger in der gerechten Moral von heute ist"[151].

Für das Konzept der Befreiungsethik ist von elementarer Bedeutung, dass der Ausgangsund der Zielpunkt der Befreiung nicht mit der Exteriorität identisch sind. Die Exteriorität bildet ein transzendentales Apriori gegenüber *jeder* Totalität, das heisst, der Gegensatz von Totalität und Exteriorität nimmt die formalpragmatische Unterscheidung von realer und idealer Kommunikationsgemeinschaft auf. "Von diesem grundlegenden Unterschied [erg.: zwischen realer und idealer Kommunikationsgemeinschaft] ausgehend nötigt uns die Philosophie der Befreiung, ein »tertium quid« zu unterscheiden, ein drittes Moment als Vermitt1ung zwischen der realen und der idealen Kommunikationsgemeinschaft."[152] Die Befreiung etabliert sich als dieses dritte Moment geschichtlich-konkreter Vermittlung im Sinne einer "*historisch-möglichen* Kommunikations- und Lebensgemeinschaft[153].

Die Befreiungsethik bringt auf diese Weise klar zum Ausdruck, dass sie gegen jede gesellschaftliche "Eindimensionalität"[154] antritt. "Das Wesentliche ist daher für eine Philosophie der Befreiung weder das Ich noch das Wir, auch nicht als Kommunikationsgemeinschaft, noch die »offene Gesellschaft«, die sich de facto in einer [...] bürokratisierten Öffentlichkeit einschliessen kann. Wesentlich ist vielmehr das Du, das Ihr, der »Andere« jenseits jeder Kommunikationsgemeinschaft -die transzendentale Exteriorität jeder Gemeinschaft und Ontologie."[155] Der Befreiungsethik kommt es ganz entscheidend auf die Bedeutung des Universalisierungsgrundsatzes von der virtuellen Exteriorität an, aus dem heraus die Befreiungsethik über die Anwendungsregel des »Befreie den Armen!« einen Entwurf erweiterter Rationalität entwickelt, "in der die Vernunft des Anderen einen Ort hat in der »Kommunikationsgemeinschaft«, in welcher alle Menschen als Gleichberechtigte unter Achtung ihrer Alterität, ihres »Anders-Seins«, ihrer »Andersheit« teilnehmen können."[156]

2.7 DER REFERENZPUNKT DER EXTERIORITÄT

Der intersubjektive Ansatz

Die Skizze der hermeneutischen Methode der Befreiungsethik hat gezeigt, dass die Kategorie der »Exteriorität« der zentrale Begriff in Dussels Diskurs ist. Dies belegt auch Dussels Selbstdefinition seines Projektes einer transontologischen Metaphysik als "Wissen [...] über das Sein [...] von der Exteriorität her"[157], in der Dussel auf die Exteriorität als *den* Bezugspunkt seines Diskurses verweist.

---

151 Dusse1 1985a, S. 163.

152 Dussel 1990, S. 75.

153 Dusse1 1990, S. 91.

154 Marcuse 1979; vg1. auch die Notizen zum Einfluss der Theorien Marcuses auf die Philosophie der Befreiung bei Dussel: ..»Diese Gesellschaft -sagt uns Marcuse -ist als Ganzes irrational.«; Schwerer aber noch, als dass sie irrationa1 ist, wieg, dass sie keine »Opposition« hat und dass jede Art von Kontrolle aufgeboten wird, damit sich eine solche »Opposition« niemals wird bilden können (zumindest ist das ihr Ideal)." (Dussel 1973b, S.117)

155 Dussel 1990, S. 70.

156 Dussel 1993c, S. 186.

157 Dusse1 1985, S. 61.

Dass es eine ganz vertrackte Frage ist, womit der Anfang der Wissenschaft gemacht werden ss, darauf weist Hegel ausdrücklich hin, wenn er die "moderne Verlegenheit" beschreibt, welche "diejenigen noch nicht kennen, denen es dogmatisch um das Erweisen eines Prinzips zu tun ist oder skeptisch um das Finden eines subjektiven Kriteriums gegen dogmatisches Philosophieren [...]. Wenn das früher abstrakte Denken im Fortgange der Bildung auf die andere Seite, auf das Benehmen des Erkennens zu achten getrieben ist, so wird auch das subjektive Tun als wesentliches Moment der objektiven Wahrheit erfasst, und das Bedürfnis führt sich herbei, dass die Methode mit dem Inhalt, die Form mit dem Prinzip vereint sei."[158] Dialektische Theorie steht seither im Zugzwang, die von Hegel ins Auge gefasste Einheit von formalem und inhaltlichem, methodischem und prinzipiellem Vorgehen zumindest insoweit auszuweisen, als sie den "Perspektivenwechse“[159] von der Ontologie zur Epistemologie thematisiert.

Das Problem des richtigen Anfangs wird für die Befreiungsethik durch eine dialektische Methode gelöst. "Die dia1ektische Methode ist der Anfang selbst. [...] die verschiedenen Dialektiken verstehen sich nicht nur von ihrem Ausgangspunkt her [...], sondern gleichermassen durch das Woraufhin, auf das sich die dia1ektische Bewegung richtet."[160] Philosophische Theorie bestimmt sich durch ihren Ausgangs- und Zielpunkt, ihr im Anschluss an Heidegger so genanntes "Woher-Wohin"[161], *von dem her und auf das hin* philosophische Theorie Gestalt annimmt. Solche philosophische Theorie impliziert neben einem reprasentätionalen, die Wirklichkeit nachbildenden auch ein konstruktives, die Wirklichkeit gestaltendes Moment. Deskription und Präskription verschränken sich zu einer ursprünglichen Unterscheidung, einer originären "These"[162] im Sinne eines "Existentialurteils"'[163].

Indem die Befreiungsethik das Prinzip der Exteriorität in Unterscheidung vom Prinzip der Tota1ität zum Ausgangs- und Zielpunkt ihres Diskurses macht, privilegiert sie eine räumliche Erfahrung, welche bei dem Verhältnis von Mensch zu Mensch, dem Ethischen, ansetzt, wie es im Begriff der Proximität reflektiert wird. Es geht um die Erfahrung eines "cogitatum" jenseits des "ego cogito", eines cogitatum, "das auch selbst »dachte« (obwohl Descartes und Husserl dies ignorierten). Es war ein cogitatum, aber zuvor noch war es der Andere als »(unähnlich) unterschiedene« Subjektivität[164]. Das Prinzip der Exteriorität ist von allem Anfang an ein Protest gegen die Identifikation von »Ego« und »res cogitans« zugunsten einer auf den Anderen hin offenen Intersubjektivität.

---

158 Hege1 1969, S. 66.

159 Sandkühler 1991, S. 18.

160 Dussel 1974a, S. 15.

161 Dussel 1988b, S. 365. Vgl. dazu: "Wenn der Mensch »Offenheit« gegenüber der Welt ist, dann ist er das deshalb, weil er sein eigenes Sein als den Grund des »Worum-willen« in der Welt entwirft.“ (Dussel 1973b, S. 55)

162 Dussel 1974a, S. 25. Vgl. zu den Termini einer repräsentationalen und einer konstruktiven Epistemologie Kap. 4.1 und Kap. 6.

163 Während selbst die kategorischen Urteile der Fachwissenschaften im Grunde hypothetischen Charakter tragen [...], ist die kritische Gesellschaftstheorie als ganze ein einziges entfaltetes Existentialurteil.“ (Horkheimer 1980, S. 44)

164 Dussel 1993c, S. 92; siehe auch Dussel 1979, S. 90. Zum Begriff der Proximität als »Räumlichkeit« vgl. Dussel 1985, S. 27.

Metaphysik

Der Begriff der Exteriorität[165], hat primär einen *metaphysischen* Sinn, der auf verschiedenen Ebenen zur Geltung kommt. "Der Begriff der Exteriorität (Äusserlichkeit [im Orig. deutsch]) hat einen räumlichen Sinn (die Eigenart von etwas als »ausserhalb-sein-von«). (Wir wollen ihm einen metaphysischen Sinn geben-, wenn man unter dem Metaphysischen das versteht, was sich jenseits des ontologischen Horizonts eines Systems befindet [...]. Das »Jenseits« [im Orig. deutsch] des Systems [...] kann auf verschiedene Art und Weise existieren. Es kann etwas »jenseits« oder »ausserhalb« des Systems sein im Sinne historischer Vorzeitigkeit: als die Voraussetzung seiner Existenz in der Zeit, als etwas. was durch die Auflösung seiner selbst zum Ursprung des Systems [...] wird. Es kann etwas »jenseits« oder »ausserhalb« seiner eigenen Natur sein. Die Exteriorität im genuinen. metaphysischen Sinne [...] ante rem [im Orig. lateinisch]. Drittens kann die Exteriorität post festum [im Orig. lateinisch] realisiert werden [...] als der [...]. der [...] übrig geblieben ist [...]"[166] Die Ausserlichkeit der Exteriorität entfaltet sich als Residualität, Antagonizität und Exzentrizität in bezug auf eine Totalität. Worauf es hier ankommt, ist, das gemeinsame Moment dieser Dimensionen herauszuarbeiten, welches darin liegt, dass die Exteriorität das metaphysische oder transontologische Moment bezeichnet, welches sich »ausserhalb« der Totalität findet. "Wir verstehen unter Meta-Physik [...] eine »kritische« Position gegenüber dem Ontologischen (oder der Ontologie), eine transontologische Position, die nicht vom »Sein« ausgeht, sondern von der »realen Wirklichkeit« [...] des Anderen."[167] Was bedeutet die metaphysische »Ausserlichkeit« in der Befreiungsethik?

Exteriorität bedeutet bei Dussel immer im Wortsinne Äusserlichkeit als Draussen-Sein[168]. Der Begriff der Exteriorität kann in einer ersten Annäherung als diejenige Äusserlichkeit gefasst werden, welche in einem *kontradiktorischen* Widerspruch zur Innerlichkeit des Subjekts steht. Diese einfache Bestimmung zeitigt mehrere Folgen. Erstens erlangt die Äusserlichkeit als Gegensatz zur Innerlichkeit des Subjekts einen Status negativer Art in dem Sinne dass sie all das umfasst, was dem Subjekt nicht innerlich ist, vom Subjekt nicht durch eine selbstreflexive Schau nach innen erschlossen werden kann. Diese Sichtweise bedeutet den Bruch mit jeder exk1usiv mentalistischen oder idealistisch orientierten Einstellung.

Zweitens versteht sich solche Äusserlichkeit eines kontradiktorischen Gegensatzes als dialektische Position, die nur im Verhältnis zur Innerlichkeit des Subjekts existieren kann. Die Äusserlichkeit der Exteriorität ist daher eine negative, eine *relationale* Kategorie. Dieser Sachverhalt wird von Dussel mit dem Terminus »Nicht-Subjekt« bezeichnet. Die

---

165 Dass Dussel den Begriff der »Exteriorität« von Lévinas rezipiert hat, steht eindeutig fest. Lévinas selbst hat den Terminus der Exteriorität im Gesamtrahmen seines Philosophiekonzeptes Ende der fünfziger, Anfang der sechziger Jahre entwickelt. Aber, und das scheint mir nicht unwichtig, der Begriff der Exteriorität existiert in der französischen Philosophie abseits des Lévinasschen Gebrauchs auch auf eine unspezifische Weise. Als älteste Quelle lässt sich wohl Bergson angeben (Bergson 1907, S. 204). Aber auch Althusser verwendet bespielsweise den Terminus der Exteriorität ganz unprätentiös ebenfalls im Sinne von »Äusserlichkeit« (Althusser 1972, S. 254: "Die Abwesenheit der Ursache in der »metonymen Kausalität« der Struktur in bezug auf ihre Elemente ist nicht das Resultat der Exteriorität der Struktur hinsichtlich der ökonomischen Phänomene, sondern im Gegenteil die Form, in der die Struktur als Struktur in ihren Wirkungen vorhanden ist."). Vgl. dazu beispielsweise auch: Kristeva 1990, S. 105. Hinter diesem Wortgebrauch sehe ich die franzosische Übersetzung des Hegelschen Terminus der Äusserlichkeit. Philosophisch gesehen ist Exteriorität also kein Kunstwort der dialogischen Philosophie. Vielmehr knüpft Dussel an einen philosophieintern durchaus üblichen Sprachgebrauch an, dem er in seinem Konzept eine spezifische Bedeutung verleiht.

166 Dussel 1985b, S. 337 f.; siehe auch Dussel 1973b, S. 121; Dussel 1973c, S. 174; Dussel 1985b, S. 341. Vgl. dazu Penner 1989, S. 31-33.

167 Dussel 1990a, S. 335; vgl. auch Dussel 1988b, S. 62.

168 Dussel bezeichnet die Exteriorität auch als "Extraterritorialität" (Dussel 1973b, S. 64).

Annäherung an den Begriff der Exteriorität lässt diesen aber noch so unbestimmt, dass die Äusserlichkeit eine rein funktionale Bestimmung bleibt, definiert eben durch ihre negative Relation zum Subjekt. Dussel präzisiert die Funktion der Exteriorität dahingehend, dass er das Subjekt als Sein in einem Feld, in einer Totalität, auslegt. Die Exteriorität bezeichnet nicht alle Objekte im Gegensatz zum Subjekt, sondern die Exteriorität bestimmt sich aus dem Wesen des Subjekts, welches darin liegt, dass ein Subjekt im Gesamtzusammenhang einer Totalität existiert, welche ihrerseits aber eine offene Struktur vor einem Horizont darstellt.

Drittens begegnet dem Subjekt in dem Horizont seiner Totalität die Subjektivität des Anderen. "Erstens gibt es einen sich unterscheidenden Anderen; zweitens und aus diesem Grund bin ich nicht das gesamte und einzige Ganze, ich bin endlich; drittens ist mein Sein dem Anderen verpflichtet, aus dessen Freiheit ich hervorgehe wie aus dem Nichts; viertens kann ich den Anderen negieren, weil ich ein auf einem Seinkönnen begründeter freier Wille bin; schlussendlich zerstöre oder töte ich den Anderen [...], wenn ich es unterlasse, mit dem anderen in Gerechtigkeit übereinzukommen."[169] Das ist eine weitere Präzisierung der Äusserlichkeit, welche die Wirklichkeit des Anderen in das Selbstsein eines Subjekts einführt. Sein als Subjektsein heisst immer Mit-Anderen-Subjekt-Sein, es bedeutet ein *intersubjektives* Verhältnis. Es gibt kein einzelnes, isoliertes Subjekt, sondern immer nur ein Subjekt neben anderen Subjekten.

Dussel selbst gibt eine zusammenhängende Definition des Begriffes der Exteriorität, in der die genannten drei Elemente zu einer Synthese gebracht werden. Dussel bestimmt die »Exteriorität« als die "Positivität der Wirklichkeit des Nicht-Seins [...], welches sich in der Exteriorität abspielt, in dem transzendentalen Bereich [...] (den wir metaphysisch genannt haben: das analektische Ausserhalb): die Alterität der konkreten Leiblichkeit, der Person [...], des Subjekts, das [...] seine sinnliche Leiblichkeit, sein Leiden, seine Armut, seine Nacktheit [...] zeigt."[170]

Positivität

Es gilt, die einzelnen Momente der Definition der Exteriorität in ihrem Zusammenhang füreinander kenntlich zu machen. Wenn in Dussels Formel die Exteriorität als »die Positivität des Nicht-Seins des Anderen« bezeichnet wird, dann geht es erstens um eine Positivität, welche hier als Stichwort für ein Programm positiver Philosophie fungieren kann. *Positivität* bedeutet in diesem Zusammenhang so etwas wie die Gegebenheit oder *Faktizität* der Äusserlichkeit. Es gibt etwas ausserhalb der Totalität, so konnte man im Sinne einer philosophischen Position formulieren, welche an die positive Philosophie des alten Schelling anknüpft. "In dem letztgenannten Sinn bedeutet »Positivismus« die Wiedergewinnung der Wirklichkeit oder der »Positivität« dessen, was einem jenseits des Horizonts der Welt, des Denkens, des Systems begegnet, und dies nicht einfach als »Möglichkeit« oder Potenz (das »Negative«), sondern als »Wirklichkeit« (das »Positive«: das heisst, das, was sich offenbart, bei Schelling, den Glaubensinhalt bei Kierkegaard, das sinnliche Objekt bei Feuerbach und die »lebendige Arbeit« in bezug auf das Kapital bei Marx)."[171] In diese Tradition »positiver Philosophie«

169 Dussel l973c, S. 30.

170 Dussel 1985b, S. 17. Die einzelnen Momente der Exteriorität werden in ihrem systmatischen Zusammenhang ausführlich in Kap. 5.2-5.4 behandelt.

171 Dussel 1990a, S. 306 f.

gehört auch Lévinas mit seiner Bestimmung der Erfahrung der Proximität[172] als der Öffnung auf den Anderen hinein.

Positiv ist für die Befreiungsethik das metaphysische Moment jenseits des ontologischen Gesamtzusammenhangs der Totalität in dem Sinne, dass das metaphysische Moment der Exteriorität eine *Wirklichkeit* bezeichnet. Es ist "etwas widerständig Unterschiedenes, als das Anderem"[173] im Sinne einer realen, keiner idealen oder utopischen Dimension, die hier ins Spiel kommt. Das heisst, als positivem Moment kommt der Exteriorität von vornherein eine hier noch nicht näher bestimmte praktische Qualität zu, welche das theoretisch relevante Element der jeder Konstruktivität vorausliegenden Wirklichkeitsdimension identifiziert.

Nicht-Sein

Das Moment der Positivität oder Faktizität der Exteriorität entfaltet sich als Nicht-Sein. "Das Nicht-Sein nimmt nur Bezug auf das Seiende, es ist noch kein transzendentaler Horizont, sondern nur das »Nicht-Sein dieses Seienden«: das Andere."[174] Indem eine faktisch gegebene Wirklichkeit auf die Totalität von aussen her auftrifft, wird diese Wirklichkeit als *Nicht-Sein* in Bezug auf die Totalität gedacht. Der Terminus des Nicht-Seins bedeutet eine Art Negativität im Sinne eines »*seienden Mangels*«. Die Momente von Positivität und Negativität werden in dem Begriff des Nicht-Seins ineinander verschränkt. Der Ausdruck »seiender Mangel« bezeichnet einerseits ein Defizit an etwas, eine Art Fehlen oder Negativität. Andererseits bezeichnet er ebenso die Realität dieses Defizits, seine Faktizität und seine Wirkungen in dem Sinne, dass ein Mangel ja durchaus Konsequenzen hervorbringen kann. Mit dem Terminus des Nicht-Seins als faktisch gegebenem Mangel bereitet Dussel den Boden fúr die Auffassung eines bedürftigen Subjekts, dessen Sein dadurch bestimmt ist, dass ein tatsächlich gegebener Mangel das Subjekt in seinen Lebensäusserungen prägt.

Das Verhältnis von Positivität und Negativität im Nicht-Sein etabliert sich als *dialektisches* Moment, weil es die Wirklichkeit der Totalität nicht einfach negiert, sondern auf eine neue Ebene rückt, nämlich in das Verhältnis der Totalität zum Anderen seiner ausserhalb seiner selbst. Es wird zum Ort der Veränderung des Seins der Totalität. "Das »Nicht-Sein« als »schöpferische« »Quelle« des »Seins« der Totalität, des konkreten historischen Systems, befindet sich jenseits (transzendental) des »Grundes«. Diese transzendentale, vorgängige und in
der Exteriorität des Systems existierende schöpferische Quelle erschafft das »Sein«. Das Sein als »Grund« untersteht als Ziel der schöpferischen Subjektivität und »setzt« sie als »aufgehobene« in ihrer eigenen Vermittlung: als ein »Seiendes« in seinem Dienst."[175] Das

---

172 Dussel 1988b, S. 342: "Selbstverständlich ist das »Von-Angesicht-zu-Angesicht« bei Lévinas eine existentiell positive Erfahrung: die Offnung hin auf den Anderen als anderen in Respekt und Gerechtigkeit."

173 Dussel 1993c, S. 40.

174 Dussel 1974a, S. 87. FN 95. Das Moment der Negativität erklärt Dussel zum entscheidenden Unterschied seiner Theorie gegenüber Scannone. "Da Scannone die Herrschaft bzw. Exklusion (die Negativität). die auf der Volkskultur lastet. übergeht. kann er auch nicht die notwendige Befreiung anzeigen (das dialektische Moment der Überwindung der Negation). Das lässt sich daran ablesen, dass er zwar verschiedene [politischökonomische] »Projekte« kritisiert, ohne jedoch für die gegenwärtige Situation ein Projekt der Befreiung vorzuschlagen. Es gibt Widerstand, aber keine Befreiung. Darin berührt er sich mit Leopoldo Zea, [...] dessen Denken in einem »proyecto asuntivo« (der Mestizen gipfelt, das jedoch kein populares Befreiungsprojekt enthält." (Dussel l994, S. 96 FN 44)

175 Dussel 1990a, S. 356-359. Transzendental meint bei Dussel in einem einfachen Sinne primär "[...]das, was den Horizont überschreitet [...]" (Dussel 1988. S. 110). Der Begriff der Transzendentalität wird weiter unten in Kap. 6.4 ausführlich diskutiert.

praktische Moment faktischer Äusserlichkeit entpuppt sich als das dialektische Moment. welches die Dynamik in der Totalität und damit auch der Totalität selbst verursacht.

Der Andere

Das Moment des Nicht-Seins des faktischen Mangels konfrontiert die Totalität mit der Exteriorität als der "Andersheit des Anderen".[176] "Der Andere ist die Alterität aller möglichen Systeme, jenseits des »Selbst«, das die Totalität immer ist. »Das Sein ist und das Nicht-Sein ist«, oder der Andere kann sein, so können wir gegen Parmenides und die klassische Ontologie sagen. Der Andere [...] ist derjenige, der am Rand der Strasse. ausserhalb des Systerns. Sein leidendes und deshalb herausforderndes Antlitz zeigt."[177] Die entscheidende äusserliche Gegebenheit. welche das Sein des Selbst als defizitäres Nicht-Sein in Frage stellt, ist der Andere als ein reales Seiendes ausserhalb der Welt der Totalität. Der Andere ist ein bedürftiges Subjekt, das nach Teilhabe verlangt.

"Der Andere als anderer ist unbeweisbar; er ist der Beginn aller Deduktion. [...] Aber umgekehrt kann man den Kreis nicht schliessen, denn die Negativität des Anderen ist wie ein leerer Raum, der immer verhindert, dass sich der Kreis als abgerundete Totalität schliessen lässt: es sind zwei Halbkreise, die niemals zusammenkommen, denn der Andere ist nicht systematisierbar, nicht begreifbar; er ist das Geheimnis der Freiheit, das uns als Geschichte beständig zurückstösst."[178] Das *dialogische* Moment des Anderen, von dem die Dialektik meiner Totalität ihren Ausgang nimmt, beruht auf der Irreduzibilität der Wirklichkeit des Anderen. Der Andere ist auch die Faktizität, welche ich in meiner Subjektivität als Mangel erfahre.

Das praktische Moment der Positivität. das sich für meine Totalität als Mangel darstellt, geht nicht in einer von *einem* Subjekt her bestimmten Totalität auf, sondern führt seinerseits zur Produktion einer neuen, alternativen Totalität, deren Grundstruktur immer relational bleibt. "Die Aufgabe besteht also darin, eine »Theorie« oder »Philosophie des Dialogs« zu entwickeln. [...] Und dies von der Bejahung der Alterität her zu tun [erg.: das heisst,] von der konkreten empirischen Unmöglichkeit einer wirkungsvollen Intervention des ausgeschlossenen und beherrschten Anderen her."[179]

Dussel hat die metaphysische Struktur der Exteriorität zusammengefasst als die »Positivität des Nicht-Seins des Anderen« erläutert. Ich übersetze diesen Begriff der Exteriorität als eine »*Faktizität mangelnder Teilhabe des Anderen*«. Diese Übersetzung versucht die doppelte Bedeutung zu thematisieren, die Dussel dem Begriff des Anderen unterlegt. Der Terminus »des Anderen« kann als Genitivus subjectivus oder als Genitivus objectivus gelesen werden. Zum einen geht es um den Mangel der Teilhabe des Anderen im Sinne eines Mangels des Anderen selbst. Das heisst, der Andere wird als ein bedürftiges Subjekt betrachtet. Dieses Moment entspricht auch dem von Dussel so genannten »principium exclusionis«. Zum anderen geht es aber immer auch um den Mangel der Teilhabe des Anderen als Mangel der Teilhabe eines Subjekts am Anderen. Das heisst, Dussel sieht »Ego« als Subjekt, das des Anderen aufgrund seiner intersubjektiven Konstitution bedarf. Dieses Moment entspricht der Dusselschen Kategorie der Proximität. Erst die Synthese dieser beiden Momente macht klar, warum die

176 Dussel 1988b, S. 64.
177 Dussel 1985, S. 55 f.; vgl. auch Dussel 1974a, S. 114.
178 Dussel 1973c, S. 175.
179 Dussel 1993c, S. 11.

Kategorie der Exteriorität bei Dussel so zentral steht. Es ist der bedürftige Andere, der Arme, dessen Existenz mir zur Herausforderung wird.

Ein dialektisches Apriori

Dussel fasst den Vorgang der praktischen Annäherung an die Exterioritat im methodischen Konzept einer »*Analektik*«. Die Analektik versteht er als eine Art "Ana-Dialektik[180], als Entfaltung eines Momentes, welches der Dialektik vorangeht. "Das Analektische bezieht sich auf das reale menschliche Faktum, aufgrund dessen sich jede Person, jede Gruppe oder jedes Volk immer jenseits (aná-) des Horizonts der Totalität befindet."[181] Das heisst: "Das analektische Moment ist die Affirmation der Exteriorität."[182] Und diese wiederum bedeutet die "Fähigkeit zur Transzendentalität, die der Mensch immer hat, weil er Mensch ist."[183]

Der analektische Ansatz des Dusselschen Diskurses entwickelt ein Begründungsprogramm für den Status der Exteriorität als eines transzendentalen Apriori. Der Terminus »Analektik« zeigt an, dass es Dussel um eine Begründung der Dialektik von einer metaphysischen Theorie der Analogie her zu tun ist. "Gegen Identität und Differenz erhebt sich die Metaphysik der lrreduzibilitat und der Distinktion: die Analogie. In der Differenz ist letztendlich alles Eins. In der Distinktion kann die Mannigfaltigkeit durch Aversion in Solipsismus verfallen, sie kann sich ebenso von ihrer Zerstörung durch die egoistische Versunkenheit abwenden und sich durch die Konversion zum Dialog dem Anderen zuwenden."[184] Das Konzept der Analogie dient Dussel zur Artikulation des Primats der Exteriorität jenseits jeder Totalität.

Im Zuge seines Rezeptionsweges von Lévinas zu Marx änderte Dussel die Bedeutung des Terminus der Analektik von einer *Alternative* zur Dialektik hin zu einer *Ergänzung* der Dialektik im Sinne einer "Mitgründung neuer dialektischer Denkperspektiven"[185]. Der Akzent der neuen Position liegt darauf, dass die Exteriorität, indem sie als "Ausgangspunkt"[186] neuer dialektischer Tendenzen gesetzt wird, in das dialektische Programm integriert wird. Die Exterioritat muss als "*innere* Transzendentalität der Totalität"[187] begriffen werden, weil es kein Subjekt gibt, welches sich absolut ausserhalb jeder Totalität befindet. Vielmehr ist noch jede praktische Positivität eines dialogischen Anderen in einer dialektischen Relationalität verankert.

Diese veränderte Bestimmung des Verhältnisses von Exteriorität und Totaliät im Dusselschen Diskurs zeigt den Schritt an von dem alten analektischen Konzept der Philosophie der Befreiung hin zu dem spezifischen Projekt der Befreiungsethik. Sie bedeutet nichts anderes

---

180 Dussel 1985, S. 182. Vgl. auch Dussel 1974a, S. 182: "Das, worum es geht, ist eine Methode (oder die explizite Beherrschung der Bedingungen der Möglichkeit), die vom Anderen als einem Freien, als einem Jenseits des Systems der Totalität, ausgeht; die desha1b von seinem Wort ausgeht, von der Offenbarung des Anderen und die im Vertrauen auf sein Wort tätig ist, arbeitet, ihm dient und etwas erschafft." Ebenso: "Die analektische Methode ist der Übergang zu einem gerechten Wachstum der Tota1ität vom Anderen her, um ihm, dem Anderen, schopferisch zu dienen." (Dussel 1973c, S. 161)

181 Dussel 1985. S. 180.

182 Dussel 1985, S. 182.

183 Dussel 1988b, S. 366.

184 Dussel 1973b, S. 103.

185 Fornet-Betancourt 1994, S. 281.

186 Dussel 1985, S. 180.

187 Dussel 1985, S. 60; den Terminus der »inneren Transzendentalität«, der mit der »Internalisierung der Exteriorität« präzise die Integration der Kategorie der Exteriorität in eine dia1ektische Theorie anzeigt, stammt nach Dussels eigener Aussage von Franz Hinkelammert (Dussel 1985a, S. 145). Vgl. dazu: Hinkelammert 1985, S. 61.

als den Aufbau eines neuen Begründungsprogramms. Gemeinsam ist beiden Positionen die These von der Exteriorität als transzendentalem Apriori. "Der Andere als der Arme ist die transzendentale Bedingung der Möglichkeit jeder Lebensgemeinschaft."[188] Argumentierte Dussel im analektischen Denkmuster mit der *absoluten* Autonomie der Exteriorität, so argumentiert er im befreiungsethischen Konzept mit der *relativen* oder *relationalen* Autonomie der Exteriorität als eines dialektischen Aprioris.

Dass diese Veränderung im Gefüge des Dusselschen Diskurses nicht auf Zufälligkeiten des Rezeptionsprozesses, sondern auf die innere Logik des Diskurses selbst zurückzuführen ist, liegt für mich darin begründet, dass sich Dussels gesamtes Projekt einer Philosophie der Befreiung auch als *methodologisches*[189] Präludium philosophischer Theorie *im Dienste* wissenschaftlicher Theorie versteht. Die Reflexion auf das transzendentale Apriori der Exteriorität als methodischem Prinzip erzwingt die Veränderung im Gefüge der transzendentalen Argumentation selbst. Die Befreiungsethik reagiert damit auf die methodische Problematik, wie sie sich für die Befreiungsethik als einer kritischen Theorie der Hermeneutik der lateinamerikanischen Realität ergibt. Die Art und Weise dieser Reaktion setzt sich aus vier Teilschritten zusammen.

Für die Befreiungsethik grundlegend ist erstens, wie gezeigt, die Entdeckung der Exteriorität als *Apriori* des Subjekts. Das transzendenta1e Apriori wird in einem hermeneutischen Konzept zum Horizont, das heisst, es wird zum Referenzpunkt, von dem sich die Perspektive eines Subjekts konstituiert. Zweitens wird der hermeneutische Horizont in der Befreiungsethik über den Einbruch des Anderen in die Subjektivität bestimmt. Damit das Subjekt nicht in solipsistischer Isolation verharrt, muss es die im Dialog begegnende *Perspektive des Anderen* rezipieren. "Wir müssen die Augen des Anderen, des anderen ego besitzen, eines ego, dessen Formationsprozess wir zu rekonstruieren haben, darum müssen wir [...] uns häuten wie die Schlange, [...] die ihre »Haut wechselt«, um zu wachsen."[190] Drittens resultiert aus der Rezeption der Perspektive der Exteriorität des Anderen die Konstitution einer neuen Pragmatik des Subjekts. Die Perspektive des Anderen wird zur *anderen Perspektive,* welche die Konstruktion einer neuen Tota1ität ermöglicht. " Andere Augen, eine andere Perspektive, eine andere Interpretation oder ein anderes Wirklichkeitsverständnis erfordern einen praktisch extrinsischen Blickwinkel auf das hin, was man zu denken beabsichtigt."[191] Der »extrinsische Blickwinkel« des Subjekts ist viertens nichts anderes als die Teilnehmerperspektive des Anderen. Die Teilnehmerperspektive des Anderen aber stellt nach Dussel die Bedingung der Möglichkeit dar, dass ein Subjekt seine Lebenswelt einsehen kann, die sich dem direkten Zugriff entzieht. Nur durch die *dialogische* Öffnung auf den Anderen hin erschliesst sich dem Subjekt seine Welt. Die Befreiungsethik versteht sich, wie gezeigt, als "Hermeneutik des »Anderen«"[192] im doppelten Sinne des Genitivus subjectivus und objectivus. Indem die Perspektive des Anderen zur anderen Perspektive wird, rekonstruiert sie das *dialektische Apriori* von Befreiung.

Dussel fasst die methodische Bestimmung des extrinsischen Blickwinkels der Exteriorität in die Formel "Sub lumine oppressionis"[193], welche mit ihrem ersten Teil »sub lumine« die

188 Dussel 1990, S. 85. Siehe auch: "»Der Andere« ist als Exteriorität die meta-physische Bedingung der Möglichkeit einer authentischen, schöpferischen. innovativen Zukunft." (Dussel 1973c, S. 61)

189 So bestimmt Dussel eine Aufgabe der Philosophie als Grundlegung der Geisteswissenschaften, auch der Geschichtswissenschaft (Dussel 1973b, S. 13).

190 Dussel 1993c, S. 92.

191 Dussel 1985b, S. 365.

192 Dussel 1993c, S. 121.

193 Dussel 1983a, S. 32. Vgl. dazu auch: "Dieser Punkt, der die praktische Angemessenheit der wissenschaftli-

hermeneutische Perspektive artikuliert. die dann spezifiziert wird im Sinne der Exteriorität der Armen und Unterdrückten, des konkreten Anderen, der aus der Lebens- und Kommunikationsgemeinschaft ausgeschlossen wurde. "Die Entdeckung dieser Momente [erg.: der Exteriorität] würde den Einbruch des Nicht-Einverstandenseins. des Nicht-Einverstandnisses oder des Dissenses im Sinne von Lyotard als schöpferischem Ausgangspunkt jeder neuen Argumentation erlauben. Das heisst, dass die Rationalität als kritische Vernunft auch auf einer transzendentalen oder universalen Ebene die virtuelle Exteriorität jeder einzelnen Person, jedes einzelnen Teilnehmers an einer Gemeinschaft im Sinne eines moglichen Anderen als notwendiges Moment ihres Begriffes erlauben würde. Es geht nicht um den Anderen als das Andere der Vernunft. sondern um den Anderen als die Vernunft des Anderen."[194]

Das Geheimnis der Freiheit

Der Begriff der Exteriorität umgreift die anthropologische Erfahrung der Irreduzibilität des unverfügbaren Selbstseins des Anderen ausserhalb des Zugriffs des Selbst. "Die » Transzendentalität« der »Exteriorität« [...] ist das Transsystemische dessen, was »jenseits« des Welthorizonts liegt, jenseits eines jeden Systems: das Andere als Freies, Unbedingtes."[195] Dussels Befreiungsethik entdeckt etwas Widerstandiges ausserhalb des Horizonts, von dem aus jeder seine theoretische, kommunikative oder produktive Praxis entwirft. Der Entwurf des Selbst ist gekennzeichnet von einer grundlegenden Offenheit in dem Sinne. dass sich sein Entwurf -allen Widrigkeiten zum Trotz- als Projekt von Autonomie entfaltet. "Diese Offenheit als Aufgabe der kontinuierlichen Selbstbestimmung für diese oder jene Möglichkeit, die zeitweilige Verwirrung und Unkenntnis, welche Möglichkeit zu wählen ist, diese Macht zu wählen und nicht nichts zu wählen, dieses Vermögen oder diese Herrschaft über die Vermittlungen wurde seit klassischer Zeit Freiheit genannt.“[196] Das heisst, Freiheit ist die spezifische Qualität des tätigen Subjekts.

Das Vermögen der Freiheit als Autonomie erschliesst sich dem Subjekt aber nicht im absoluten Raum seiner eigenen Subjektivität, weil Freiheit Anerkennung voraussetzt. Anerkennung impliziert den Gegensatz von eigener und anderer Freiheit, deren Widerstreit und den Respekt vor der Freiheit des Anderen. "Allein in dem indeterminierten Verhalten des Anderen entdeckt man das Faktum der ‚des freien Urteils. Robinson Crusoe, allein existierend, wäre nicht, sondern nur spontan."[197] "Der Andere als anderer [...] kann aufzeige, was in meiner Welt, in meinem System unmöglich. unerwartet oder nichtöffentlich ist. Alle Menschen. das heisst jeder Mensch, sind frei, insoweit sie anders sind."[198]

Freiheit als Autonomie setzt immer ein intersubjektives Verhältnis in gesellschaftlicher Verfasstheit voraus, in dem ich entdeck,. was es mit meinen Möglichkeiten auf sich hat, weil diese Möglichkeiten durch Andere begrenzt, bedingt oder anerkannt sind. Weil aber der

---

chen Perspektive erklärt, ist die Praxis der Befreiung der Unterdrückten: die Orthopraxie. Sub lumine oppressionis." (Dussel 1983a, S. 324) Variiert wird diese Formel als "sub pauperum lumine" (Dussel 1988a, S. 138). Siehe dazu auch: Dussel l991.

194 Dussel l992a, S. 107. Dussel verweist hier ohne weitere Hinweise auf Lyotard als Vertreter eines postmodernen Denkens, welches den radikalen Bruch mit allen Vorstellungen einer Einheit im Sinn einer Totalität betont.

195 Dussel 1993a, S. 388.

196 Dusse11985, S. 51.

197 Dusse11985, S. 58.

198 Dusse11985, S. 57.

Andere der Ursprung meiner Freiheit ist, ist Freiheit für mich a priori Verantwortung. "Die Verantwortung oder das Aufsichnehmen der Last des Anderen ist das Apriori jedes reflektierten Bewusstseins. Sie antwortet in Verantwortung demjenigen, der Not leidet, wenn uns dieser in Anspruch nimmt. Das Selbst, das auf sich selbst reflektiert, begreift sich selbst als wertvoll im Akt der Gerechtigkeit für den Anderen, als Antwort auf und in Erfüllung des Aktes der Gerechtigkeit, dessen Forderung. [...] Es handelt sich um einen hermeneutischen Zirkel, der aber beim Anderen ansetzt."[199] *Freiheit ist Verantwortung*, so liesse sich die Position der Befreiungsethik resümieren, weil die Verantwortung für den Anderen eine wohlverstandene Autonomie des Selbst erst konstituiert. Das von Dussel so genannte "Geheimnis der Freiheit"[200] liegt darin, dass dem Subjekt diese Aufgabe der Verantwortung für den Anderen in Verbindung mit der Entfa1tung der eigenen Identität sowohl gelingen als auch misslingen kann. Dies kann letztlich auch kein sozialhistorisches System unterbinden, weil jedes System seinerseits Produkt der Freiheit bzw. Ausdruck des realisierten Grades an Verantwortung ist. "Das negierte Leben des Armen beurteilt den Tod immer als Bosheit."[201]

2.8 EPISTEMISCHE VORAUSSETZUNGEN

Die Proposition der Befreiungsethik

Enrique Dussel selbst gibt folgende Kurzdefinition der Philosophie der Befreiung: " Alles Denken im Lichte des interpellativen Wortes des Volkes, des Armen, der kastrierten Frau, der kulturell beherrschten Kinder und Jugendlichen, der durch die Konsumgesellschaft alleingelassenen alten Menschen, in unendlicher Verantwortlichkeit und vor dem Unendlichen, das ist Philosophie der Befreiung."[202] Diese Formel bringt alle Aspekte zum Ausdruck, wie sie auch im Projekt der Befreiungsethik Gültigkeit besitzen. *Gegenstand* der Befreiungsethik ist die "omnitudo rea1itatis"[203], das Gesamt der Wirklichkeit, welches in der zitierten Formel lapidar als »alles« bezeichnet wird. Das bedeutet, dass die Befreiungsethik nicht über eine Spezifizierung oder Regionalisierung eines Gegenstandes erfasst werden kann, sondern nur über die Methode ihres Vorgehens selbst. Das Vorgehen selbst wird als »Denken« deklariert, was in diesem Zusammenhang wohl einfach besagen soll, dass es sich um eine rationa1e Vorgehensweise handelt, an welche die allgemein üblichen Massstäbe vemünftigen, theoretischen bzw. wissenschaftlichen Arbeitens je nach ihrer besonderen Eignung anzulegen sind. Von dem Anspruch auf Rationalität sind keinerlei Abstriche zu machen.

Für die *Methode* der Befreiungsethik isl es charakteristisch, dass sie sich mit der Formel »im Lichte von« als Hermeneutik zu erkennen gibt. Ihr Ziel lautet: Bewusstwerdung. "Bewusstwerdung bedeutet sich selbst als ver-deckt neu zu ent-decken."[204] Die Befreiungsethik entwickelt eine Theorie des Verstehens von einem Horizont aus, welcher alle Sachverha1te oder Dinge in eine bestimmte Perspektive stellt. Diese Perspektive wird naherhin als das

---

199 Dussel l993, S. 142.
200 Dussel 1985a, S. 164.
201 Dussel 1985a, S. 165.
202 Dussel 1985, S. 200; vgl. dazu auch Dussel 1985a, S. *148 f.*
203 Dussel 1985, S. 195, 196; vgl. auch Dussel 1985a, S. 153 sowie Dusse1 1983a, S. 36.
204 Dussel 1994, S. 104. Dussels Rezeption des Begriffes der conscientizaçao von Paulo Freire ist unübersehbar (Freire 1973, S. 25).

interpellative Wort ‚welches von ganz verschiedenen Instanzen geäussert wird. Die Instanzen lassen sich weitgehend zwanglos den praktischen Ebenen von Politik, Erotik und Pädagogik zuordnen, wie sie die Befreiungsethik zu unterscheiden pflegt. Gemeinsam ist allen diesen Instanzen ihr Ausgeschlossensein von den Rechten und Gütern der realen Lebensund Kommunikationsgemeinschaft, oder umgekehrt ihre Äusserlichkeit des Anders-Seins. Das heisst, die hermeneutische Perspektive wird als »Exteriorität« definiert.

Indem die Befreiungsethik das dialogische Moment des Anderen als des Armen und Unterdrückten zu ihrem hermeneutischen Horizont macht, trifft sie zwei Grundentscheidungen. Zum einen erteilt die Befreiungsethik ontologisch gesehen mit ihrer Option für eine Perspektive »sub lumine oppressionis« jeder monologen Perspektive »sub specie aetemitatis« eine klare Absage. Gegen die Ontologie als eine "Philosophie des Krieges" setzt Dussel seine befreiungsethische "Meta-Physik als »Ethik des Friedens«"[205], deren Kern der Universalisierungsgrundsatz von der virtuellen Exteriorität ist. Die Befreiungsethik etabliert sich als Ethik, weil sie eine universal gültige Verständigungsnorm vorschlägt. Zum anderen behauptet sich die Befreiungsethik epistemologisch gesehen als Formalpragmatik.[206] Das Moment der Exteriorität wird zum Ausgangspunkt kritischer Rationalität, welche ihr Selbstverständnis aus der "Akzeptanz der Interpellation des Ausgeschlossenen"[207], aus der *Vernunft des Anderen* herleitet. Mit ihrer Theorie einer auf herrschaftsfreie (Inter-)Kulturalität zielenden Übersetzung von Rationalitätstypen wird die Befreiungsethik zu einem Programm der Vermittlung von Universalität und Regionalität.

Der ideologische Status

Im Blick auf die theoretische Gestalt ihrer selbst sieht sich die Befreiungsethik als philosophische Theorie im "Dienst der solidarischen Einheit von Theorie und Praxis der kritischdiskursiven Vernunft im Hinblick auf die Organisation einer aktuellen oder zukünftigen Gegen-Macht als Ergebnis der Praxis der Unterdrückten"[208]. Die Befreiungsethik übt ihre kritisch-diskursive Funktion in Gestalt einer philosophischen Theorie aus, welche sich durchaus nicht auf das Feld philosophisch-wissenschaftlicher Auseinandersetzungen beschränkt, sondern klar ausgewiesene praktische Interessen verfolgt. Insofern begibt sich die Befreiungsethik auch auf das Feld der Ideologie.

Die angeführte Definition Dussels untermauert erstens die Behauptung vom Status der Theorie als einer relativen oder relationalen Autonornie. Dass der Theorie eine eigene Aufgabe zukommt, nämlich die des kritischen Diskurses, macht ihre Autonornie aus. Die autonome Theorie ist aber insofern relational, als sie von der Praxis ausgeht und auf die Praxis hinführt. Sie begleitet Strategie und Aktion der Befreiungspraxis der Armen und Unterdrückten[209]. Die Befreiungsethik versteht sich zweitens als Selbstaufklärung der Militanten im Prozess der

205 Dussel 1973b. S. 145; ebd., S. 155.

206 Dieses Thema wird ausführlich behandelt in Kap. 6.

207 Dussel l992a, S. 121.

208 Dussel 1993d, S. 65.

209 Dussel 1985, S. 202: "Aufgrund einer Erläuterung der Themen durch die Philosophie der Befreiung verstehen sogar die einfachsten und anscheinend ungebildetsten Militanten ihre Situation und ihre Problerne besser. Aufklärung führt zur Mobilisierung. Metaphysisch (d.h. ethisch und psychologisch) ist das leicht zu verstehen: der einfache Analphabet, der sich durch den Gebrauch der Sprache seine Wirklichkeit aneignet; der Campesino, der Arbeiter, der über die tatsächliche Situation seiner Unterdrückung reflektieren kann und einen, wenn auch nur strategischen Weg der Befreiung verfolgen kann."

Befreiung. Ihr Diskurs kritisiert die unterdrückerische Praxis der bestehenden Herrschaftsverhältnisse und gibt eine "praktische Rechtfertigung der ethischen Legitimität des Befreiungsakts"[210]. Drittens schwebt die Theorie als gesellschaftliche Tätigkeit nicht über den verschiedenen Ebenen von Praxis, sondern ist vielmehr selbst auf einer praktischen Ebene anzusiedeln. Dussel bewertet in diesem Zusammenhang die Befreiungsethik als "analektische Pädagogik"[211]. Analektisch meint einfach die spezifische Struktur des befreiungsethischen Diskurses, der auf der praktischen Ebene einer Pädagogik stattfindet, weil die Pädagogik ihre Vermittlungsfunktion von Theorie und Praxis in einem Lehrer-Schüler-Verhältnis ausübt, wie es auch in dem Verhältnis der Intellektuellen zum Volk wiederkehrt.

Alle diese Bestimmungen der Befreiungsethik als einer in Richtung auf Praxis hin relationalen Theorie stellen ihrerseits keine akzidentiellen oder situativ begründeten Zutaten zu einer ansonsten traditionellen philosophischen Theorie dar. Vielmehr sind sie in dem epistemischen Status selbst angelegt, welcher die Substanz des befreiungsethischen Diskurses ausmacht. Dies kann bereits ein Hinweis auf die oben ausführlich erläuterte Kurzformel zum propositionalen Gehalt der Dusselschen Befreiungsethik zeigen. Der dort angeführte Bezug auf die Sprechhandlung der Interpellation der Armen und Unterdrückten beinhaltet den methodischen Rückgriff auf ein formalpragmatisches Element, dessen apriorische Konstruktion den ideologiekritischen Anspruch der Befreiungsethik einlosen soll. Indem die Ökonomie "als hermeneutische Pragmatik zentraler Bestandteil der Philosophie der Befreiung"[212] wird, verändert sich auch die Dimension des Pragmatischen von der »Sprachlichkeit« hin zur »Wirtschaftlichkeit«. Deren Gegenstand ist die leidende Körperlichkeit "einer im Sinne von Marx kritischen und deshalb transzendentalen Ökonomie"[213]. Es ist diese Gestalt einer formalpragmatischen Theorie, mit welcher die Befreiungsethik ihr »ideologisches« Werturteil einer »Option für die Armen und Unterdrückten« ethisch fundiert.

Die Rolle der Intellektuellen

Als pädagogische Theorie thematisiert die Befreiungsethik ausdrücklich die spezifische Rolle der Intellektuellen und die Bedeutung ihrer Arbeit, der Theoriearbeit. "Die Ethik [...] ist [...], wie Sartre sagt, ein »komplizenhaftes« Denken. Komplizenhaft in dem Sinne, dass man kommuniziert, dass man auszudrücken weiss, was alle leben, aber nur um zusammenzuarbeiten, um das zu bestätigen."[214] Ideengeschichtlich gesehen dokumentiert diese Bestimmung den grossen Einfluss des Sartreschen Denkens auf die Philosophie der Befreiung und deren Ausgangsfrage nach der Authentizität. Die Ethik versteht sich als Konstruktion des Gemeinguts, das den Kern bestimmter moralischer und ethischer Praxen bildet. Der Konstrukteur dieses Gemeingutes ist der Intellektuelle, dessen Funktion in drei Richtungen erläutert wird.

Wiederum anknüpfend an Sartre verweist Dussel auf dessen Überlegungen zur Klassenzugehörigkeit des Intellektuellen[215]. Sartre wehrt sich gegen die romantisch-fatalistische Auffassung, dass sich aus der Herkunft einer Person eine Entscheidung in Sachen Klassenzugehörigkeit fällen lässt. Wie Sartre formuliert, ist Valery zwar ein kleinbürgerlicher Intellektueller,

---

210 Dussel 1985a, S. 164; vgl. auch Dussel 1985, S. 79 f.
211 Dussel 1985, S. 200.
212 Dussel l993, S. 156.
213 Dussel l992a, S. 120.
214 Dussel 1973c, S. 190.
215 Dusse11974a, S. 203.

aber nicht jeder kleinbürgerliche Intellektuelle ist Valery. Das heisst, dass es ganz entscheidend darauf ankommt, wie einer seine, in diesem Fall künstlerische, Praxis gestaltet, auch gegen seine Herkunft. In Sachen Klassenzugehörigkeit geht es um die Wahl eines Standpunkts, nicht um die Herkunft. Angemerkt sei, dss manchmal gerade die »falsche« Herkunft bzw. deren Aufarbeitung einen überzeugenderen Hintergrund für eine Wahl abgibt als problemlose Geradlinigkeit. Wird also der Intellektuelle mit durch seine Wahl der Klassenzugehörigkeit definiert, bedeutet dies, dass er eine bestimmte Funktion erfüllt. Genau das ist aber der Ansatz des Gramscischen Konzeptes des organischen Intellektuellen, wie es ihrer Beschreibung der Rolle der Intellektuellen verwendet[216]. Der organische Intellektuelle versteht sich als Volks-Pädagoge in dem Sinne, dass er in Ausübung der kritisch-diskursiven Vernunft, wie sie die Befreiungsethik als philosophische Theorie kennzeichnet, seinen Beitrag zur Aufklärung der Befreiungspraxis der Armen und Unterdrückten leistet.

Dass die Arbeit des organischen Intellektuellen nicht nur eine Funktion hat in bezug auf das aufzuklärende Volk, sondern dass der Intellektuelle in diesem Prozess selbst dazulernt und befreit wird, hat Frantz Fanon eindrücklich beschrieben. "Der kolonisierte Intellektuelle in einer Art Autodafé, die Zerstörung all seiner Idole; er büsst seinen Egoismus. die anklagende Arroganz und den kindischen Eigensinn dessen ein, der immer das letzte Wort haben will. Dieser durch die kolonialistische Kultur zermürbte Intellektuelle wird auch die Beständigkeit der Dorfversammlungen. die ausserordentliche Fruchtbarkeit der Bezirks- und Zellenversammlungen entdecken. Die Angelegenheit jedes einzelnen ist von nun an die Angelegenheit aller, weil faktisch alle von den Söldnern entdeckt, also massakriert, oder alle gerettet werden. Das »Abhauen«, diese atheistische Form des Heils, verbietet sich in diesem Kontext von selbst."[217] Dussel schliesst an diese Vorstellungen einer selbstkritischen Intellektualität an, wenn er die Funktionsweise des Verhältnisses von christlicher Basisgemeinde und kommunistischer Partei in Mozambique beschreibt. "Vor kurzem sprachen wir mit dem Bischof Vieira Pintos von Nampula (Mozambique); er berichtete uns, wie seine Diozese in einem sozialistischen Land vollständig in Basisgemeinden organisiert ist. Heute hat das Bistum mehr als siebentausend erwachsene Taufschüler. Es ist die Basisgemeinde, die ausmacht (»unterscheidet«), welches ihrer Mitglieder in die Kommunistische Partei Mozambiques eintreten soll, um seine Aufgabe für das Vaterland zu erfüllen. Das betreffende Mitglied der Gemeinde und der Kommunistischen Partei gibt der Basisgemeinde als Politiker Rechenschaft über sein Handeln und unterscheidet seine Praxis in der »Lebensrevision«. In diesem Fall sind drei Ebenen vollkommen miteinander verbunden: erstens die politische Praxis in Verbindung mit dem revolutionären Volk; zweitens die christliche Praxis in der Basisgemeinde; drittens [...] die christliche Unterscheidung der Orthodoxie in der Orthopraxis."[218]

Es scheint evident, dass *Selbstkritik* in einer *dialogischen* Theorie einen hohen Stellenwert einnimmt. Pointiert könnte man sagen, dass der spezifische Beitrag der Befreiungsethik zur Diskussion der Rolle der Intellektuellen gerade darin liegt, dass die Befreiungsethik mit ihrem dialogischen Konzept einen Mechanismus der Selbstkritik begründen und damit die labile Struktur »kommunikativer Vernunft« im Gleichgewicht halten kann.

---

216 Dussel 1985, S. 200. Zur Rezeption Gramscis in Lateinamerika vgl. Kern 1992, S. 278-291.

217 Fanon 1981, S. 39 f.

218 Dussel 1985a, S. 246 FN 16. Vermutlich existiert diese Konstellation heute so nicht mehr. Inwieweit sie jemals wirklich tragfähig war, ist eine naheliegende Frage. Das Bemerkenswerte an der beschriebenen Konstruktion sehe ich darin, dass sich die Institutionen von katholischer Kirche und kommunistischer Partei in einer Art Gewaltenteilung gegenseitig kontrollierten. Darin lag wohl die freiheitliche Chance dieses Modells.

3

AUF DER SUCHE NACH EINEM HISTORISCHEN SUBJEKT DER BEFREIUNG

"Da machte Hinze, gelemter Dreher, Bestarbeiter, in den besseren Zeiten, eine sensationelle Entdeckung. Es gab nichts ausser ihnen selbst, was ihrem Leben Sinn gab. Was sie nicht waren und taten und entschieden, war der Tod."
Volker Braun[1]

3.1 EINE KRITISCHE THEORIE DER MODERNE

Von der Rückseite der Moderne her

Enrique Dussel fasst den philosophischen Gehalt des Begriffs der *Moderne* unter dem Stichwort "rationa1e Emanzipation"[2] zusammen. *Rationale Emanzipation* bedeutet in der klassischen Formulierung nach Kant Aufklärung als Ausgang der Menschen aus ihrer Unmündigkeit, deren kritisches Vermögen einer der entschiedensten Verfechter des Projekts der Moderne, Jürgen Habermas, "mit den Begriffen Selbstbewusstsein, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung"[3] definiert. Das heisst, der normative Gehalt rationaler Emanzipation bezieht sich immer schon auf die Basis Subjektivität.

Die Entfaltung des Prinzips der Subjektivität aber führt in die »Dialektik der Aufklärung« hinein, welche wiederum Habermas wie folgt beschreibt: "Subjektivität sollte als das Prinzip der Moderne auch deren normativen Gehalt bestimmen; gleichzeitig führte die subjektzentrierte Vernunft zu Abstraktionen, welche die sittliche Totalität entzweiten; und doch sollte sich einzig die aus der Subjektivität hervorgehende, über deren Bornierungen hinausstrebende Selbstreflexion als Macht der Versöhnung bewähren."[4] Ausgehend von der Einsicht in die Aporien des Subjektivitätsbegriffs schlägt Habermas ein anderes theoretisches Paradigma vor, welches die Prämissen mentalistischer Theorie überwinden soll. Dieses neue Paradigma von Rationalität ist nach Habermas das *Kommunikationsparadigma*, welches das Projekt der Moderne neu begründet auf der Grundlage eines Theoriekonzeptes, dessen Kern unter dem Titel »Diskursethik« begriffen werden kann.

Das diskursethisch erneuerte Verständnis von Subjektivität als Prinzip der Moderne hat bei Habermas letztlich Teil an derselben geschichtsphilosophischen Hoffnung, welche den Hegelschen Optimismus und dessen Sicht der Dinge inspirierte. "Das moderne Europa hat die geistigen Voraussetzungen und die materiellen Grundlagen für eine Welt geschaffen, in der

---

1 Braun 1985, S. 87.
2 Dussel l993e, S. 193.
3 Habermas 1985, S. 391 f.
4 Habermas 1985, S. 402.

diese Mentalität den Platz der Vernunft eingenommen hat -das ist der wahre Kern der seit Nietzsche geübten Vernunftkritik. Wer anders als Europa könnte aus eigenen Traditionen die Einsicht, die Energie, den Mut zur Vision schöpfen- alles das, was nötig wäre, um den längst nicht mehr metaphysischen, den metabiologischen Prämissen eines erblindeten Zwangs zur Systemerha1tung und Systemsteigerung die mentalitätsbildende Kraft zu nehmen?"[5]

In dieser Formel des »Wer anders als Europa« verbirgt sich das gesamte Problem dessen, was Dussel den »entwicklungsideologischen Fehlschluss des Eurozentrismus« nennt. Dussel beschreibt die einzelnen Schritte des diesem Fehlschluss zugrundeliegenden Mythos der Moderne wie folgt: "a) Die modeme Zivilisation versteht sich selbst als höherentwickelt, überlegen (was die unbewusste Aufrechterha1tung einer ideologischen eurozentrischen Position einschliesst). b) Die Überlegenheit verpflichtet im Sinne einer moralischen Forderung dazu, die Primitiven, Rohen, Barbaren zu entwickeln. c) Der Weg des so benannten Erziehungsprozesses liegt in der Wiederholung des von Europa verfolgten Weges [...]. d) Da sich der Barbar dem Zivilisationsprozess widersetzt, muss die moderne Praxis letztlich wenn nötig gar Gewalt anwenden, um die Hindernisse der Modernisierung durch den gerechten Kolonialkrieg zu beseitigen. e) Diese Beherrschung verursacht Opfer [...], wobei das Opfer als unvermeidlicher Akt verstanden [...] wird [...]. f) Für den Modernen trägt der Barbar eine »Schuld« [...], welche der »Moderne« erlaubt, sich nicht nur als unschuldig, sondern auch als von dieser »Schuld« ihrer Opfer »emanzipiert« zu präsentieren. g) Schliesslich werden durch den »zivilisatorischen« Charakter der »Moderne« die Leiden und Opfer, die Kosten der »Modernisierung« [...] als unvermeidlich interpretiert."[6]

Die Problematik der Moderne wird weniger in Europa als in den vom europäischen Kolonialismus unterworfenen Gegenden der Erde manifest. Auch wenn Renaissance, Reformation und Aufklärung sicher wichtige Faktoren[7] für die Entstehung der Moderne sind, entscheidendes Gewicht kommt mit der in den europäisch inspirierten Geschichtsbüchern sogenannten »Entdeckung« Amerikas dem Jahr 1492 als »dem Geburtsjahr der Moderne« zu. "So wird 1492 der Augenblick der »Geburt« der Moderne als Entwurf: der »Ursprung« eines »Mythos« von ganz besonderer Gewalt und zugleich ein Prozess der »Verdeckung« des Nicht-Europäischen."[8] Dass Subjektivität als originäres Prinzip der Moderne primär von der Expansion Europas her zu verstehen ist, welche die Welt in ein zivilisiertes Zentrum und eine barbarische Peripherie aufteilt, das ist die These von Dussels Befreiungsethik.

Hinter dem Bedeutungsgehalt der rationa1en Emanzipation als erstem Gesicht verbirgt sich laut Dussel das zweite Gesicht der Moderne. Nach Kant ist die Unmündigkeit, von welcher rationale Emanzipation befreit, selbstverschuldet, d. h. sie beruht auf einem Mangel »der Entschliessung und des Mutes«. Was aber ist, so fragt Dussel weiter, ein Mangel an Entschliessung und Mut anderes als das Bewusstsein eines Knechts, dessen Knecht-Sein ebenso eine Folge des Herr-Seins des Herren ist, wie der Mangel an Mut ein Übermass an Angst und Furcht darstellt? Der Barbar ist derjenige, der noch nicht am Zivilisationsprozess teilhat, der sich womöglich gegen diesen sperrt und aufgrund eigenen Verschuldens zu Recht eliminiert wird. Eckpunkt dieser "Negation des Anderen"[9], welche Dussel als »Opferung« des Anderen

5 Habermas 1985, S. 425.

6 Dussel l993e, S. 193 f.

7 So Habermas 1985, S. 27; von Dussel wird diese historische Zuordnung mehrfach kritisiert: Dussel 1993e, S. 25; Dussel 1993a, s. 382. Habermas erwähnt an einer anderen Stelle (Habermas 1985, S. 13) auch die Entdeckung der »Neuen Welt« im Zusammenhang der die Moderne kennzeichnenden Faktoren. welche aber ohne Bedeutung für die systematische Reflexion bleibt (Dussel 1993e, S. 25 FN 50).

8 Dussel l993e, S. 10.

9 Dussel l993a, S. 380.

interpretiert, ist das Bewusstsein von der Überlegenheit der selbstbewussten, selbstbestimmten und sich selbst verwirklichenden Subjektivität, wie es sich zum Beispiel im Eurozentrismus äussert.

Die Befreiungsethik behauptet, dass der "*Opfermythos* [Hervorhebung von mir] der Moderne"[10] der »ethische« Kern dessen ist, was der periphere Teil der Weltgesellschaft als Rückseite oder Kehrseite der Moderne in Hunger und Not tagtäglich erlebt. Dussel setzt dem Projekt der Moderne das Projekt einer *Transmoderne* entgegen, welches "den »emanzipatorisch-rationalen Kern« aufnimmt, dabei aber die Moderne selbst transzendiert. Unsere Befreiungsabsicht ist weder anti- noch prä- oder postmodern, sondern transmodern; tik der Moderne aus der Perspektive ihrer Exteriorität, ihres »Gegen-Gesichts« (der Indios, Afrikaner, Asiaten etc.) als Kritik des irrationalen Mythos der Gewalt gegen die Kolonien, gegen den peripheren Kapitalismus, gegen den »Süden«."[11]

Dussels Konzept eines ambivalenten Modells von Moderne ist dadurch gekennzeichnet, dass es die konfliktorische Struktur der Moderne auf einer transzendentalen Ebene herauspräpariert. Die (eurozentrische) Expansion der Subjektivität ist nicht einfachhin Resultat einer falschen, mangelhaften oder pervertierten praktischen Anwendung, sondern beruht ihrerseits auf einem theoretisch ausweisbaren Defizit transzendentaler Art. Dies bedeutet zum einen, dass die Befreiungsethik ein neues, ein anderes transzendentales Apriori konstruieren muss, von dem aus Befreiung als die bessere Hälfte rationaler Emanzipation in den Blick kommen kann. Zum anderen aber hält die Befreiungsethik damit an der Möglichkeit einer neuen empirischen, historisch-möglichen Lebens- und Kommunikationsgemeinschaft fest, welche aus den Fängen des kapitalistischen Weltsystems sich zu lösen imstande wäre.

Die Option für die Armen und Unterdrückten

Der in Philosophie und Theologie der Befreiung häufig gebrauchte Terminus von der »*Option für die Armen und Unterdrückten*« bringt kurz und prägnant den Inhalt des transmodernen Projekts der Befreiung in einer Form zum Ausdruck, wie sie auch Dussels Befreiungsethik vertritt. Die Befreiungsethik fasst die Option für die Arrnen und Unterdrückten im Sinne einer Anwendungsregel des »Befreie den Armen und Unterdrückten!« zusammen. Diese Regel soll eine Art Transmissionsriemen darstellen, welcher die ethische Norm virtueller Exteriorität als kritische Regel praktischer Moralität auf die empirisch konkrete Lebenswelt übertragbar macht.

Die Rede von einer »Option« stellt darauf ab, dass die Befreiung oder das Projekt der Transmoderne eine bewusst geplante, *gesetzte* Alternative gegenüber dem Projekt der Moderne und der damit verbundenen Entfremdung bereitstellt. Dussel expliziert die Option folgendermassen: "[...] die Akzeptanz des Anderen als anderen bedeutet bereits eine ethische Option, eine Wahl und einen moralischen Kompromiss."[12] Der Ausdruck der Option besagt, dass eine Entscheidungssituation vorliegt, in der eine Wahl getroffen werden muss. Elementar ist

10 Dussel l993a, s. 386. Siehe dazu insgesamt: Hinkelammert 1989.

11 Dussel l993a, S. 386; vgl. auch Dussel 1993e, S. 193-196. Zur Redeweise von der »Rückseite der Moderne« siehe Gutiérrez. der programmatisch über eine "Theologie von der Rückseite der Geschichte her" (Gutiérrez 1984, S. 125) spricht. Der Ansatzpunkt dieser Betrachtungsweise liegt in der Dependenztheorie, welche die Unterentwicklung der Länder der Peripherie als die Kehrseite des Entwicklungsprozesses der Länder des Zentrums begreift. Vgl. dazu: Fornet-Betancourt 1988, S. 41 ff.

12 Dussel 1974a, S. 183.

für die Befreiungsethik, dass es sich bei dieser Wahl oder bei dieser Entscheidung nicht um eine absolute, im wörtlichen Sinne unabhängige oder abgelöste Wahl handelt. "Sartre sprach zu uns von einer ursprünglichen oder grundlegenden Wahl. Wenn er eine »grundlegende Wahl« gefunden hätte, würde das bedeuten, dass das freie Subjekt auf irgendeine Art und Weise sein Seinkönnen bestimmen kann. [...] In bezug auf das Seinkönnen aber gibt es keine Wahl, sondern nur existentielles, dialektisches Verstehen.“[13]

Gelangte der Terminus der »opción« zwar aus der Sartreschen in die lateinamerikanische Philosophie, so schliesst doch die Bestimmung der näheren Bedeutung der Option als einer Wahl oder Entscheidung aber weit enger an die Rezeption der Kritischen Theorie Herbert Marcuses an. In seiner Diskussion des Wahrheitswertes verschiedener, einander widerstreitender geschichtlicher Optionen, an der exakt gleichen epistemologischen Stelle seines Diskurses wie Dussel, meldet Marcuse Bedenken an gegen die Prägnanz des Begriffes des Entwurfs, der hier gleichbedeutend mit dem Begriff der Option verwendet wird. Der Terminus »Entwurf« wäre nach Marcuse auch im Sinne einer ungeschichtlichen Entwicklungslogik interpretierbar. Dagegen betont Marcuse selbst nachdrücklich, dass der Begriff einer an Befreiung orientierten Vernunft ein Werturteil enthält, welches auch in den Wahrheitsbegriff hineingehört. Als Alternative postuliert Marcuse den Begriff einer »bestimmten Wahl«. "Ich schlage den Ausdruck »bestimmte Wahl« vor, um den Einbruch der Freiheit in die historische Notwendigkeit hervorzuheben; der Ausdruck fasst lediglich den Satz zusamrnen, dass die Menschen ihre Geschichte selbst machen, aber unter gegebenen Bedingungen.“[14]

Die Pointe der Marcuseschen Definition liegt in der Akzentuierung der Position des Subjekts. Marcuse konstatiert ein Moment von Freiheit in allen Determinationen, nämlich das Moment des Bewusstseins als desjenigen Apparates, welcher die herrschenden und die befreienden Potentialitäten bestimmen, erkennen und auch einschätzen kann. "Keine der gegebenen Alternativen ist von sich aus bestimmte Negation, wofern und solange sie nicht bewusst ergriffen wird [...].“[15] Die Rede von der bestimmten Wahl oder der Option bedeutet daher, dass das Machen der Geschichte, die Praxis, eine Instanz voraussetzt, welche dieses Machen selbst in Gang setzt oder verursacht. Diese Instanz des Machens ist ein Subjekt.

Der Begriff der Option unternimmt den Versuch, ein rationales und ein voluntaristisches Moment in der Position eines Subjekts zur Synthese zu bringen. Grenzt er sich gegen Sartres unbedingte Wahl durch den Bezug auf die Bestimmtheit rational analysierbarer Determinanten ab, so trägt er auf der anderen Seite den intuitiven Impuls einer Wahl in die Notwendigkeiten dialektischer Logik hinein. Das heisst aber, der Begriff der Option setzt ein *Apriori* voraus, von dem aus und auf das hin das Subjekt interpretiert wird.

Indem die Befreiungsethik die Option eines Subjekts näherhin als Option für die »Armen und Unterdrückten« bestimmt, versucht sie mit dieser Formulierung die noch recht unbestimmte Rede von einem Apriori des Subjekts präziser festzulegen. Die Formel von den Armen und Unterdrückten, deren Einheit die Befreiungsethik in dem Begriff der »Exteriorität« des Ausgeschlossenseins thematisiert, ist nicht einfach eine rhetorische Figur, deren doppelte Betonung konkreter Entfremdung die Benachteiligung des Anderen unterstreichen soll. Vielmehr fliessen in der Formel von den Armen und Unterdrückten die zur Freiheit drängenden Stränge von Sozialutopie und Naturrecht zusammen, die Ernst Bloch als die »zwei utopischen Glieder« anflihrt: "Die Sozialutopien als Konstruktion eines Zustands, in dem es keine Mühseligen und Beladenen gibt, und Naturrecht als Konstruktion eines Zustands, in dem es

13 Dussel, 1973b, S. 83 f.
14 Marcuse 1979, S. 233.
15 Marcuse 1979, S. 235.

keine Erniedrigten und Beleidigten gibt."[16] Die Verbindung von Sozialutopie und Naturrecht besagt, dass jedes Individuum ein *Recht* auf ein menschenwürdiges *Leben* hat im Sinne eines Anspruchs an die Gesellschaft, in der das Individuum lebt und an der es teilhat. Dieser inklusionslogische Anspruch impliziert formale und materiale Ansprüche, sozusagen sozia1es *und* demokratisches Recht. Dass dieser Anspruch nicht nur aktuell für eine bestimmte Gruppe von Benachteiligten gilt, sondern inklusionslogisch »für alle« besteht, wird durch die Verwendung der Präposition »für« angezeigt. Dennoch beharrt die Befreiungsethik auch mit Nachdruck darauf. dass die Option für die Armen und Unterdrückten trotz ihrer impliziten Universalität nicht einfachhin eine abstrakte Norm ist, welche die Theorie, auch als philosophische Theorie, von aussen an die Wirklichkeit heranträgt. Die Option für die Armen und Unterdrückten wird im Gegenteil aus den Ansprüchen der Benachteiligten selbst abgeleitet und artikuliert sich als "befreiendes Interesse"[17]. "Das Interesse -a1s Grund oder als radika1es Projekt -eröffnet die Möglichkeit der Theorie."[18]

Mit diesem Begriff des Interesses wird das Apriori eines Subjekts als ein im doppelten Sinne existentielles Apriori gesetzt. Dessen Existentialität verweist auf den Mehrwert eines praktischen Interesses gegenüber den theoretischen Ansprüchen reiner Vernunft einerseits und gegenüber den privaten Intentionen des Individuums andererseits. Interesse meint diejenige "Formbestimmtheit der Wünsche, Ziele etc. durch die gesellschaftliche Stellung"[19], welche dem dialogischen Bereich des »Zwischen« sozialhistorisch konkret institutionalisiert Ausdruck verleiht.

Die Idee intersubjektiver Autonomie

Dem Diskurs der Moderne gilt Freiheit als letzter Bezugspunkt. "Freiheit ist der Ursprung des Seins."[20] Im Anschluss an Habermas liesse sich Freiheit auch als dasjenige Vermögen selbstbewusster und selbstbestimmter Selbstverwirklichung bezeichnen, welches das Wesen der Moderne ausmacht. Daraus folgert Dussel: "Die Freiheit als inneres Moment der Tota1ität und als Grund der moralischen Ordnung stellt sich als Basis der bürgerlichen Ethik dar, als Basis des Ethos des europäischen Menschen der Moderne."[21] Dass dieses Vermögen der Freiheit seine Unschuld längst verloren hat, hat nach Dussel bereits der adamitische Mythos aufgedeckt. Wenn Freiheit als ontologischer Ursprung anzusehen ist, dann ist sie damit immer auch ontologischer Ursprung des Bösen. Freiheit wird eine recht ambivalente Angelegenheit, deren Grenzen oder Bedingungen aufzuspüren sich lohnt.

Aus dieser Einsicht in die Grenzen der Freiheit und gegen die idealistische Freiheitskonzeption der Moderne schliesst die Befreiungsethik auf ein Verständnis von bedingter oder *situierter Freiheit*. "Freiheit ist nichts anderes als eine Manifestation von Endlichkeit, die sich als situiert darstellt angesichts der differenzierten Vielfalt der Möglichkeiten oder Vermittlungen, welche das Seinkönnen niema1s ganz verwirklichen."[22] Endlichkeit als

16 Bloch 1980, S. 411; vgl. auch: Bloch 1961, s. 13; s. 233-238.
17 Dussel l990, s. 90.
18 Dussel 1988b, S. 224; siehe auch: Dusse1 1983a, S. 28.
19 Schürmann 1990, S. 706. Zum Begriff des Interesses siehe grundlegend auch: Habermas 1988.
20 Dussel 1973c, S. 115.
21 Dussel 1973b, S. 76.
22 Dussel 1973b, S. 75. Vgl. auch ebd., S. 78. "[...] Freiheit ist nichts anderes als die Art und Weise unserer innerweltlichen Transzendenz, insoweit sie, negativ gesehen, die gegebenen Möglichkeiten meistert. Die Faktizität ist das, was bereits determiniert ist. Das Seinkönnen selbst, das mein vergangenes Leben so situiert

Bedingung von Freiheit meint daher, dass Freiheit zwar einerseits als Ausübung von Determination zu verstehen ist, andererseits aber selbst determiniert ist. Freiheit ist nicht absolut, sondern muss als eine Art *Spielraum* verstanden werden. Es gibt vorgegebene Bedingungen, welche in einer Hinsicht den Spielraum einschränken, in anderer Hinsicht ihn aber überhaupt erst definieren. "In der materia1istischen Tradition ist von Hobbes an die Freiheit bestimmt durch den Raum, in dem ein Körper sich bewegt. Vom mechanisch verstandenen Raum, der, unabhangig von der Bewegung und dem Charakter des Korpers, nur die äussere Form seiner Bewegung festsetzt, über die Theorie des sozia1en Milieus der französischen Aufklärung erreicht die materia1istische Konzeption ihren Hohepunkt in der Auffassung der Freiheit als des historischen Raums, der durch die Aktivität eines »historischen Körpers«, d. h. durch Gesellschaft, Klasse und Individuum ausgebreitet und realisiert wird. Freiheit ist kein Zustand, sondern die historische Aktivität, die die entsprechenden Formen des menschlichen Zusammenlebens, d. h. des sozialen Raums, gestaltet."[23]

Der Spielraum der Freiheit wird hier durch ein dialektisches Verhältnis von Determination und Indetermination bestimmt gesehen, wie es auch Dussel ausführt. "Der Zirkel, von dem wir bisher gesprochen haben, ste1lt sich wie folgt dar: die »Bestimmung des Seins« ist die grundlose Gabe, die wir in unserer Faktizität als Auftrag empfangen haben und die unserer Verantwortung zugrundeliegt; die Verpflichtung zum Sein ist das Sollen (weil wir Schuldner sind), d. h. die Verpflichtung zum Sein ist das Seinkönnen, welches uns die Möglichkeit als geschuldeten Weg auferlegt. Das Seinkönnen ist das Sein, das wir als Seiende besitzen (Sartre nennt es: »Sein ist für das Für-Sich das An-Sich«), das, was auf uns als Sein-Sollen zukommt (nicht das, was wir »setzen« im Sinne der modernen Metaphysik der Subjektivität). Wir können das Sein als Seinkönnen nicht wählen im Sinne einer ursprünglichen oder freien Wahl. Das Sein »wäh1t« uns zuerst, es bestimmt sich selbst gegenüber uns (Bestimmung des Seins), indem es uns durch seine Ansprüche bestimmt (Verpflichtung des Seins), in Vorsicht, Wachsamkeit und Verantwortung zu handeln, zur Wiederherstellung der grundlosen, vorgängigen, faktischen und wirklichen Anweisung des Seins zum Sein."[24] Dussel unterscheidet hier ganz im Heideggerschen Sinne Sein und Subjekt. Das Sein begrenzt das Subjekt, es ist diesem vorgeordnet. Aber die Begrenzung des Subjekts durch das Sein ist zugleich seine Bedingung, seine ermöglichung, sein Seinkönnen. Das Sein ist sozusagen der Spielraum oder der Rahmen des Subjekts, welcher die Dialektik von Produkt und Produzent erläutert.

Die entscheidende Pointe des Dusselschen Diskurses besteht nun darin, dass Dussel den Begriff des Heideggerschen *Seins* über das Konzept des Lévinasschen *Anderen* interpretiert. Der Begriff der Autonomie des Subjekts wird in ein Konzept *intersubjektiver Autonomie* transformiert, welches den Anderen als transzendentale Bedingung des Subjekts postuliert. "Die Überwindung der Modernität [...] vollzieht sich [...] in der Entdeckung dessen, dem sich die Totalität des menschlichen Seins als In-der-Welt-Sein öffnet und durch den sie begründet wird: »der Andere« (als meta-physisches Moment, von dem her sich »das Andere« als das

---

hat, ist gleichzeitig ein Datum, das nicht unterhalb meiner Freiheit liegt."

23 Kosík 1986, S.238.

24 Dussel 1973b, S. 90. Es geht Dussel explizit um ein differenziertes Verständnis der Auffassung von Freiheit als Spontaneität, eine Auffassung, wie sie insbesondere z.B. von Kant entwickelt wurde. "Innerhalb der Logik der modernen Metaphysik von der Subjektivität wird die Freiheit des Subjekts mit der ihr eigenen ursprünglichen Spontaneität vermischt, und deshalb entsteht ihr Ziel oder Entwurf aus der ihr zugrundeliegenden Subjektivität: der Grund ist das Subjekt. [...] Ich bin nicht frei in bezug auf den mir zugrundeliegenden Entwurf." (Dussel 1973b, S. 77) Es ist dieser von Heidegger inspirierte Praxisbegriff, der mit einem materialistischen Praxisbegriff, wie dem von Kosík. konvergiert, indem beide von der Situiertheit der Freiheit als Spontaneität ausgehen. Vgl. dazu auch Hinkelammert 1989, S. 208 f.

nur ontische ableitet). Wenn die weltliche Tota1ität in ihrem letzten Horizont, dem Sein, das Ontologische ist, dann handelt es sich hier um etwas, was einem jenseits des Ontologischen (der griechischen fysis) begegnet und das deshalb als das Meta-Physische, das Trans- Ontologische benannt werden kann; »der Andere« als Jenseits, der »dem Selben« immer äusserlich ist."[25] Die Konstitution des Seins des Subjekts durch den Anderen setzt ein *dialogisches Apriori* als Bedingung der Möglichkeit des Subjekts voraus. Solche a priori intersubjektive Autonomie versucht eine Synthese von Spontaneität und Verantwortung. »Ich« bin es, der handelt, aber der »Andere« ist es, der mein Seinkönnen als Subjekt definiert.

Zum Vergleich: das Konzept der Diskursethik

Um das Profil der befreiungsethischen Konzeption des Subjekts noch genauer herauszuarbeiten, bietet sich an dieser Stelle ein Vergleich mit der Position der Diskursethik an, welche den Gedanken intersubjektiver Autonomie im Interesse der Begründung eines erneuerten Freiheitsbegriffes explizit ausgearbeitet hat. Die Diskursethik bezieht ihr Selbstverständnis aus der Suche nach einem gehaltvollen Begriff von Subjektivitat als Alternative zu den Aporien eines Programms transzendenta1er Subjektivität sowie der generel1en Vernunftkritik der Postmoderne. Im Ausgang von Adornos Idee unversehrter Intersubjektivität entwirft Habermas seinen Begriff intersubjektiver Autonomie als Antwort auf die Frage nach der normativen Grundlegung kritischer Rationalität.

Für den Begriff intersubjektiver Autonomie ist im *Kommunikationsparadigma* "grundlegend die performative Einstel1ung von Interaktionsteilnehmem, die ihre Handlungspläne koordinieren, indem sie sich miteinander über etwas in der Welt verständigen."[26] Entscheidendes Gewicht im Kommunikationsparadigma kommt einer Auffassung von sprachlich erzeugter Intersubjektivität zu, die sich in »Äusserungen« kompetent sprechender und handelnder Subjekte rea1isiert. Als Norm für Gelingen oder einer Kommunikation gilt der *Konsens*, d.h. ein Einverständnis aufgrund einer zwanglos abgegebenen Stellungnahme. "Ein kommunikativ erzieltes Einverständnis hat eine rationale Grundlage; es kann nämlich von keiner Seite, sei es instrumentell, durch Eingriff in die Handlungssituation unmittelbar, oder strategisch, durch erfolgskalkulierte Einflussnahme auf die Entscheidungen eines Gegenspielers, auferlegt werden."[27] Die epistemologische Intention des von Habermas vorgeschlagenen Kommunikationsparadigmas liegt darin, "den Historischen Materialismus von seinem geschichtsphilosophischen Ballast zu befreien."[28] Nach Habermas hat sich nämlich erstens die marxistisch tradierte Annahme von der »objektiv«, d.h. quasi-automatisch, systemsprengenden Entfa1tung der Produktivkräfte als lllusion erwiesen. Zweitens spricht Habermas der Philosophie im Rahmen ihrer Kooperation mit den Wissenschaften als "Zubringer für eine Theorie der Rationalität"[29] einen grundsatzlich hypothetischen Status zu. Ziel ist ein Konzept von »Kohärenz«, in der "die Theorien, ob sozia1wissenschaftlicher oder philosophischer Herkunft, [...] zueinander passen"[30] müssen.

---

25 Dussel 1973b, S.119.
26 Habermas 1985, S. 346.
27 Habermas 1988a, S. 387.
28 Habermas 1988b, S. 562.
29 Habermas 1988b, S. 587.
30 Habermas 1988b, S. 588.

Zwei Problemkreise des *einen* Geltungsanspruchs auf *Universalität* gelangen in dieser Bestimmung zur Überschneidung. Zum einen geht es um Universalität als Gesamtzusammenhang im Sinne einer *Totalität*, um einen methodischen Gesichtspunkt formaler Allgemeinheit. Zum anderen geht es um Universalität als *Letztbegründung* im Sinne der Frage nach der Gewissheit des Wissens aus einer formalen Allgemeinheit. Wenn eine fallibilistische Position in Sachen Letztbegründung mit Recht auf dem grundsätzlich hypothetischen Charakter von Theorie besteht, weil eben das Gesetz der permanenten Revision die relative Autonomie der Theorie garantiert. dann ist immer noch offen, wie der methodische Gesichtspunkt formaler Allgemeinheit zu verstehen ist. Habermas setzt auf eine theoretisch konstituierte Beobachterperspektive. welche "das tatsächlich praktizierte Regelwissen"[31] pragmatisch verstandener Intersubjektivität untersucht und als dessen normativen Kern den im »Diskurs« erzielten Konsens bestimmt.

Die Absage an den Geschichtsphilosophie genannten Ballast bedeutet keineswegs den Verzicht historischer Vernunft darauf, ihren Gegenstand Geschichte in einer *holistischen* Perspektive zu betrachten, sondern nur die *fallibilistische* Grundlegung historischer Vernunft als einer kritischen Rationalität. Demzufolge ist auch die Frage nach einem historischen Subjekt in der Geschichte, wie gezeigt, sinnvoll, indem der Begriff eines historischen Subjekts auf die Problematik der *generativen lnstanz* der Geschichte hinweist. Im Lichte der Diskursethik ist Geschichtsphilosophie möglich als *formalpragmatische Metatheorie* von Geschichte.

Das Konzept der Befreiungsethik

Meiner Auffassung nach lässt sich die Befreiungsethik exakt in Übereinstimmung zu und in Abweichung von den angegebenen geschichtsphilosophischen Implikationen der formalpragmatischen Vorgehensweise der Diskursethik begreifen. In Einklang mit der Diskursethik verficht die Befreiungsethik eine rationalistische Position gegenüber jedem Dogmatismus, der ein nicht rational ausweisbares Apriori zum Ausgangspunkt seines Diskurses macht. Im Zentrum des *Kreationsparadigmas* der Dusselschen Befreiungsethik steht ein Subjekt. Welches durch seine *Exteriorität* konstituiert wird.[32] Nur im Ausgang von dem hermeneutischen Horizont, den die Exteriorität des Anderen eröffnet, wird es dem Subjekt möglich, den Gesamtzusammenhang seiner Lebenswelt, seine Totalität zu rekonstruieren, welche ihrerseits das Subjekt selbst determiniert.

Was die Frage nach der Gewissheit des Wissens betrifft, so besitzt die Diskursethik. entgegen dem vorher vielleicht entstandenen Anschein, keine einheitliche Position. Während Habermas eine fallibilistische Position vertritt, welche nur das "relative Apriori"[33] einer Verständigungsform kennt, ist Apel entschiedener Anhänger einer certistischen Position von Letztbegründung. Beide Positionen werden auch als die universalpragmatische (Habermas) oder transzendentalpragmatische (Apel) Variante der Diskursethik unterschieden. In gewisser Weise neigt die Befreiungsethik in ihrer gegenwärtigen Struktur sicherlich der certistischen

31 Habermas 1985, S. 348.

32 Dussels These zum Kreationsparadigma, die noch im einzelnen zu erläutern sein wird, 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." (Dussel 1990a, S. 352) Ausführlich diskutiert wird die Formel des Kreationsparadigmas in Kap.5.1.

33 Habermas 1988b, S. 278.

Auffassung Apels von der Letztbegründung zu, eine Position, die meiner Auffassung nach aber nicht notwendigerweise mit der internen Systematik des befreiungsethischen Diskurses verknüpft ist und für die Weiterentwicklung ihres Diskurses selbst eher hinderlich scheint, wie noch darzulegen sein wird.

Weit spannender als die Frage nach der Differenz von Fallibilismus und Certismus scheint mir die Frage nach dem methodischen Gesichtspunkt der formalen Allgemeinheit des Wissens. Hier liegt die spezifische Differenz der Befreiungsethik zur Diskursethik verborgen. Während die Diskursethik auf den Diskurs und dessen reale Antizipation einer idealen Kommunikationsgemeinschaft zurückgreift, verweist die Befreiungsethik auf die Exteriorität als die transzendentale Bedingung herrschaftsfreier Lebens- und Kornmunikationsgemeinschaft. Einerseits spezifiziert die Befreiungsethik die reale Antizipation der idealen herrschaftsfreien Sprechsituation im Sinne einer dialogischen Rezeption der virtuellen Exteriorität jedes Betroffenen in seiner Andersheit über das faktisch angewendete Regelwissen des praktischen Diskurses hinaus. Andererseits erweitert sie die formalpragmatische Bestimmung sprachlicher Intersubjektivität um die ökonomische Dimension in Richtung auf ein umfassendes Konzept praktischer Lebensformen hin. Gegen den "*moralischen* Gesichtspunk“[34] eines unparteilichen Konsenses setzt die Befreiungs*ethik* auf den Dialog mit der Vernunft des Anderen, denn: "es gibt keine kritische Rationalität ohne die Akzeptanz [...] des Ausgeschlossenen"[35.]

Für das befreiungsethische Kreationsparadigma ist das *Subjekt* als *Ausgangspunkt* und *Adressat* sowohl der Praxis als auch des theoretischen Diskurses selbst von höchster Wichtigkeit. "Es geht darum, »von wo aus« ich denke und »an wen« ich denke, das heisst: das Subjekt eines [...] Diskurses ist mit dem »Subjekt schlechthin« [...] verbunden, dem Unterdrückten."[36] Erstens kommt dem Subjekt entscheidende epistemologische Bedeutung als Ausgangspunkt des konstruktiven Aktes des Wissens zu, übrigens ganz im Sinne einer hermeneutischen Interpretation des Marxschen Ansatzes. "»Auch bei der theoretischen Methode [...] muss das Subjekt, die Gesellschaft, als Voraussetzung stets der Vorstellung vorschweben.« Dieser Satz ist der archimedische Punkt der Erkenntnistheorie und der wissenschaftlichen Methodologie."[37] Ohne Perspektive keine Konstruktion, ohne Konstruktion keine Rationalität, so konnte man diesen epistemologischen Ansatz zusammenfassen.

Zweitens aber ist das Subjekt auch Adressat der Theorie in dem Sinne, dass die subjektive Konstruktion des Wissens eine Art Intentionalität beinhaltet, welche mit der Befreiungsethik als Verantwortung a priori zu begreifen wäre. Weil der Dialog mit dem Anderen konstitutiv ist für die Identität des Subjekts selbst, wird auch die pathische Dimension des Subjekts in der Bestimmung der Intentionalitat verankert. Das heisst, die Einsicht, dass jede rationale Konstruktion ein Werturteil impliziert, ist der Grund dafür, dass sich die Befreiungsethik als eine ethische Theorie versteht.

Die Befreiungsethik formuliert ihre Aufgabe selbst als Rekonstruktion derjenigen Momente, deren praktische und theoretische Synthese zur Bildung eines historischen Subjekts der Befreiung führt. "Wir müssen die Augen des Anderen, des anderen ego besitzen, eines ego, dessen *Formationsprozess* [Hervorhebung von mir] wir (als das »Andere Gesicht« der Moderne) zu rekonstruieren haben, darum müssen wir [...] uns hauten wie die Schlange, [...], die ihre »Haut wechselt«, um zu wachsen. Häuten wir uns! Nehmen wir methodisch die Haut

34 Habermas 1991, S. 13,
35 Dussel l992a, S. 121,
36 Dusse11985a, S. 130 f.
37 Sandkühler 1973, S. 243; ebenso Sandkühler 1991, S. 195; das Marx-Zitat stammt aus: Marx 1961, S. 633.

des Indio an, des afrikanischen Sklaven, des gedemütigten Mestizen, des armgemachten Bauern, die Haut von Millionen von Verelendeten der lateinamerikanischen Städte unserer Tage, die an den Rand gedrängt werden. Eignen wir uns die »Augen« des unterdrückten Volkes an [...]“[38]

3.2 DIE SUCHE NACH EINEM HISTORISCHEN SUBJEKT

Der Ausgangspunkt der Befreiungsethjk

Dussel selbst führt den Begriff eines historischen Subjekts in engem Zusammenhang mit der Bestimmung des Ausgangspunktes der Befreiungsethik ein. "Der Ausgangspunkt ist der eines Leidenden (»Ich leide ...«), aber als die Situation eines Unterdrückten auf einer politischen, erotischen, konkreten Ebene -[...] -, der sich als *Subjekt der Befreiung* [Hervorhebung von Dussel] entdeckt."[39] Dussel macht in dieser Bestimmung Gebrauch von der Unterscheidung einer transzendenta1en und einer empirischen Ebene. Als transzendentale Ebene wird die Ebene der leidenden Person bezeichnet, als empirische Ebene die der konkreten Struktur des Leidens dieser Person. Transzendenta1e und empirische Ebene werden in dieser Aussage so miteinander verknüpft, dass die transzendentale Ebene einen Rahmen absteckt, von dem aus der Begriff des historischen Subjekts als Beschreibung einer Funktion in Erscheinung tritt. Der Begriff eines historischen Subjekts versucht den ethisch-utopischen Referenzpunkt zu bestimmen. von dem eine Praxis der Veränderung ausgehen kann.

Die oben angeführte Bestimmung Dussels zeigt exemplarisch, dass der Begriff eines historischen Subjekts für die befreiungsethische Theorie nicht akzidentiell ist, sondern in die Substanz ihres Konzeptes gehört. Diese Feststellung trifft übrigens keineswegs nur auf das Konzept der Befreiungsethik als einer Entwicklungsstufe der Dusselschen Philosophie neueren Datums zu, sondern sie ist für die gesamte Entwicklungsgeschichte von Enrique Dussels Philosophie der Befreiung gültig, die in toto als Kommentar zu der Formel der Option für die Armen und Unterdrückten interpretiert werden kann.

Zum Wandel der Positionen

Erster Markstein in dieser Entwicklung, was den Rahmen der Philosophie der Befreiung betrifft, ist, wie bereits erwähnt, der 1971 von Dussel in Cordoba gehaltene Vortrag unter dem Titel »metafísica del sujeto y liberación«. Dussel entwickelt in diesem Text eine gründliche Kritik des Subjektbegriffs, welche im Sinne Marcuses die Ontologie des Subjekts von ihrem politischen Kontext her interpretiert. Für Dussel erweist sich die Ontologie des Subjekts als das Instrument der europäisch-nordamerikanischen Kultur, welches die Entfremdung der lateinamerikanischen Kultur verursacht.

Dussels Erwartungen konzentrieren sich auf das Programm einer Metaphysik, welche das Thema einer Befreiung der Kultur des Volkes reflektiert. Im Unterschied aber zu Zea beispielsweise stellt Dussel die Volkskultur als eine verborgene, a1s eine entfremdete Kultur vor,

---

38 Dussel 1993e, S. 92. Wie dieser methodische Schritt der Befreiungsethik näherhin vorzustellen ist, das ist eine der Grundfragen dieser Untersuchung. Vgl. dazu Kap. 6.

39 Dussel l993, S. 179.

deren Eigensinn im Prozess der Befreiung erst noch erschlossen werden muss. In dem mass, in dem sich dieser Eigensinn der Armen und Unterdrückten erschliessen lässt, entsteht Befreiung. Das hermeneutische Instrument zur Dechiffrierung des Nicht-Seins der verborgenen Volkskultur ist für Dussel der zu dieser Zeit phänomenologisch interpretierte Begriff der Exteriorität im Lévinasschen Verständnis der Andersheit des Anderen ausserhalb meiner Selbst.

Dussel argumentiert grundsätzlich gegen eine regionalistische und für eine universalistische Position. Das heisst, wenn Dussel auf seiner als meta-physisch bezeichneten Ebene von Befreiung spricht und den *politischen* Kontext der Idee der Selbstbestimmung des Subjekts kritisiert, bewegt er sich trotz seiner Akzentuierung des Politischen dennoch immer auf einer *ontologischen* Ebene von Freiheit und nicht von irgendwelchen Freiheiten, welche sich einem anderen Apriori verdanken würden. Andererseits aber geht es Dussel mit seinem ontologischen Konzept durchaus auch um ein Theorieverständnis, welches Theorie als "Kritik"[40] der Erfahrung des Faktischen versteht.

Mit Hilfe dieser »meta-physischen« Methode wird das Subjekt in spateren Arbeiten Dussels als Träger der praktischen Initiative in der Geschichte, als historisches Subjekt, als »Volk« bestimmt. Volk meint diesem Verständnis zufolge erst einmal die Summe aller unterdrückten Menschen in ihren individuell und kollektiv geprägten Zusarmmenhängen. Diese Position ist insofern noch relativ wenig ausdifferenziert, als solche Fragen wie die nach der Bestimmung des historischen Subjekts als handelnder Grosse, nach dem Verhältnis von Volk und Klasse, von Volk und Intellektuellen sowie der darin enthaltenen Problematik der Konstitution eines Befreiung hervorbringenden Prinzips noch gar nicht gestellt werden. Dennoch bleibt festzuhalten, dass bereits dieser frühe Text alle entscheidenden Stichworte des Dusselschen Diskurses aufweist: Geschichte, Totalität, Exteriorität, Ontologie, Metaphysik, Befreiung und Kritik.

In der 1982 zum Abschluss gebrachten Redaktion gesarnmelter Aufsätze und Vorträge unter dem Titel »Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación« vertritt Dussel eine These, derzufolge die Philosophie der Befreiung als eine Version des Marxismus gelten soll. Dussel geht es um eine "Philosophie, [...] die keine Alternative zum Marxismus sein will, die vielmehr Anspruch auf dessen Besonderheit erhebt: ein philosophischer Diskurs, der auf organische Weise mit der Praxis der Befreiung und nicht mit irgendeiner Praxis verbunden ist."[41] Im Ausgang von einer Art Primat der Praxis als Charakteristikum marxistischer Theorie ergibt sich die spezifische Gestalt der Befreiungsethik -gegenüber anderen Gestalten marxistischen Theorie -aus ihrem Verständnis der Sache des Pluralismus. Während ein logozentrischer Theorietyp, oder genauer, ein logozentrischer Philosophietyp von einer begrifflichen Einheit ausgeht, um in deren stufenweiser Konkretion eine Aufteilung in unterschiedliche, praktisch-politische Optionen zu realisieren, rekonstruiert ein anderer, praxisorientierter Philosophietyp die Einheit einer praktisch-politischen Option aus einer Pluralitat theoretischer Methoden heraus.[42]

Ihren »Sitz im Leben« hat diese Unterscheidung alternativer Typen von Philosophie in der Frage nach dem Referenzpunkt der Praxis, welchen Enrique Dussels Befreiungsethik unter dem Begriff eines historischen Subjekts interpretiert. Diese Position eines historischen Subjekts wird jetzt von Dussel unter dem Titel des »Volkes« artikuliert. Volk aber ist eine mehrdeutige Kategorie[43], welche sowohl »Nation« als auch die »unterdrückten Klassen« in einer

40 Dussel 1994a, S. 320.
41 Dussel 1983a, S. 5.
42 Vgl. dazu Dussel 1983a, S. 71.
43 Dussel 1983a, S. 294-298.

Nation bedeuten kann. Denn: "[...] es gibt keine nationale Befreiung, ohne dass sich die Imperien der gesellschaftlichen Befreiung der unterdrückten Klassenöffnen."[44] Populismus ist in dieser Perspektive nichts anderes als eine Ideologie, die ihre Existenz aus der Zweideutigkeit des Subjekts »Volk« gewinnt.

Dussel hält dennoch am Begriff des Volkes fest, weil dieser eine Erweiterung der Methode des historischen Materialismus im Sinne historisch-genetischer Differenzierung und einer Vermeidung ökonomistischer Tendenzen erlaubt. Problematisch an dieser Konstruktion ist allerdings, dass Dussel im Interesse einer verfahrensrationalen Prozeduralisierung ontologischer Ansätze, welche nach der Konkretisierung der Konstruktion des historischen Subjekts als eines Trägers von Befreiung verlangt, den Begriff des Volkes im Rahmen einer im weitesten Sinne historisch-materialistisch zu nennenden Theorie als Begriff eines kollektiven historischen Subjekts interpretiert. Diese Konstruktion scheint in sich problematisch, weil das in ihr vorausgesetzte Prinzip der Exteriorität mit dem in einem kollektiven Verständnis des historischen Subjekts implizierten Begriff der Totalität in Konflikt gerät.

In seinem 1988 veröffentlichten Aufsatz »Teología de la liberación y Marxismo« geht Dussel der Frage nach, wie eine Synthese von Christentum und Marxismus denkbar wäre. Hintergrund dieser Frage ist zum einen die politische Situation mit der praktizierten Allianz von Christen und Marxisten in der nicaraguanischen Revolution, zum anderen der Konflikt innerha1b der katholischen Kirche um die christliche Authentizität der Theologie der Befreiung. In diesem Aufsatz verteidigt Dussel die von weiten Teilen der Befreiungstheologie in dieser Form akzeptierte These, dass der *Marxismus* die für die lateinamerikanische Situation adäquate *sozial-analytische Vermittlung des Christentums* darstellt. ln dieser These werden drei Elemente unterschieden: der Marxismus als Sozia1wissenschaft, das Christentum als Religion und eine (dialektische) Philosophie der Vermittlung. Die Fragen nach der theologischen Verifikation der Christlichkeit dieses Ansatzes oder aber nach dem empirischen Geha1t
marxistischer Sozialwissenschaft sollen und können hier nicht erörtert werden. Mir kommt es vielmehr auf eine Ana1yse des epistemologischen Ansatzes dieser Unterscheidung an. Gesetzt den Fall, empirisch und theologisch sei Dussels These gerechtfertigt, dann wird es für eine philosophische Theorie der Rationalität erst richtig spannend. Denn die philosophisch entscheidende Frage lautet, wie denn diese Synthese von Marxismus und Christentum rational auszuweisen ist. Es geht um den Nachweis eines universa1en, auf rationalem Wege Allgemeinverbindlichkeit herstellenden Moments (ethischer) Normativität, welches der Synthese von christlicher Religion und marxistischer Religion zugrunde liegt oder eben nicht zugrunde liegt.

Dussel beantwortet die Frage nach der philosophischen Rationalität über das Konzept seiner Befreiungsethik als einer Ethik der Gemeinschaft. Er schlägt eine »personalistische« Marx-lnterpretation vor, von der her und auf die hin die Synthese von Christentum und Marxismus denkbar wird. "ln bezug auf die menschliche Person können wir behaupten, dass bei Marx die »Person« [...] Ausgangspunkt und kontinuierlicher Referenzpunkt der Konstitution seiner Begriffe und seiner Kritik ist.“[45] Zum einen wird zu fragen sein, auf welchen epistemologischen Voraussetzungen diese These zur Marx-lnterpretation beruht. Zum anderen zeigen sich an diesem Punkt bestimmte geschichtsphilosophische Implikationen der Befreiungsethik. Mit seiner Bezugnahme auf die »Lebenswelt« geht Dussels These erstens von einem Primat der Praxis[46] aus, wie er von materialistischen Theorien in ganz unterschiedlichen

44 Dussel 1983a, S. 53. Dussel distanziert sich in diesem Text vom Populismus, aber auch von dessen Gegenspieler, dem "Dogmatismus" (Dussel 1983a, S. 6).

45 Dussel 1988c, S. 53. Zur Marx-lnterpretation Dussels vgl. Kap. 4.4.

Versionen vertreten wird. Zweitens behauptet Dussel ein Subjekt dieser Lebenswelt. Dieses Subjekt wird drittens als sozialer Block der Armen und Unterdrückten definiert.

Das wirklich Spannende an dieser Bestimmung scheint mir darin zu liegen, dass Dussel einerseits ein historisches Subjekt als »Summe« von Individuen begreift, die in einem politischen Bündnis zusammenfinden, und dass Dussel diese letztlich individualistische Konstruktion andererseits auf dem Wege einer Rekonstruktion Marxscher bzw. marxistischer Theorie gewinnt. Dussels Formel lautet: je mehr Marxismus. desto mehr Individualität.

Aufriss des Dusselschen Konzeptes

Im Lichte einer von Hegel inspirierten Tradition von Geschichtsphilosophie erscheint der Begriff eines historischen Subjekts als praktisch relevanter Referenzpunkt einer konkreten Totalität im Sinne eines kollektiven Subjekts. Dieser Begriff eines historischen Subjekts ist für Dussels Befreiungsethik[47] von vornherein untragbar, weil im Begriff der Exteriorität eine Art polysemischer Vorbehalt gegenüber dem Konzept einer konkreten Totalität angemeldet wird. Die Existenz der Armen und Unterdrückten. wie sie im Begriff der Exteriorität gedacht wird, ist durch einen Mangel an Subjektsein gekennzeichnet, der im Begriff der Totalität ausgeblendet wird und dessen Aufhebung dialektisch genommen sowohl die Bedingungen des Subjektseins als auch das Subjektsein selbst verändern würde. Der Dusselsche Begriff von Subjektivität überschreitet den Begriff der Totalität in kommunikativer Absicht.

Eben weil der Begriff der Totalität aber als problematisch erscheint, ist auch Dussels Verhältnis zum Begriff eines historischen Subjekts gebrochen. Jedes Subjekt, und damit natürlich auch jedes historische Subjekt, orientiert sich der Befreiungsethik zufolge am Anderen. Dieser Ansatz führt Dussel im Laufe seiner Entwicklung in der Bestimmung des Volkes als des Handlungsträgers eines historischen Subjekts zum Begriff des »sozialen Gramscischen Verständnis eine Aussage über das konstruktive Moment am historischen Subjekt einschliesst. Folgende Bestimmung Dussels thematisiert explizit diesen Zusammenhang von dem operativen Agenten des Volkes als sozialem Block und dem intentionalen Referenten eines transzendentalen Meta-Subjekts im Begriff eines historischen Subjekts. " Aber der »soziale Block« impliziert als Protagonist und zentrale Referenz [...] ein »historisches Subjekt«, ein »Subjekt der Revolution«"[48].

Aus der Bestimmung des Volkes als eines sozialen Blocks, der in einer Praxis der Befreiung entsteht, welche verschiedene gesellschaftliche Gruppen oder Klassen in einem Projekt verbindet und deren Subjektsein sich in dieser Verbindung erweist, leitet Dussel ab, dass der konstruktive Charakter dieses Bündnisses nur in einer Ausdrucksweise gefasst werden kann, welche einen Referenzpunkt der Praxis angibt. Dieser Referenzpunkt ist ein historisches

46 Dussel 1988c. s. 43; S. 54.

47 An dieser Stelle zeigt sich meines Erachtens eine Kontinuität der Dusselschen Entwürfe durch alle Brüche hindurch. In der Kategorie der Exteriorität thematisiert Dussel den philosophischen Überschuss altruistischer Personalität, der über Hegels Begriff der Totalität hinausgeht. In welchem theoretischen Rahmen dieser Mehrwert jeweils expliziert wird, daran unterscheiden sich die Entwürfe Dussels. Die unsichtbare Grenzziehung des Dusselschen Denkens gegenüber Hegel wird wohlletztlich durch Dussels Heideggerrezeption bedingt. In welchem Mass eine Heideggerrezeption zur Vertiefung eines ganz andersgearteten philosophisch-methodischen Ansatzes dienen kann, belegen eindrucksvoll die sprachanalytische Interpretationen Ernst Tugendhats und natürlich auch Karl-Otto Apels Transzendental- sowie, wenn auch etwas verschlüsselter, Jürgen Habermas' Universalpragmatik.

48 Dussel 1990a, S 291.

Subjekt als das intentionale Moment an der Geschichte, a1s die bedeutungskonstituierende Instanz, welche überhaupt erst eine sinnvolle Rede von Geschichte möglich macht.

Transzendentale und empirische Ebene gehen in dieser Bestimmung derart zusammen, dass die transzendentale Ebene eines historischen Subjekt fungiert als eine Art Apriori für die empirische Analyse historischer Prozesse. Seine Funktionsweise impliziert aber wiederum das methodische Moment der Exteriorität und deren Rückgriff auf die ethisch inspirierten Unterscheidungen von Solidarität und Gerechtigkeit. So etwas wie eine Werturteilsfreiheit im Sinne Max Webers muss in den Augen der Befreiungsethik als vollkommen indiskutabel erscheinen. Weil gerade das Sich-Einlassen auf wertende Positionen jedem Verständnis von Bedeutung zugrunde liegen muss.

Dussels Befreiungsethik entfa1tet eine ethische Theorie der Subjektivitat als Theorie des Handelns selbst und seiner Umstände, ganz im Sinne der dritten Feuerbach- These von Marx: "Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergisst, dass die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muss, Sie muss daher die Gesellschaft in zwei Teile -von denen der eine über ihr erhaben ist – sondieren. Das Zusammenfallen des Andern[s] der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als revolutionäre Praxis gefasst und rationell verstanden werden."[49] Gegen das von Marx hier als »materia1istisch« gebrandmarkte Missverständnis einer subjektlosen Praxistheorie versteht sich die Befreiungsethik als ethische Theorie situierter Subjektivität.

Deren Ausgangspunkt eines leidenden, bedürftigen Subjekts wird zwar auf der Erfahrungsebene alltäglicher Lebenswelt a1s Handlungshorizont rekonstruiert. Diese philosophische Rekonstruktion schliesst aber für die Befreiungsethik eine wissenschaftliche Vermittlung gerade nicht aus, sondern impliziert vielmehr deren Bearbeitung in wissenschaftlicher Theorie. Für ein sozialethisch argumentierendes Konzept wie dem der Befreiungsethik steht dabei in gewissem Sinne die politische Ebene im Vordergrund, weshalb der Ausgangspunkt der befreiungsethischen Theorie eines historischen Subjekts über das Theorem der Dependenz bestimmt wird.

Der Terminus der *Dependenz* beschreibt den sozialökonomischen Horizont von Herrschaft und Unterdrückung, an dem sich das Projekt der Befreiung abarbeitet. Aufgrund seiner Identifizierung als Horizont fasst Dussel den Sachverha1t der Dependenz in einem hermeneutischen Verständnis als die »Frage« der Dependenz. Damit wird darauf hingewiesen, dass Dussels Theorie nicht in Konkurrenz tritt zu anderen wissenschaftlichen Modellen der Dependenztheorie, sondern ganz im Sinne der Habermasschen Unterscheidung von einer operativen und einer intentionalen Dimension am Begriff eines historischen Subjekts eine transzendentale Metatheorie eines historischen Subjekts entwickelt. Der Sinn eines solchen Ansatzes liegt darin, die strategischen Handlungsmöglichkeiten eines Befreiungskonzeptes vor einem hermeneutischen Horizont bewerten zu konnen, wozu eine ethische Norm im Sinne eines forma1-prozeduralen Universalisierungsgrundsatzes konstruiert werden muss.

Ausgehend von dem theoretisch konstituierten Sachverhalt der Dependenz problematisiert Dussel die Bedeutung der Begriffe von Volk und Klasse als möglichen Handlungsträgern eines historischen Subjekts im operativen Sinne. Weil für die Dependenztheorie der Konflikt von Herrschaft und Befreiung nicht nur zwischen gesellschaftlichen Klassen, sondern auch zwischen Nationen stattfindet, verliert der Begriff der Klasse seinen universalen Sinn als

49 Marx 1958a, S.5 f.

Handlungsträger eines historischen Subjekts. Andererseits bleibt aber der Begriff der Nation ebenfalls ambiva1ent, weil er jeden binnengesellschaftlichen Antagonismus ausblendet.

Angesichts dieser Lage interpretiert Dussel den Begriff des *Volkes* als Handlungsträger, dessen Ambivalenzen er in der Bestimmung des Volkes als eines »sozialen Blocks« der Armen und Unterdrückten zu überwinden sucht, welcher seinerseits auf den konstitutiven Charakter eines Projektes verweist. Mit dieser Ausdrucksweise schliesst Dussel an Gramscis Konzept des historischen Blocks an, allerdings mit dem Unterschied, dass der den Block formende Faktor nicht in dem empirisch relevanten Moment einer Partei o. ä. gesehen wird, sondern in dem ethischen Moment des praktischen Bündnisschlusses selbst.

Die entscheidende Frage an Dussels Konzept des Volkes als Handlungsträger im Sinne eines historischen Subjekts lautet, wie denn das Bündnis entstehen können soll, welches der sozia1e Block der Armen und Unterdrückten darstellt. Dussel antwortet auf diese Frage. Indem er die Basisstruktur des sozia1en Blocks über die Sprechhandlung der *Interpellation,* auf eine forma1pragmatische Weise, definiert. Der Sprechakt des Leidenden, der Einspruch erhebt, der seine Forderungen innerhalb oder ausserhalb der bestehenden Lebens- und Kommunikationsgemeinschaft artikuliert, bildet den zu rekonstruierenden Ausgangspunkt jeder Initiative von Befreiung. Das aber heisst, dass das Projekt des intentionalen Referenten eines historischen Subjekts nur auf eine kommunikative Weise in Auseinandersetzung mit dem pathischen Moment gewonnen werden kann.

Für das Verständnis einer philosophischen Theorie über Befreiung kommt demzufolge alles darauf an, *welches* Moment als das einheitsstiftende Moment eines historischen Subjekts gedacht wird. Ontologisch gesehen bezieht Dussel mit seinem Begriff eines historischen Subjekts eine *anthropologische* Position, wenn er eine transzendentale Ebene individueller Subjektivität als konstitutives Moment in der Struktur von Erfahrung geltend macht. Epistemologisch gesehen bleibt ambivalent, wie die Befreiungsethik die Einheit dieses historischen Subjekts auslegt.

3.3 DIE »FRAGE« DER DEPENDENZ

Zur Entwicklung der Dependenztheorie

Die Dependenztheorie[50] gehört als wissenschaftlicher Faktor zu den die Entstehung und Ausbildung der Philosophie der Befreiung bedingenden Faktoren. Neben dieser a1lgemeinen Bedeutung aber besitzt die Dependenztheorie noch eine spezifische Bedeutung für das befreiungsethische Konzept, indem sie närnlich die politischen und ökonomischen Bedingungen untersucht, unter denen ein historisches Subjekt der Befreiung die Entfa1tung seiner Wirksamkeit anstrebt. Als sozia1wissenschaftliche Theorie verifiziert sie den empirischen Rahmen des Handlungskonzeptes, dessen Moralität die Befreiungsethik über ihre formalpragmatische Metatheorie eines historischen Subjekts begründet.

"Der Begriff der Dependenz ist der einzige Begriff, der einen theoretischen Rahmen für das politische Verständnis der Situation der Herrschaft liefern kann. in dem sich unsere lateinamerikanischen Nationen heute befinden."[51] so bestimmt Dussel die Bedeutung der

50 Vgl. allgemein zur Dependenztheorie: Bergquist 1979; Menzel 1992

51 Dussel 1988b, S. 360.

Dependenz. Was besagt der Begriff der *Dependenz*? Dependenz meint wörtlich *Abhängigkeit*. Die klassische Definition der Dependenz hat Th. dos Santos geliefert: "Unter Abhängigkeit verstehen wir eine Situation, in der die Wirtschaft bestimmter Länder bedingt ist durch die Entwicklung und Expansion der Wirtschaft eines anderen Landes, der sie unterworfen ist. Das Verhältnis der Interdependenz [...] nimmt die Form der Abhängigkeit an, wenn einige Länder (die beherrschenden) in der Lage sind, zu expandieren und sich aus eigener Kraft kontinuierlich zu entwickeln, während andere (die abhängigen) das nur als Reflex dieser Expansion tun konnen [...]" [52]

Der Begriff der Dependenz thematisiert den Skandal, dass "75% oder mehr aller Menschen faktisch keine Teilhabe"[53] an den Gütern und Rechten der Weltgesellschaft ausüben können. Die Dependenztheorie interpretiert diesen Skandal als Konsequenz des Modemisierungsprozesses im Weltsystem Kapitalismus und untersucht die Folgekosten dieses Prozesses in ökonomischer, aber auch in politischer und kultureller Hinsicht. Sie zielt auf eine Neubestimmung dessen, was »Fortschritt« -in den Augen der Peripherie -bedeuten kann. Der Begriff der Dependenz schliesst ein: erstens die Aufteilung der Welt in Zentrum und Peripherie, zweitens die Verbindung dieser beiden Teile in einem Weltwirtschaftssystem in der Art und Weise, dass drittens durch das Phänomen des »ungleichen Tauschs« das reiche Zentrum auf Kosten der armen Peripherie leben kann.

Entstanden ist die Dependenztheorie als sozialwissenschaftliche Theorie in der zweiten Halfte der sechziger Jahre. Nach Menze1[54] setzt sich die Dependenztheorie von ihrem Ursprung her aus drei Bausteinen zusammen: der Singer/Prebisch- These von der Tendenz zur säkularen Verschlechterung der Austauschrelationen, den sogenannten Terms of Trade, für die Primärgüterproduzenten; der amerikanischen Neoimperialismustheorie von Baran/Sweezy, welche die Stagnation der Peripherie einerseits auf den Surplustransfer ins Zentrum, andererseits auf die unproduktive Verwendung der in der Peripherie verbleibenden Überschüsse im Rüstungsbereich zurückführt; der strukturalistischen Theorie von der Hierarcqisierung des Systems internationaler Beziehungen im Gefolge von Galtung und Sunkel, welche das Phänomen »struktureller Gewalt« als Ursache der Blockade von Entwicklung in der Peripherie betrachtet. Dass die Dependenztheorie "in Lateinamerika entstanden ist, ist keineswegs so zufällig, lag hier die Unabhängigkeit doch am weitesten (150 Jahre) zurück und waren hier seit den achtziger Jahren des vorigen Jahrhundefts die längsten Erfahrungen mit der Exportorientierung bzw. seit der Weltwirtschaftskrise der dreiddiger Jahre mit einer Binnenmarktstrategie gemacht worden, ohne dass sich durchschlagende und breitenwirksame Entwicklungserfolge eingestellt hatten."[55]

Zwei Ansätze vor allem haben das Gesicht der Dependenztheorie gepragt. Da ist zum einen die These von André Gunder Frank, der davon ausging, dass sich die Entwicklung der Gesellschaften der Peripherie genau umgekehrt proportional zur Entwicklung der Gesellschaften des Zentrums verhalte. Die Entwicklung der Unterentwicklung sei Produkt des kapitalistischen Wirtschaftssystems, so lautet seine Formel der Dependenz. Während André Gunder Franks These mit einem in bezug auf die konkrete Gestalt peripherer Gesellschaften rein *externen* Faktor ansetzte, aufgrund dessen sich seine Theorie als das genaue Gegenstück zur

52 Santos 1972, S. 243: vgl. dazu Kern 1992, S. 77. Kern ist zuzustimmen, wenn er diese Definition als die zentrale Definition für das Dependenzverständnis im Rahmen von Theologie und Philosophie der Befreiung herausstreicht.

53 Dussel l990, S. 73.

54 Menzel 1992, S. 103-106.

55 Menzel 1992, S. 106.

Modernisierungstheorie erweist, orientierte sich die These von Fernando Cardoso und Enzo Faletto weit stärker an den *internen* geschichtlichen und gesellschaftlichen Faktoren der Länder der Peripherie. Entsprechend der analytischen Gewichtung von externen oder internen Faktoren wird in der Konsequenz dann auf eine unterschiedliche politische Strategie abgehoben, welche im Fall der Bevorzugung externaler Faktoren auf ein eher internationalrevolutionäres, im Fall der Bevorzugung internaler Faktoren auf ein eher nationalreformerisches Konzept hinausläuft.

Historisch gesehen knüpft die Dependenztheorie natürlich auch in »irgendeiner« Art und Weise an Lenins Imperialismustheorie an, wobei aber die Unterschiede in Ansatz und Methodik prägnanter scheinen als die Gemeinsamkeiten. Lenin erklärt den Kolonialismus als externen politischen, ökonomischen und militärischen Ausdruck des Monopolkapitalismus, welcher seinerseits aus dem Aufstieg des Finanzkapitals und dem daraus folgenden Kapitalexport aus den Metropolen resultiert. Demgegenüber artikuliert die Dependenztheorie erstens ihren Diskurs im Ausgang von einer ökonomischen These zur asymmetrischen Zirkulation des Handelskapitals und dem daraus entstehenden, das Phänomen »kolonialistischer« Dependenz verursachenden Gefüge des kapitalistischen Weltsystems, welches mit je historisch-spezifischen binnengesellschaftlichen Formen verschmilzt. Zweitens stellt die Dependenztheorie einen Fächer unterschiedlicher politischer Strategien vor, unter denen die leninsche Strategie einer Partei gemäss dem Strickmuster des demokratischen Zentralismus in den seltensten Fallen zu finden ist. Die gesellschaftliche Pluriformität peripherer Gesellschaften lässt sich nur in einer Bündnisstrategie zu praktischer Effizienz führen.

Das Thema der »Dependenz« in der Befreiungsethik

Der Zugang der Befreiungsethik zur Thematik der Dependenz ist dadurch charakterisiert, dass die Befreiungsethik den Begriff der Dependenz*theorie* ablehnt. "Wir wollen von einer *Frage*, nicht von einer Theorie der Dependenz sprechen -, so wie man von der »nationalen Frage«, der »kolonialen Frage« etc. spricht."[56] Der Gebrauch des Ausdrucks »Frage« macht deutlich, dass die Befreiungsethik einen hermeneutischen Ansatz verfolgt. Sie etabliert einen philosophischen Verstehenshorizont, von dem her und auf den hin bestimmte wissenschaftliche Analysen durchgeführt werden. Das Resultat dieses analytischen Prozesses dient wiederum der Vermittlung des erkenntnisleitenden Interesses in eine praktische Strategie hinein. Mit dieser Konzeption trägt die Befreiungsethik einerseits der Multiplizität der wissenschaftlich verifizierbaren Dimensionen und Faktoren Rechnung und berücksichtigt andererseits die genuine Rationalität praktisch-strategischen Handelns. Erst eine hermeneutische *Vermittlung* ermöglicht die relative Autonomie von Analyse und Strategie.

"Dependenz bezeichnet genauerhin, dass im Verhältnis des entwickelten Kapitals des Zentrums zum unterentwickelten Kapital der Peripherie [...] Herrschaft, Raub, Entfremdung erlitten wird: Herrschaft durch Abhängigkeit, durch Ausbeutung, durch Abzug von peripherem Mehrwert."[57] Insofern eine sozialwissenschaftliche Theorie Herrschaft als Ursache von Dependenz ausmacht, impliziert diese gemäss der Befreiungsethik auch eine ethische Theorie. Das ethische Moment definiert den hermeneutischen Horizont, in dem und durch den bestimmte Phänomene empirisch feststellbar und interpretierbar werden.

---

56 Dussel 1985b, s. 371; vgl. weiter ebd., S. 375, 387.
57 Dussel 1985b, s. 386.

Folgende empirische Faktoren im Begriff der Dependenz gelten für Dussels Befreiungsethik als elementar: erstens die historische Bedingung des kolonialen Kapitalismus im Anschluss an Sergio Bagú; zweitens die soziologische Bedingung des Stadt-Land-Gegensatzes nach Raúl Prebisch; drittens die ökonomische Bedingung des Weltsystems Kapitalismus nach André Gunder Frank. Die genannten drei Faktoren stehen insofem in einer logischen Verbindung miteinander, als sie die externen *und* internen Bedingungen für diejenige spezifische ökonomische Situation bilden, aus welcher die Dependenz resultiert. "Die Dependenz ist ein Moment am Wettbewerb des Kapitals. Der Wettbewerb seinerseits beruht auf der Möglichkeit der Entwertung und der Krise, welche Aspekte des Wesens des Kapitals selbst sind."[58] Das Problem der Dependenz ist ein Problem des Wettbewerbs des Kapitals, oder besser, der Kapitale von Zentrum und Peripherie untereinander.

Worauf beruht dieser Gegensatz verschiedener Kapitalien? Das Kapital des Zentrums entwickelt sich aus der Nutzung der Lohnarbeit und aus der Abschöpfung des Mehrwerts der Peripherie. Zentrales Kapital ist selbstbestimmt, d. h. es setzt politische Expansion in Gang, es etabliert seinen Markt als Weltmarkt, es lebt vom relativen Mehrwert. Peripheres Kapital dagegen ist fremdbestimmt. Es beruht auf politischer Repression, auf dem Kolonialismus, es lebt von der Ausbeutung, vom absoluten Mehrwert.

Im Kern bedeutet der Begriff der Dependenz, dass sich das zentrale Kapital durch denjenigen ausserordentlichen Gewinn vermehrt, den es vom peripheren Kapital abschöpft, welches sich unter Wert verkauft. "Der systematische *Werttransfer* [Hervorhebung von rnir] von der unterentwickelten Peripherie ins Zentrum ist das Gesetz der Akkumulation im Weltmassstab [...]."[59] Dussel gibt folgendes Beispiel für diese Art von Werttransfer, welcher das Theorem des »ungleichen Tausches« definiert: "Ein VW-Motor wird nach Deutschland exportiert und dort montiert und verkauft. In diesem Fall wird der Motor unter Wert fakturiert, und zwar nicht nur, weil oft nicht einmal der Kostenpreis im Land der Peripherie in die Rechnung mit einbezogen ist, sondern weil dieser »Kostenpreis«, selbst wenn er miteingerechnet ist, immer geringer ist als der »Produktwert« (denn er enthält unbezahltes Mehr-Leben: [...]); ausserdem liegt aufgrund des niedrigen Lohns des Arbeiters an der Peripherie der »Marktpreis« im Land des Zentrums viel höher. So existiert innerhalb der transnationalen Konzerne ein Transfer von Mehr-Leben, und zwar von der Peripherie zum Zentrum, ohne dass dieser den Markt oder die Zirkulation berührt: Der Mehrwert wird in der Peripherie »produziert«, aber auf dem Markt des Zentrurns »realisiert«."[60]

Neben so einfachen, aber doch sehr wirksamen Dingen wie politischen Vorleistungen oder Erpressungen, d.h. den sogenannten nationalen Rahmenbedingungen, beruht der Wert- bzw. Mehrwerttransfer erstens auf der unterschiedlichen organischen Zusammensetzung des Kapitals und zweitens auf der wegen des unterschiedlichen Lohnniveaus abweichenden Mehrwertrate. Mit dieser Bestimmung akzentuiert die Befreiungsethik eine spezifisch marxistische Position, die sich selbst als Weiterentwick1ung des Marxschen Diskurses von der lateinamerikanischen Realität her sieht und als deren zentrales Theorem das oben beschriebene Theorem des »ungleichen Tauschs« gelten kann.

---

58 Dussel 1988b, S. 332; vgl. auch Dussel 1985b, S. 379: "Wir nennen zentrales Kapital allgemein dasjenige, das in einem Raum entsteht, in dem sich an erster Stelle (zeitlich) diejenigen Aneignungsstrukturen entwikkelt haben, welche die wesentliche Begegnung von Kapital und lebendiger Arbeit erlauben. Wir nennen peripheres Kapital dasjenige, das sich auf die Verbindung seit der Begegnung von Kapital und Arbeit stützt, aber nicht als Frucht einer eigenen historischen Entwicklung."

59 Dussel 1990a, S. 268.

60 Dussel 1988a, S. 156.

"Ganz allgemein, wesentlich und abstrakt gesehen, ist die Dependenz das universale Gesetz, das in den einzelnen Fällen sowohl der vom Merkantilismus oder Freihandel bestimmten Kolonialherrschaft als auch der imperialistischen Herrschaft und der Phase der Transnationalisierung verwirklicht wird. Sie weist darauf hin, dass es sich hier um Raub handelt, um einen ungleichen Tausch, um die Sünde der Aneignung des menschlichen Lebens einer Nation aufgrund des Mehrwerttransfers."[61]

Zur Kritik der Dependenztheorie

Das Theorem des »ungleichen Tauschs«, welches in Weiterführung der Marxschen Mehrwerttheorie den Werttransfer von der Peripherie ins Zentrum zu fassen sucht, ist ursprünglich von Arghiri Emmanuel entwickelt worden. Es wurde häufig in der Richtung kritisiert, dass seine rea1en Bezugsgrossen nicht kompatibel seien. Wert, demzufolge auch Mehrwert, sowie der Transfer von Wert und Mehrwert sei keine ökonometrisch einwandfrei quantifizierbare Grösse. Dieser Einwand ist triftig, was die Durchführung des Verfahrens einer Quantifizierung im Sinne empirischer Validierung angeht. Denn der dem Wertbegriff zugrundeliegende Marxsche Kapita1begrif[62] thematisiert das gesellschaftliche Verhältnis von »geronnener Arbeit« und »lebendiger Arbeit« a1s dia1ektischer Gesamtheit, hinter der dessen rea1 messbare Grössen als Funktionen einer gegebenen Situation ökonomischer Aneignung notwendig zurückbleiben.

Es sei hier darauf hingewiesen, dass diese Diskussion um eine quantitative Bestimmung ökonomischer Grössen wie der Mehrwertrate eine lange Tradition in der marxistischen Theorie hat, deren Anfänge in der Debatte um Sinn und Gehalt der Marxschen Reproduktionsschemata liegen. Als entscheidendes Ergebnis dieser Diskussion kann gelten, dass die Marxschen Schemata einen Gleichgewichtszustand kapitalistischer ökonomie der Profitrate und der wiederum damit gegebenen Krisenhaftigkeit des Kapita1ismus nur hypothetischen Modellcharakter haben kann.[63] Auch das Theorem des »ungleichen Tausches« ist in diesem Sinne a1s Modell, nicht als Resultat empirischer Untersuchung zu verstehen.

Darüber hinaus ist gegen die Dependenztheorie kritisch einzuwenden, dass ihr ökonomische Weltmodell bei der Interpretation des Sachverha1ts des ökonomischen Aufschwungs der Staaten Südostasiens in erhebliche Schwierigkeiten gerät. Deren Entwicklung, die sicherlich auch ganz allgemein als Resultat einer spezifischen Konstellation konkurrierender Kapitalien angesprochen werden kann, widerspricht der Logik eines Konzeptes, welches Unterentwicklung primär als Folge von Entwicklung versteht. Andererseits aber sieht sich auch der Gegenspieler der Dependenztheorie, dieterpretationsproblemen, wenn sie die Realität der afrikanischen Länder in der Sahelzone und südlich davon in den Blick nimmt.

Weitaus einschlägiger noch für eine Kritik der Dependenztheorie scheint mit die Frage nach dem Zusammenhang von der Qualität kapitalistischer Krisen mit den strategischen Antworten auf diese Krisen. Von einem systemtheoretischen Ansatz her wird der in bezug auf politisches bzw. gesellschaftliches Handeln exteme ökonomische Faktor des Weltsystems Kapitalismus so immunisiert, dass es in der Krise nur die Wahl gibt zwischen den

---

61 Dussel 1988a, S. 143.
62 Siehe dazu: Hicke1 1979, S. 509.
63 Hicke1 1979, S. 584.

Möglichkeiten Weltrevolution oder Katastrophe.[64] Beide Möglichkeiten sind der (utopische) Ausdruck dessen, dass das ökonomische System nur als Ganzes in Geltung sein oder beseitigt werden kann. Den Grund dieser Immunisierung sehe ich letztlich in einem Festhalten an dem Schematismus von »Basis und Überbau«, dessen Fragestellung immer auf die Suche nach einer letztinstanzlich ökonomischen Determination hinausläuft.

Ein historisch-genetischer Ansatz dagegen wird diejenigen internen, binnengesellschaftlichen Bedingungen in den Vordergrund stellen, in welchen sich die weltökonomische Entfremdung reproduziert. Dieser Ansatz korrespondiert zum einen der grundlegenden Differenzierung unterschiedlicher Kapitale und unterschiedlicher Formen von Lohnarbeit. Zum anderen kommen auch nur so die paradox zu nennenden Vorteile in den Blick, die sich daraus ergeben können. dass eine Gesellschaft gerade nicht unter bestimmten Strukturen intensiver Ausbeutung zu leiden hat.[65] Strategisch gesehen führt dieser Ansatz hin zu einem politischen Reformismus[66], welcher einzelne kleine Schritte auf ein Gesamtziel hin zu kumulieren bereit ist, die von dörflichen Verbesserungen bis hin zur Abkoppelung einer Volkswirtschaft vom Weltmarkt reichen können.

Der entscheidende Beitrag der Befreiungsethik zu dieser Auseinandersetzung zwischen den analytischen Konzepten von System versus Genese sowie den strategischen Konzepten von Revolution versus Reform liegt darin, dass das hermeneutische Verständnis der Dependenz als »Frage« eine Basis formulieren kann, von der aus eine Unterscheidung dieser konkurrierenden Fragestellungen sinnvo1l wird und in deren Gefolge dann vielleicht auch theorieübergreifende, konvergierende Antworten formuliert werden können. Epistemologisch gesprochen verschiebt die Befreiungsethik das Problem der Dependenz auf eine andere theoretische Ebene, um von dort aus die Bedingungen der analytischen und strategischen Aporien auflösen zu können.

Die Befreiungsethik liefert eine Metatheorie als Bestimmung der Basis, von der aus die Bedeutung des Theorems der Dependenz seine Plausibilitäten gewinnt. Material gewendet heisst dies nichts anderes, als die Frage nach dem subjektiven Faktor, d.h. nach einem historischen Subjekt der Befreiung zu stellen.

Strategien der Befreiung

Das Marxsche Denken war über lange Zeit hinweg einer einlinigen Auffassung von Emanzipation verpflichtet, welche den geschichtlichen Fortschritt in der Abfolge der Klassenkampfe an der Rolle des Proletariats als dem historischen Subjekt von Befreiung festmachte. Marx selbst hat diese Verengung des Blickwinkels bereits 1876 in der französischen Übersetzung des »Kapitals« zum Thema gemacht, endgültig dann aufgebrochen in seiner Antwort auf die Frage der Vera Sassulitsch, in der Marx die Bedeutung der Dorfgemeinde als einer Etappe

64 In diesem Sinne argumentiert z.B. Robert Kurz, der den Problemstand so beschreibt: "Die Menschheit ist damit konfrontiert, dass sie durch die selbstgeschaffenen Produktivkräfte hinter ihrem Rücken auf der inhaltlich-stofflichen und »technischen« Ebene kommunistisch vergesellschaftet wurde." (Kurz 1994, S. 289) Sein Lösungsvorschlag allerdings tendiert in eine anarchistische Richtung: "Der jetzt geforderte »dritte Weg« kann kein Mittelweg mehr sein. Er muss in eine Gesellschaft jenseits von Markt und Staat führen, d.h. in die Authebung des modernen warenproduzierenden Systems." (ebd.. S. 310)

65 Rein kursorisch sei hier auf die Arbeiten von Ivan Illich verwiesen, der von Dussel stark rezipiert wurde.

66 Der Vorzug dieses Ansatzes ist, dass er zum einen den Sinn einer Abkoppelungsstrategie in Erwagung zieht, zum anderen explizit das Thema einer demokratischen Kultur aufgreifen muss, welche zur Substanz der »Befreiung« gehört. Vgl. dazu Menzel 1992, S. 66-69.

praktischer Emanzipation bejaht. "Die im »Kapital« gegebene Analyse enthält aiso keinerlei Beweise -weder für noch gegen die Lebensfähigkeit der Dorfgemeinde, aber das Spezialstudium, das ich darüber getrieben habe und wofür ich mir Material aus Originalquellen beschafft habe, hat mich davon überzeugt, dass diese Dorfgemeinde der Stützpunkt der sozialen Wiedergeburt Russlands ist."[67]

Indem Marx die Reichweite seiner im »Kapita1« entwickelten Theorie zur Entstehung der Lohnarbeit auf Westeuropa begrenzte und in eins damit die Strategie eines sich exklusiv auf das Proletariat stützenden Konzepts von Befreiung, erschloss er einen neuen Denkhorizont, welcher sich einerseits historisch-relativierend, andererseits praktisch-materialistisch an den konkreten Handlungsbedingungen, deren Formen und Strukturen orientiert. Die Befreiungsethik knüpft an diese veränderte Sichtweise an, wenn sie die Rahmenbedingungen gesellschaftlicher Befreiung thematisiert.

Zum ersten erlaubt die hermeneutische Methode der Befreiungsethik, wie oben gezeigt, die analytischen und strategischen Elemente des Befreiungsprozesses in einer lebensweltlichen Perspektive zu integrieren und von dort aus zu kritisieren. Zum zweiten bedeutet die Frage nach einem nationalen Rahmen gesellschaftlicher Befreiung anfänglich nichts anderes als das Befreiungsprojekt historisch konkret zu situieren. Der Befreiungsprozess findet immer unter ganz konkreten Bedingungen, nicht auf einer abstrakt systemtheoretischen Ebene statt. Zum dritten verweist bereits der Ansatz einer Theorie der Dependenz darauf, die Nation als Handlungsebene zu berücksichtigen, wenn und weil Entfremdung eben ein internationales Problem zwischen *Nationen* ist.

Aus diesen Gründen heraus scheint es einleuchtend, dass die Frage nach einem historischen Subjekt zur Frage nach der Bedeutung des *Volkes* als Subjekt der Befreiung gerät. *Was* ist das Volk, und *wer* ist das Volk, so lauten jetzt die entscheidende Fragestellungen Dussels. Dussel entfaltet seine Position zum Begriff eines historischen Subjekts im Rahmen einer Interpretation[68] der gesamten sozialistischen Tradition in einem schematischen Aufbau von »Fragen«, welche alle wesentlichen Konfliktpunkte des politisch-strategischen Handelns abdecken sollen. Für die hier entwickelte Fragestellung ist vor allem von Bedeutung, aus welchen Traditionsmomenten sich die Frage nach dem Volk als einem historischen Subjekt der Befreiung zusammensetzt. Dussel verweist hierbei insbesondere auf vier Momente: erstens auf die Pauperismusfrage von Marx, zweitens auf die Thematik Kultur und Faschismus im Gefolge von Gramsci, drittens auf die Frage der Dependenz und viertens auf die Stalinsche Thematik des »Sozialismus in *einem* Land«. Es geht um einen ökonomischen, einen kulturellen und zwei politische Faktoren.

Wichtig ist, dass es für die Dusselsche Befreiungsethik keinen Selbstlauf eines ökonomischen Determinismus im Sinne einer Entfaltung der Produktivkräfte geben kann, sondern nur praktische Konzepte, welche ein bestimmtes Interesse unter gegebenen Bedingungen zur Wirkung bringen. Wie die verschiedenen Faktoren im befreiungsethischen Begriff des Volkes miteinander verknüpft werden, das soll im folgenden gezeigt werden.

---

67 Marx 1967, s. 167.

68 Dussel 1985b, S. 401.

3.4 ZUM BEGRIFF DES VOLKES

Das Volk als »historisches Subjekt«

Was bedeutet die Rede vom historischen Subjekt der Befreiung, und was leistet sie? Auf diese Fragen antwortet die Befreiungsethik mit dem Hinweis auf die Bedeutung des Volkes. "Das Volk ist Subjekt der Geschichte"[69]. Dem Begriff des Volkes ist von allem Anfang an eine gewisse Pluriformität zu eigen. Volk ist ein *Sammel*begriff, näherhin ein *Sammlungs*begriff, welcher die Einheit der Armen und Unterdrückten auf den unterschiedlichsten Ebenen konstituiert. "Es ist das Subjekt, dieses Volk der Armen, der überfallenen Indianer, der Schwarzen, die als Sklaven verschleppt und ausgebeutet wurden, der Mestizenkinder von Eroberern und Indianerinnen, der Bauern in vergessenen Landstrichen, der Arbeiter, die von armen europäischen Immigranten abstammen. Europa, das einst seine Armen hergeschickt hat, verschliesst ihren Enkeln, wenn sie zurückkehren wollen, nun die Tür. Diese Arbeiter des peripheren Kapitalismus, vor allem aber die ungeheure Menge der Marginalen -sie machen das Volk aus. Ein Volk, das dabei ist, einen gese1lschaftlichen Block der Unterdrückten zu bilden, wie Gramsci sagen würde, und ein historisches Subjekt zu werden."[70] An anderer Stelle analysiert Dussel die Armen und Unterdrückten über eine Phänomenologie ihrer unterschiedlichen »Gesichter«[71], als da sind: Indios, afrikanische Sklaven, Mestizen, Kreolen, Campesinos, Arbeiter, Margina1isierte, und erkennt ihre Einheit darin, daB sie einen "»sozialen Block« [bilden (Erg. von mir)], der sich [...] als Volk, als »historisches Subjekt« konstituiert."[72]

In diesem ersten Umriss wird die gesamte Problematik von Einheit und Plura1ität greifbar, wie sie dem Begriff eines historischen Subjekts zu eigen ist. Auf der einen Seite werden die Armen und Unterdrückten in ihrer politisch konkreten Gestalt dargestellt. Bei dieser Aufzählung kommt es nicht auf irgendeine Art von Vollständigkeit an. In den angeführten Stellen sind zum Beispiel nur ganz bestimmte politische Unterscheidungen berücksichtigt, die für eine periphere Gesellschaftsformation in Lateinamerika von Bedeutung sind. Eine Gesellschaftsformation im Zentrum würde andere Unterscheidungen kennen. Ganz anders wäre nochma1s vorzugehen bei einem Wechsel von der politischen auf die erotische oder pädagogische Ebene. Dies zeigt deutlich, dass die Befreiungsethik nicht den Anspruch erhebt, die Vielfalt der Lebenswelt vollständig abzubilden, sondern dass sie eine Methode zu entwickeln sucht, mit welcher die Vielfalt in der Lebenswelt bearbeitet werden kann.

Auf der anderen Seite konstatiert die Befreiungsethik hartnäckig die Notwendigkeit der Ausbildung eines einheitsstiftenden Moments für eine effektive Strategie der Befreiung. "Mit dem »historisch« in der Formulierung des historischen Subjekts wollen wir auf die aussersystemische, transontologische Wirklichkeit jenseits des Seins als Horizont einer herrschenden

---

69 Dussel 1989a, S. 48

70 Dussel 1992, S. 83. lnteressant ist in diesem Zusammenhang auch der Hinweis von Dussel auf den Marxschen Wortgebrauch. "Marx spricht dann von Volk, wenn sich eine Produktionsweise auflöst. Z.B. wenn die feuda1e Produktionsweise sich auflöst und der Übergang zur neuen, kapitalistischen Produktionsweise in Bewegung ist, spricht Marx von Volk. Da spricht er von den Volksmassen, von den Armen, die in Europa umherziehen, usw. Da ist Volk die Mehrzahl von Armen." (Dussel 1989a, S. 49 f.)

71 Was für die Lévinas-Übersetzung des Wortes visage gilt, gilt auch für die Dusselsche Terminologie: "Gerade an der »Materialität« des visage versucht Lévinas zu entziffern, was über sie hinausweist; visage als Verdichtung von Leiblichkeit und Sinnlichkeit (...) Die Übersetzung Antlitz steht dieser Profilierung des Terminus eher im Wege. Aus diesem Grund erscheint hier (...) Gesicht als die adäquatere Übersetzung." (Lévinas 1992, S. 43 FNl).

72 Dussel 1993e, S. 165.

Produktionsweise hinweisen. die einer Person und einer Gruppe von Personen zukommt, welche sich als aufstrebende Klasse zu erkennen geben. [...] Die historische Transformation, der Fortschritt der Geschichte wird unerklärlich in seiner Neuheit ohne dieses metaphysische Moment der Wirklichkeit der Exteriorität als innerer Transzendentalität."[73] Die Beseitigung der Entfremdung der Armen und Unterdrückten macht eine, mindestens metatheoretische, Bestimmung des Handlungsträgers erforderlich, von dem her und auf den hin die Strategien der Befreiung zu entwerfen sind. Es geht darum, wie diese Handlungseinheit des Volkes als sozia1er Block, in dem die verschiedenen Individuen aus ihren unterschiedlichen konkreten Lebenswelten zusammenwirken, bei Dussel konzipiert ist.

Anmerkungen zum Ursprung der Kategorie »Volk«

Der Begriff des Volkes birgt eine überaus brisante und komplexe Tradition in sich, deren Problematik schlaglichtartig von dem Brechtschen Diktum »Das Volk ist nicht tümlich.« erhellt werden kann. Recht gegensatzliche Traditionsstränge überschneiden sich im Begriff des Vo1kes und rufen ganz spezifische Problemkonstellationen hervor. Das »Volk« erhält seine Bedeutung als konstitutiver Faktor in dem von Dussel als »rationale Emanzipation« interpretierten Prozess, weil es sozusagen die Summe all der Individuen darstellt, denen es bisher an »Entschliessung und Mut« gebrach, sich ihres Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Volk in diesem Sinne ist die Menge oder *Masse* der Subjekte, die um ihre Autonornie kämpfen.

Von *romantischer* Seite her wurde der Begriff des Volkes im Sinne einer Art von Volksfreundlichkeit eingefärbt. In der Vo1ksfreundlichkeit geht es um den Rückgriff auf den »gesunden Menschenverstand der kleinen Leute«, auf die Traditionen und Praxen, die in Volksdichtung, Volksmusik etc. ihren Niederschlag gefunden haben. Volksfreundlichkeit ist eine kritische Alternative zu den verbildeten Kunstformen herrschender Kultur, welche auf diesem Wege als Kultur der Herrschenden enttamtwird. Herder ist der erste Vertreter solch eines *kulturethischen* Programms, das dem deutschen Idealismus durchaus kritisch gegenübersteht. Hegel dagegen. der Hauptvertreter der *idealistischen* Position, sieht die *politische* Notwendigkeit zur Organisation der formlosen Masse des Volkes als eines "geformten Ganzen"[74], wie es die bürgerliche Gesellschaft ist. Erst die organische Totalität des Staates leistet die Integration der gesellschaftlichen Heterogenität.

In Distanz zu der idealistischen und in Annäherung an die romantische Position ist der Begriff des Volkes in der lateinamerikanischen Geistesgeschichte traditionell aus mehreren Gründen eher kulturethisch aufgeladen. Zwei Gründe verdienen dabei besondere Erwähnung. Zum einen gehört für die lateinamerikanische Kultur eine Erfahrung von Leid konstitutiv zur Identität des Volkes. Dies ist so, weil Autonomie ein Mangelbegriff ist in dem Sinne, dass die von Kant oder Hegel vorausgesetzte und verfochtene Freiheit in Lateinamerika nicht vorkommt. Als Kontinent an der Peripherie des Weltsystems ist Lateinamerika ein unterdrückter und armer Kontinent.

---

73 Dussel 1979, S. 80; vgl. auch ebd, S. 92: "Die Subjektivität (...) zeigt sich als historische Subjektivität (als aufstrebende Klasse im Bewusstsein ihrer Exteriorität)."

74 Hegel 1970a, S. 447. Vgl. zu dieser Thematik insgesamt: Fornet-Betancourt 1986. Der Begriff der Volksfreundlichkeit beruht auf einer Sicht der Dinge, welche so etwas wie »Echtheit« gegen «Künstlichkeit« ausspielt. Vgl. dazu die harsche Kritik von Adorno 1980a, S. 173 ff an der »Goldprobe« aller nicht konstruktiv orientiertenAnsätze.

Zum anderen ist es genau diese Kombination von »Leiden« an Armut und Unterdrückung, die auch in der christlichen Religiosität thematisiert wird, wo sie in einem Konzept von Volk, nämlich dem »Volk Gottes« verarbeitet wird. Volk Gottes sind die ziegelbrennenden Sklaven Ägyptens, welche den Exodus auf Befreiung hin wagen. "Theologisch, metaphorisch und geschichtlich: aus Ägypten ins verheissene Land im Durchzug durch die Wüste."[75]

Der Begriff des Volkes Gottes erlebte zur Zeit des katholischen Aggiomamentos eine regelrechte theologische Hochkonjunktur, wobei in diesem Begriff immer zwei verschiedene Tendenzen transportiert wurden. Einerseits ist der Begriff des Volkes Gottes ein organisationskritischer Begriff in der Debatte um die ekklesiologischen Strukturen, ein Kampfbegriff von Laien gegen die Bevormundung durch die priesterliche Hierarchie. Andererseits ist dieser Begriff des Volkes Gottes auch ein sozialkritischer Begriff, wenn Herrschaft Gottes als Schlüsselbegriff des Evangeliums zur Kritik von Menschenherrschaft führt.

Dass diese theologisch eingefärbte Position eines kulturethischen Volksbegriffes nicht einfach nur eine Erfindung christlicher Kreise ist, sondern symptomatisch für die Spezifik der lateinamerikanischen Geistes- und Kulturgeschichte, belegen exemplarisch die philosophisch-politischen Konzepte von José Martí und José Carlos Mariátegui. Deren Namen stehen für ein Programm von Gesellschaftskritik aus aufklärerischem Geist mit antiklerikaler Tendenz. Und dennoch oder gerade deshalb gilt beiden das »Volk« als hermeneutischer Horizont des politischen Verständnisses, von dem aus und auf den hin sozialistische Praxis und marxistische Theorie Gestalt gewinnen.

Das Volk im Lichte strategischer Rationalität

Weil die Befreiungsethik Praxis als umfassenden Horizont von Philosophie und Wissenschaft bestimmt, kann sie als materialistische Theorie bezeichnet werden. Als solche versucht sie im Interesse der Einheit der Veränderung der Bedingungen des Handelns und des Handlungsträgers selbst, den Begriff des Volkes mit der politischen Bewegung des Kampfes zu verknüpfen. "Wir verstehen, was Volk heisst, wenn es sich kämpfend bewegt."[76], so zitiert Dussel eine Maxime von Fidel Castro.

Mit der Bestimmung des Kampfes als dem Faktor, der die Einheit der heterogenen Menge im massenhaften Bündnis stiftet, schliesst die Befreiungsethik an ein Rationalitätskonzept an, welches praktische Vernunft im Sinne von Phronesis definiert. "Der politische Erkenntnismodus wurde von den Griechen phrónesis, von den Römern prudentia genannt."[77] Solcherart praktische Vernunft ist eigenständig gegenüber einer reinen, theoretischen Vernunft von Ontologie, Epistemologie und Ethik. Sie versteht sich als dialektische Vermittlung zwischen Mitteln und Zielen im Interesse praktischer Erfordernisse, als strategische Rationalität. "Die Prinzipien oder die Basiskriterien dieses Modells [...] enthalten [...] die strategischen Ziele der praktischen Handlung, ob diese explizit bewusst sind oder nicht. Die strategische Ebene ist das Licht, das den ganzen folgenden Prozess aufklärt [...]."[78]

---

75 Dussel 1985a, S. 147. Zum Begriff des Volkes Gottes vg1.: Dussel 1984c; Dussel 1987 .
76 Dussel 1985, S. 87.
77 Dussel 1985, S.182.Vg1.zum Begriff der Phronesis:Aristoteles 1978, S. 103-113.
78 Dussel 1985, S.183.

Entscheidendes Moment in der Funktionsweise der Phronesis ist eine Güterabwägung, auch »Deliberation« genannt. Ausgehend von einem apriorischen Interesse vollzieht sich die Güterabwägung als " Anwendung"[79] einer theoretischen Perspektive auf einen konkreten Sachverhalt. Randbedingungen dieser Anwendung sind Fähigkeiten wie Wahrnehmung, Erinnerung, Intuition, Disziplin, Schnelligkeit usw. Allemal entscheidend aber ist das zugrundeliegende Interesse, das praktische Ziel, von dem aus und auf das hin die Güterabwägung vollzogen wird.

Mit diesem Modell der güterabwägenden Phronesis etabliert die Befreiungsethik ein Anwendungsprinzip, welches die »reine« Vernunft historisch-praktisch situiert. Der Sinn dieses Anwendungsprinzips besteht darin, einen Zugang zur operativen Dimension dessen zu eröffnen, was ein historisches Subjekt sein kann. Dabei bleibt aber notwendigerweise unbestimmt, erstens nach welchen Kriterien das Anwendungsprinzip in seiner strategischen Rationalität vorgeht, das heisst, wie sich die Einheit eines historischen Subjekts konstituiert, und zweitens, in welchen metatheoretischen Rahmen das Anwendungsprinzip eingehängt wird. Genau darin ist wohl auch der Grund dafür zu sehen, warum das Modell der Phronesis im weiteren Verlauf der Dusselschen Theorieentwicklung in den Hintergrund gedrängt wurde.

»Volk« und »Klasse«

In der Bestimmung dessen, wie sich die Einheit eines historischen Subjekts konstituiert, verweist die Befreiungsethik auf die Kategorie »Volk«. Die Klärung der Bedeutung des Volksbegriffes beginnt die Befreiungsethik im Gefolge der Dependenztheorie mit einer Kritik des Klassenbegriffs. "Der Kampf fand nicht nur zwischen dem Proletariat und der nationalen Bourgeoisie, sondern auch zwischen einer unterdrückten und einer unterdrückenden Nation statt. Auf dieser Ebene (von Nation zu Nation) verlor der Begriff »Klasse« seine genuine Bedeutung und gleichzeitig seinen Sinn einer »universalen Klasse« [...]"[80] Weil der Begriff der Klasse im binnengesellschaftlichen Sinn durch die Entwicklung der intemationalen Beziehungen analytisch unscharf geworden ist und weil er auch seiner transzendentalen Bedeutung als Subjekt der Befreiung verlustig gegangen ist, macht sich die Befreiungsethik daran, die aus ihrer Sicht notwendige und unverzichtbare Position eines transzendentalen Subjekts mit einem neuen Träger zu besetzen. Als Kandidaten fúr diese Rolle scheiden aus: erstens der Begriff der Klasse aus den genannten Gründen; zweitens der Begriff der Nation, weil dieser nur die aussengesellschaftliche Abgrenzung explizieren kann. Es geht um einen einheitsstiftenden Faktor, welcher mindestens in der Lage sein muss, folgende drei Widersprüche in sich aufzuheben: "Der erste Widerspruch bildet sich zwischen unterdrückenden und unterdrückten Klassen (seien diese Arbeiter oder Bauern: Werktätige); der zweite Widerspruch bildet sich zwischen Nationen des »Zentrums« und »abhängigen« Nationen (weshalb letztere unterentwickelt sind); der dritte Widerspruch bildet sich zwischen neuen Generationen. der Jugend oder einfach nicht kompromittierten Gruppen und den »Bürokratien«, seien diese parteige. bunden oder technokratisch."[81]

Die Befreiungsethik legt den einheitsstiftenden Faktor des »Volkes« so an, dass er die Ebenen von Klasse, Nation und Erneuerungs- oder Protestbewegung integrieren kann. "»Volk«

79 Dussel 1985, S. 183. Der Begriff der »Deliberation« im Sinne einer Abwägungsurteils enthält das Moment eines praktischen lnteresses, also der »vorsätzlichen« Anlage eines Plans oder einer Strategie.
80 Dussel 1974a, S. 224.
81 Dussel 1974a, S. 225.:;vgl. auch Dussel 1977a, S. 211 ff.

ist die »Nation« a1s Tota1ität eines historisch und geographisch konkret datierbaren politischen und kulturellen Systems. »Volk« im starken Sinne ist die prinzipielle Hegemonie der unterdrückten, der arbeitenden Klassen. »Vo1k« ist gleichermassen die eschatologische Exteriorität derjenigen, die als Teil des Systems (in dem sie unterdrückt oder entfremdet sind) zur selben Zeit den zukunftsorientierten Anspruch auf Gerechtigkeit darstellen: den Anderen. Der aus seiner utopischen Position heraus nach Gerechtigkeit ruft [...]."[82] Volk ist nicht einfach identisch mit Nation, auch nicht in einem kulturell, sprachlich oder anders eingefärbten Sinn. Volk ist ein normativ-politischer Begriff, welcher die im politischen Handeln vorausgesetzte ethisch begründete moralische Einheit eines Handlungsträgers reflektiert.

In Korrelation zum Klassenbegriff artikuliert die Befreiungsethik den Begriff des Volkes als politischen Begriff. "Nur mit dem Begriff der Totalität betrachtet, ist der Unterdrückte als Unterdrückter allein die ausgebeutete Klasse; wird er aber auch als Exteriorität begriffen, kann der Unterdrückte als einzelner der Arme und in Gemeinschaft das Volk sein. Der Unterdrückte ist Person, er ist Mensch, nicht nur Lohnarbeiter als objektivierte lebendige Arbeit. Die Klasse ist die gesellschaftliche Bedingung des Unterdrückten, der im Kapita1, in der Tota1ität aufgehoben ist; das Volk ist die gemeinschaftliche Bedingung des Unterdrückten als Exteriorität.“[83]

Gemäss dieser Definition verhält sich das Volk zur Klasse wie die gemeinschaftliche zur gesellschaftlichen Bedingung. Gemeinschaft und Gesellschaft unterscheiden sich durch die verschiedenen Perspektiven, aus denen die menschliche Assoziation betrachtet wird. Diese Perspektiven aber sind die der Tota1ität und die der Exteriorität. Das Volk als einheitsstiftender Faktor politischen Handelns wird von der Befreiungsethik als eine Grösse verstanden, die sich letztlich durch ein *ethisches* Projekt definiert.

Das Volk im Lichte ethischer Rationalität

Die Befreiungsethik verschiebt das Problem des Anwendungsprinzips von der Frage, *wer* das Volk ist, auf die Frage*, wie* das Volk *strukturiert* ist. Durch diese Verschiebung der Problemlösung der Bestimmung der Struktur eines historischen Subjekts in einen transzendentalen Rahmen wird das ethisch definierte Projekt des sozialen Blocks zum Schlüssel für das Verständnis des Bündnisses, welches als Subjekt auftritt. Im Hintergrund wirksam ist dabei immer die Frage nach dem einheitsstiftenden Faktor, welcher die Pluriformität gesellschaftlicher Tendenzen zu einem Handlungsträger bündelt. "Was ist das Volk? Ist es nur ein

82 Dussel 1974a, S. 226. Dussel definiert Volk in negativer Hinsicht als K1asse, in positiver Hinsicht als Exteriorität (Dussel 1985b, S. 408). "Das Volk sind die unterdrückten Klassen (...)" (Dussel 1985, S. 87). "Das reale historische Subjekt, das als Volk, als revolutionäre Klasse auftaucht, erscheint gleichzeitig als Antlitz, als objektiv innersystemische Leiblichkeit, die sich auf die Exteriorität des Systems, auf die Wirklichkeit der Geschichte bezieht. welche ihren Lauf nimmt jenseits des gegenwärtigen Systems. einer Produktionsweise, einer unterdrückerischen Ontologie, die den unterdrückten Klassen die schöpferische Macht zur Selbtdarstellung nimmt, um die Güter zu produzieren, die das System aufgrund seiner Struktur nicht verteilen kann -weswegen auch die Unterdrückten den unterdrückenden Klassen ein Leben im Müssiggang ermöglichen."(Dussel 1979, S. 79).

83 Dussel 1988b, S. 372. Vgl. auch: "So ist Volk der gemeinschaftliche Block der Unterdrückten einer Nation. Das Volk setzt sich zusammen aus beherrschten Klassen (der Klasse der Industriearbeiter. Landarbeiter etc.), aber darüberhinaus auch aus Gruppen von Menschen, die nicht zur herrschenden Klasse gehören oder nur sporadisch Klassenpraktiken ausüben (Menschen, die am Rande der Gesellschaft leben, ethnische Gruppen. Volksstämme etc.). Dieser ganze »Block« -im Sinne Gramscis - ist das Volk als geschichtliches »Subjekt« eines gesellschaftlichen Gebildes, Landes oder einer Nation." (DusseI 1988a., S.91)

amorphes Konglomerat [...] oder ist es im Gegenteil das rnit absolutem Recht ausgestattete Subjekt selbst, der Volksgeist [im Orig. deutsch]? Weder das eine noch das andere. [...] Im strikten Sinne ist das »Volk« ein sozialer Block."[84] Im Anschluss an Gramsci[85] definiert Dussel das Volk als »sozialen Block der Unterdrückten«.[86] Diese Bestimmung thematisiert die Einheit des Volkes als *Bündnis*, das heisst als eine durch ein organisiertes Projekt konstruierte Einheit, die auf einem politischen Willen und nicht auf irgendeiner vorgegebenen soziologischen, geographischen. kulturellen Determination aufruht. Wie aber entsteht diese Einheit eines Bündnisses? Auf diese Frage antwortet Dussel mit dem Hinweis auf die Dialektik von politischem und gesellschaftlichem Subjekt[87].

Der soziale Block entsteht aus den gesellschaftlichen Gruppen, deren lnteressen unterdrückt werden und die sich *irgendwie* von einer politischen Kraft organisieren lassen. Politisches und gesellschaftliches Subjekt formen dann einen sozialen Block als Handlungsträger, wenn und weil sie einem gemeinsamen Projekt anhängen, das *ethisch* gerechtfertigt ist. So beschreibt Dussel Sozialismus "als gemeinschaftliche Verwirklichung der Bedingungen der lebendigen Arbeit für eine Produktion zum Wohle des Menschen und nicht des Kapitals."[88] Aufgrund dieses ethischen Bezugs, wie er in dem Kriterium »zum Wohle des Menschen« zum Ausdruck kommt, wähle ich auch die Terminologie eines »sozialen Blocks«, weil das deutsche Wort »sozial« angemessen den Doppelsinn von Gesellschaft und Ethik widerspiegelt.

Um es schematisch darzustellen: Dass das Volk ein sozialer Block ist, bedeutet erstens. Dass es um ein politisches Bündnis geht. Dieses Bündnis entsteht zweitens aus der Organisation pluriformer gesellschaftlicher Gruppen im Zusammenspiel mit einer treibenden politischen Kraft. Diese gesellschaftlichen Gruppen sind drittens als die von der Entfremdung gezeichneten, unterdrückten Klassen anzusprechen. Handlungsleitende Norm der Organisation ist viertens ein ethisches Projekt, dessen Horizont durch die Exteriorität der Armen und Unterdrückten formiert wird. Wie dieses ethische Projekt in seiner institutionellen Verfasstheit näherhin zu beschreiben ist, zeigt eine pragmatische Analyse der Lebenswelt.

---

84 Dussel 1985b, S. 407 f.

85 Gramsci gebraucht immer den Terminus eines historischen Blocks. Die Redeweise vom historischen Block drückt die Einheit ökonomischer und kultureller Momente im politischen Karnpf um die Hegemonie aus. Bedingungen des historischen Blocks sind nach Gramsci: 1) Die ideologisch-kulturelle Bedingung der Integration der Intellektue1len. 2) Die politische Bedingung einer hegemonialen Demokratie. 3) Die historische Bedingung des Aufbaus eines Systems. Zielrichtung ist die Konstitution der Partei als einer Sammlungsbewegung anstelle deren Verständnis als modernem Fürst im Sinne Macchiavellis. Vgl. dazu: Buci-Glucksmann 1985a, S. 486; siehe auch Jay 1984, S. 150-173. Zu Gramsci allgemein: Buci-Glucksmann 1985.

86 Dussel l990a, S. 176; die Überlegungen Dussels zum Verständnis des Volkes als eines sozialen Blocks sind stark beeinflusst durch die Entwicklungen im Zusammenhang mit der sandinistischen Revolution in Nicaragua.

87 Dussel 1990a, S. 293. Bei Dussel gibt es keinerlei Aussagen zur Organisation des sozialen Blocks über eine »Partei« oder eine ähnliche Struktur.

88 Dussel 1988b, S. 247. Im übrigen hat Dussel vermutlich seit 1976, also seit seinem mexikanischen Exil, eine konsequent sozia1istische Position vertreten: “Wenn man. wie dies die Sozialdemokraten und die Christdemokraten tun, sagt » Weder Kapitalismus noch Sozialismus!«. so leugnet man, da man sich inmitten der kapitalistischen Welt befindet, in Wirklichkeit deren Gegenteil (den Sozialismus) und fä1lt in ein reformistisches Entwicklungsstreben, in einen »gemässigten« Kapitalismus.“ (Dussel 1985ª, S. 244)

3.5 DIE SPRECHHANDLUNG DER INTERPELLATION

Politik als Kommunikation

Auf der Suche nach den Elementen einer herrschaftsfreien Lebens- und Kommunikationsgemeinschaft, wie sie im Rahmen rnarxistischer Tradition stets unter dem Titel einer klassenlosen Gesellschaft behandelt wurde, lassen sich mit Wellmer zwei verschiedene Modelle von Sozialbeziehungen zwischen den Individuen unterscheiden. Nach dem ersten Modell "wäre das, was wir politische Problerne zu nennen gewohnt sind, in der klassenlosen Gesellschaft auf ein administratives Problern reduziert: nämlich das Problem einer rnöglichst rationellen Regelung des menschlichen Stoffwechsels mit der Natur. [...] da die Produktion nach einem Gesamtplan frei vereinigter Individuen organisiert wird, ist sichergestellt, dass alle Individuen zu gleichen Teilen den unaufhebbaren Zwangen des fortbestehenden »Reichs der Notwendigkeit« sich unterwerfen[89]. Nach dem zweiten Mode1ll"wäre die klassenlose Gese1lschaft zu charakterisieren durch eine radikaldemokratische Form der Selbstbestimmung auf allen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens."[90]

Die beiden Modelle lassen sich auf die Kurzformel bringen: Politik als *Administration* oder Politik als *Kommunikation*. In Anwendung auf den Dusselschen Begriff des Volkes als sozialem Block kann diese Kurzformel einen ersten Eindruck davon vermitteln, in welchem Diskussionszusammenhang der Begriff des Volkes als sozialem Block zu plazieren wäre. Denn Dussels Befreiungsethik stellt sich mit ihrer Bezugnahme auf einen ethischen Marxismus ausdrücklich dem Problem »Politik als Kommunikation«, indem sie nämlich eine pragmatische Basisstruktur ermittelt, welche die Bedingung der Möglichkeit eines politischen Bündnisses der Armen und Unterdrückten bildet.

Dussel selbst sieht die Befreiungsethik als metatheoretische Ausfaltung eines ethisch inspirierten Marxismus in der Gestalt, wie er beispielsweise von Che Guevara vertreten wurde. Entscheidende Merkmale eines solchen Marxismusverständnisses sind Antidogmatismus sowie ein revolutionärer Humanismus, der von der Utopie eines »neuen Menschen« inspiriert ist. In dieser Synthese "von ethischem Bewsstsein und wissenschaftlichem Fortschritt"[91] erkennt die Befreiungsethik die zutreffendste »ideologische« Beschreibung des Anknüpfungspunktes, von dem aus sich das politische Bündnis der Armen und Unterdrückten realisieren liesse.

Die Vision des *neuen Menschen* wird poetisch ausdrucksvoll gefasst bei Omar Cabezas, auf den Dussel explizit Bezug nimmt. "»Cornpañeros, ihr habt vom neuen Menschen reden gehört, [...] und wisst ihr, wo dieser neue Mensch ist? Der neue Mensch ist nicht in der Zukunft, die wir uns mit der neuen Gesellschaft schaffen wollen, wenn die Revolution siegreich ist [...] Der neue Mensch ist jenseits vom normalen Menschen. [...] Der neue Mensch ist da, in der zusätzlichen Anstrengung, er ist da, wo der normale Mensch anfängt, rnehr zu geben als der normale Mensch. Wo der normale Mensch anfängt, mehr zu geben, als bei Menschen

89 Wellmer 1986, S. 193.

90 Wellmer 1986, S. 194. Wellmer sieht bei Marx Ansatzpunkte für die Ausbildung beider Politikmodelle, deren erste Variante Engels und Lenin verfolgten. während die zweite Variante der rätedemokratischen Tradition entspricht. Vgl. dazu auch den Hinweis bei Habermas 1985, S. 79 auf die intensive Diskussion des § 308 der Hegelschen Rechtsphilosophie durch Marx sowie natürlich insgesamt die Konstruktion der Habermas schen Unterscheidung von Produktion und lnteraktion im Anschluss an Hegels Jenenser Schriften (Habermas 1988).

91 Fornet-Betancourt 1994, S. 355; vgl. zum Konzept von Che Guevara insgesamt: Fornet-Betancourt 1994, S. 244-252; bei Dussel siehe. Dusse1 1990a, S. 286 f. und S. 449.

üblich ist. Wo der Mensch anfängt, seine Müdigkeit zu vergessen, sich selbst zu vergessen, wo er anfängt, sich selbst zu verleugnen ...Da ist der neue Mensch."[92]

Auch wenn der Eindruck beim Lesen dieser Zeilen sicherlich sehr ambivalent ist und zwischen Bewunderung für den Elan sowie das Engagement dieses Humanismus einerseits und Skepsis angesichts dessen starker moralischer und psychischer Forderungen andererseits schwankt, der entscheidende Punkt in diesem humanistischen Konzept des neuen Menschen scheint mir seine Hinwendung zur Realisierung einer *Utopie* in der Gegenwart zu sein. Dass sich das ethisch-utopische Bewusstsein in der Auseinandersetzung mit der alltäglichen Lebenswelt zu bewähren hat, das ist die kritische Einstellung, welche diesen Humanismus auszeichnet und von der aus auch die den revolutionären Humanismus des neuen Menschen kommentierende Dusselsche. These Kontur gewinnt: "Die Anlage der ethischen Subjektivität ist der Ursprung einer neuen Gesellschaft."[93]

In dieser Bestimmung der Bedeutung ethisch gebildeter Subjektivät bringt die Befreiungsethik ihr Konzept einer Politik der Kommunikation zum Ausdruck. Soll der Entwurf nicht einfach eine idealistische These reproduzieren in dem Sinne, dass eine Art Primat des Bewusstseins gegenüber dem Sein verfolgt wird, kommt alles darauf an, zu zeigen, wie die ethische Subjektivität in den Sozialbeziehungen situiert ist. Aus diesem Interesse heraus konstruiert Dussel das Modell einer Sprechhandlung, die er als »Interpellation« bezeichnet.

Zur Pragmatik der Interpellation

Der Begriff der *Interpellation*[94] bezeichnet eine Sprechhandlung »appellativer Intervention« oder »intervenierender Appellation«. Interpellation bedeutet die Verschrankung von Appellation als »Aufforderung« und Intervention als »Eingriff«. "Inter-(a)pellation (von interappellare) ist eine Forderung nach Erklärung durch eine Tatsache, durch Aufführen oder Benennen von Zeugen. Der Andere als derjenige, der Gerechtigkeit fordert, interpelliert immer in seinem Ruf nach Gerechtigkeit."[95] Im Sprechakt der Interpellation tritt ein Sprecher einem

92 Cabezas 1988, S. 93.

93 Dussel 1990a, S. 289. Dussel zitiert dort eine etwas andere Stelle aus Cabezas, nämlich Cabezas 1988, S. 89.

94 Der Begriff der Interpellation lässt sich unspezifisch wiedergeben als Einspruch, Anfrage, Aufforderung oder Mahnung. Er ist durchaus üblich als juristischer Fachausdruck in einem doppelten Sinne, einmal als Terminus für eine parlamentarische Anfrage an die Regierung, einandermal als Einspruch gegen Versäumnisurteile oder Vollstreckungsbescheide. Dussels Konzeption der »Interpellation« datiert meines Wissens von 1973. Der Begriff der »Interpellation« wird von Althusser seit 1969 in einem ähnlichen und doch grundverschiedenen Sinne wie bei Dussel verwendet. Man önnte sagen, dass der Begriff der Interpellation das eine Mal in strukturalistischer, das andere Mal in formalpragmatischer Lesart geboten wird. Bemerkenswert ist, dass ich bei Dussel keinerlei Hinweise auf die Althussersche Verwendung des Begriffs entdecken konnte, obwohl Dussel ja explizit die Althussersche Theorie diskutiert (Dussel 1990a, S. 312-319). In Althussers Theorie bezeichnet »Interpellation« das ideologische Moment der Anrufung. wodurch Individuen zu »Subjekten« werden. "Wir behaupten ausserdem, dass die Ideologie in einer Weise »handelt« oder »funktioniert«. dass sie durch einen ganz bestimmten Vorgang, den wir Anrufung (interpellation) nennen, aus der Masse der Individuen Subjekte »rekrutiert« (sie rekrutiert sie alle) oder diese Individuen in Subjekte »transformiert« (sie transformiert sie alle). Man kann sich diese Anrufung nach dem Muster der einfachen und alltäglichen Anrufung durch einen Polizisten vorstellen. »He. Sie da!« Wenn wir einmal annehmen, dass die vorgestellte theoretische Szene sich auf der Strasse abspielt, so wendet sich das angerufene Individuum um. Durch diese einfache physische Wendung um 180 Grad wird es zum Subjekt. Warum? Weil es damit anerkennt, dass der Anruf »genau« ihm galt und dass es »gerade es war, das angerufen wurde« (und niemand anderes). Wie die Erfahrung zeigt, verfehlen die praktischen Telekommunikationen der Anrufung praktisch niemals ihren Mann. Ob durch mündlichen Zuruf oder durch ein Pfeifen der Angerufene erkennt immer genau, dass gerade er es War, der gerufen wurde." (Althusser 1977, S. 142 f.) Siehe auch: Laclau 1981.

Hörer gegenüber, um einen Anspruch oder eine Forderung auf den Tisch zu legen, die ethisch begründet ist, weil und insofern es um einen Anspruch auf Gerechtigkeit geht.

Die interpellative Sprechhandlung artikuliert die lebensweltliche Erfahrung konkret existierender Sozialbeziehungen, wie sie in einer Gesellschaftsformation zu finden sind. Sie enthält drei Momente: die Position des sprechenden Subjekts als Alter, d. h. den *Sprecher,* der seine Bedürfnisse zum Ausdruck bringt; die Position des hörenden Subjekts als Ego, d. h. den *Hörer*, der den Anspruch von Alter wahrnimmt; den interaktiven Prozess reziproker *Kommunikation* von Alter und Ego als dem Akt der interpellativen Sprechhandlung selbst.

Bemerkenswert ist, dass Dussel das Verhältnis von Hörer und Sprecher entgegen den üblichen Konventionen formalpragmatischer Theorie nicht als Verhältnis volliger Symmetrie von Sprecher und Hörer fasst. Dussel geht von einer ganz bestimmten Form der Nichtldentität von Sprecher und Hörer aus, weshalb er den Sprecher als Alter, den Hörer als Ego identifiziert. Der Grund für diese Unterscheidung von Sprecher und Hörer liegt darin, dass Dussel seine formalpragmatische Theorie im Ausgang von einem sich äussernden Subjekt konzipiert, das in Beziehung zu einem anderen Subjekt tritt, während andere forma1pragmatische Theoretiker, wie z.B. Habermas, von dem System des kommunikativen Modus selbst ausgehen. "Unter Interpellation werden wir a1so eine performative Äusserung sui generis verstehen, die von jemandem ausgeht, der sich gegenüber jemandem anderen in einer transzendentalen Position befindet; er befindet sich »ausserhalb« oder »jenseits« des Horizonts bzw. des institutionellen, normativen Bereichs des Systems, der husserlianisch-habermasianischen Lebenswelt oder der hegelschen Sittlichkeit, die als Totalität im Sinne von Lévinas fungieren. "[96]

Der verstehende Zugang zur Äusserung eines Sprechers, der sich gegenüber dem Hörer in einer transzendentalen Position befindet, scheint nicht unproblematisch. Denn wie muss eine Vorstruktur des Verstehens geartet sein, die einerseits die Äusserung des Anderen gerade in ihrer Unterschiedenheit zur Lebenswelt rezipieren kann, die dies aber andererseits auf eine durchaus kritische Weise tut und nicht auf den jeden Verstehensanspruch unterbietenden Wegen der Abrichtung, blinden Gehorsams, aus opportunistischen Erwägungen etc.? "Im Ausgang von einer in der Vergangenheit liegenden Erfahrung, die ich von dem habe, was mir ein Anderer in seiner Äusserung sagt, bildet sich eine näherungsweise, noch unpräzise und nicht verifizierte Idee dessen, was offenbart wird. Diese Idee setzt sich, gewinnt an Überzeugungskraft oder versteht »das Gesagte«, wenn auch inadäquat, indem sie ihr Vertrauen, ihren Glauben auf den Anderen setzt: »weil er es gesagt hat«."[97]

Dussel identifiziert das genuin subjektive Element einer Äusserung in dem illokutionären Moment einer Sprechhandlung. "Das »Angesicht-zu-Angesicht« ist die ethische Position des illokutiven Moments des Sprechakts, des primären Moments der Kommunikationsgemeinschaft als »Begegnung« zwischen Personen, denn es ist das »Eintreten« (von Angesicht zu Angesicht) in die Argumentation selbst."[98] Indem ich die in der Sprechhandlung des Anderen artikulierte Perspektive auf eine noch näher zu bestimmende Weise zu meinem Horizont mache, werde ich überhaupt erst in die Lage versetzt, die Äusserung des Anderen zu verstehen. Das spezifische Moment der Interpellation liegt in dem *illokutionären* Akt der Sprechhandlung, in welcher sich das Selbst auf den Anderen hin öffnet. Das Verhältnis des Anderen zum Selbst ist nicht akzidentiell in dem Sinne, dass es auch einfach nicht sein könnte. Vielmehr ist

95 Dussel 1973c, S. 211 FN 156.
96 Dussel l992a, S. 100. Siehedazu auch Kap. 6.1.
97 Dussel 1973c, S. 168.
98 Dussel 1993d, S. 59: vgl. auch Dusse1 1995, S. 117.

der Andere für das Selbst substantiell in dem Sinne, dass er eine Art quasi-transzendentales Apriori des Selbst darstellt.

"Die Anforderung [...] des Seins als einer nicht entfremdeten Freiheit des Anderen [...] ist gleichzeitig die Akzeptanz seiner in bezug auf meine Welt als Totalität transzendentalen Position."[99] Das Subjekt definiert sich ontologisch gesehen durch den Anderen. Ich bin nur Subjekt, wenn es andere gibt, die Subjekt sind, weil sie es sind, die mich in freier Anerkennung akzeptieren. Eben desha1b ist aber auch der Andere in dem Mass als meine Geisel zu bezeichnen, wie der Andere meiner Verantwortung ausgeliefert ist. Das Subjekt übernimmt die Verantwortung für den Anderen im Akt der Stellvertretung, welcher dem Appel1 des Anderen korrespondiert. Dies ist genau der Punkt, an dem sich Moralität als solche überhaupt ausbildet, eine Moralität, welche sich mit Dussel nach Lévinas dadurch bestimmt, dass der Andere mir selbst anders erscheint als ich selbst. Das heisst, der Akt der Interpellation ist der Akt der Gerechtigkeit.

Zur Semantik der lnterpellation

Die semantische Struktur der forma1pragmatisch defmierten interpellativen Äusserung bestimmt Dussel folgendermassen. "Es ist ein Wort, besser noch, es ist eine Proposition: ein Urteil mit Subjekt und Prädikat, das aber jemandem etwas »vorschlägt«: das sich selbst »vorschlägt«. Es ist ein imperatives Urteil, nicht in dem Sinne, dass etwas angeordnet oder aufgetragen wird, sondern weil es eine Art Verpflichtung, einen Anspruch, ein Gebot einschliesst."[100] Die Sprechhandlung der Interpel1ation beinhaltet immer ein doppeltes: die *lntervention* des bedürftigen Sprechers, der seine Forderung artikuliert, die als *Appellation* an den Hörer vorgetragen wird in dem Sinne, dass der Hörer verpflichtet werden sol1, dem Sprecher bei der Einlosung seiner Forderung zur Seite zu stehen.

Den semantischen Gehalt der interpellativen Sprechhandlung artikuliert Dussel in Beispielsätzen auf den praktischen Ebenen von Erotik, Pädagogik und Politik. Sie lauten wie folgt: »Ich liebe dich« (Erotik); »Mein Kind, folge mir.« oder »Geh Brot kaufen in der Bäckerei an der Ecke!« (Pädagogik); »Ich habe ein Recht darauf, dass sie mir mehr Lohn bezahlen.« (Politik).[101] Alle diese Beispielsätze enthalten die genannten Elemente der Appellation und Intervention. Für eine am Begriff des historischen Subjekts orientierte Auslegung ist sicherlich die Semantik des politischen Beispiels am aufschlussreichsten, die Dussel ja auch im Laufe der Zeit als einzige Beispielsform wirklich konsequent weiterentwickelt hat.

Die definitive semantische Form der politischen Interpellation lautet: "*lch habe Hunger, also fordere ich Gerechtigkeit*."[102] In diesem Beispiel sind die zwei Elemente Intervention und Appelllation präzise auszumachen. Es geht um die Äusserung eines bedürftigen Subjekts, das Hunger hat (Appel1ation), das nach Dussel in ökonomischer Entfremdung lebt. Dieses bedürftige Subjekt fordert Gerechtigkeit (Intervention). Appellation und Intervention werden so miteinander verknüpft, dass die Appel1ation als Grund der Intervention gedacht wird. Aus der Appellation an den Anderen, welche die Bedürftigkeit des Subjekts begründet, folgt die Notwendigkeit der Intervention, welche für den *Bedürftigen* das *gleiche Recht* fordert wie für *alle anderen.*

---

99 Dussel 1973c, S. 39.

100 Dussel 1974a, S. 190. Dussel bestimmt hier die 1nterpellation im Sinne einer »Maxime«.

101 So Dussel in: Dussel 1973c, S. 167; Dussel 1974a, S. 189,

102 Erstmals Dussel in':Dussel 1990, S, 88; ausführlich dazu: Dussel 1992a, S. 120,

In dieser Formel des »Ich habe Hunger« steckt zwar nach Dussel immer auch und immer zuerst die Problematik ökonornischer Entfremdung. Dennoch gibt es auch einen weiterreichenden metaphorischen Gebrauch dieser Formel, der den Begriff des Hungers als grundlegende Metapher für die Bedürftigkeit eines Subjekts überhaupt auslegt. "»Ich habe Hunger!« Hunger nach Sein, Hunger nach Nahrung, Hunger nach Kultur, Hunger nach Wirklichkeit."[103] Sicherlich inspiriert durch Blochs Philosophie des Noch-Nicht, aber auch schon weiter zurückliegend angestossen beispielsweise durch Schellings Formel eines »Hungers nach Seyn«, bezieht sich Dussel mit dieser Metapher wiederum auf das Modell des ethischen Marxismus von Che Guevara. "Die objektiven Bedingungen des Kampfes sind gegeben durch den Hunger des Volkes; er [erg.: der Kampf] ist die Reaktion auf diesen Hunger."[104]

Die Metapher des Hungers erfüllt eine mehrfache Funktion im Dusselschen Diskurs. Zum einen bringt sie die Bedürfnisstruktur des Subjekts, das Nicht-Sein dieses Subjekts zum Ausdruck. Zum zweiten ermöglicht sie Dussel, die gesamte Problematik des Ökonomischen von diesem Horizont aus zu durchdenken. Und zum dritten öffnet sie wiederum die Thematik der Ökonomie auf die Ebenen von Politik, Kultur und Kommunikation hin. Gerade im Diskussionszusammenhang materialistischer Theorie ist dieser Hinweis insofern wichtig, als mit diesem formalpragmatisch operierenden Modell der Interpretation einer interpellativen Sprechhandlung die Falle des Basis-Überbau-Schemas[105] vermieden wird. Insofern kann auch dieses pragmatische Modell a1s direkte Altemative zu dem Althusserschen Konzept der »Überdeterminierung« diskutiert werden, welches sich demselben epistemologischen Problem stellt, nämlich einer nicht dogmatisch fixierten, sondern vielmehr kritisch interessierten materialistischen Interpretation des Praxisbegriffes.

Die Funktion der lnterpellation

In dem Theorem der interpellativen Sprechhandlung wird eine transzendentale Bedingung empirischer Praxis formuliert. Es geht ganzgrundsätzlich um das Recht auf Teilhabe des Individuums an der Gemeinschaft und allen ihren Rechten und Gütern. Dussels entsprechende These lautet: "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 von Kommunikation und Produktion einbricht und aufgrund seines transzendentalen Rechts als Person darum bittet oder fordert, Teil dieser Gemeinschaft zu werden."[106] Subjektsein bedeutet nach Dussel Teilnehmersein. Die Frage nach dem historischen Subjekt ist demnach die Frage nach selbstbestimmter Teilnahme und Teilhabe an gesellschaft1icher Praxis und damit an Geschichte.

---

103 Dussel 1977a, S. 152. Zu den philosophiehistorischen Verknüpfungen dieses Themas vgl. weiter unten Kap. 4 und Kap. 5.

104 Dussel 1990a, S. 449. Dieses Zitat Che Guevaras hat Dussel an den Schluss seines dreibändigen Marx-Kommentares plaziert.

105 Auch Dussel verwendet das Basis-Überbau-Schema in der Erläuterung eines theologischen Dokuments, welches unterscheidet zwischen »vertikalen« und »horizontalen« Formen von Herrschaft (Dussel 1985a, S. 124-128). Allerdings ist dieses Dokument ja nicht von Dussel verfasst, sondern ein vorgegebens Dokument, das zustimmend interpretiert wird. Es ist dies, soweit mir bekannt, die einzige Stelle, an der Dussel das Basis-Überbau-Schema in diesem Sinne benutzt. Einen ganz anderen Weg nimmt Dussels Konzeption der Zuordnung von Religion zum Basis-Überbau-Schema. Vgl. dazu Dusse1 1977b. Wiederum anders lautet das Ergebnis des Dusselschen Marx-Kommentares. nämlich klare Ablehnung des Basis-Überbau-Schemas als nicht Marx-getreu (Dussel 1990a, S. 432)!

106 Dussel 1992a, S. 120.

Teilnahme und Teilhabe sind aber immer schon intersubjektiv ausgerichtete, solidarische Praxisformen.

Ethisch begründet ist Moralität nach Dussel dann, wenn in ihr das Recht des Anderen als des je anderen Subjekts zum Zuge kommt. Die Sprechhandlung der Interpellation ist demzufolge der Ort, an dem das Problem praktischer Moralität real wird. In der Sprechhandlung der Interpellation artikuliert sich das Interesse der benachteiligten Subjekte, die nach einer praktischen Initiative verlangen, welche Befreiung, d. h. das Subjektsein der Armen und Unterdrückten erwirken soll. Die Rede von der praktischen lnitiative in der Geschichte aber bezeichnet genau die Position des historischen Subjekts. Es ist von elementarer Bedeutung "[...] nicht zu vergessen, obwohl es immer vergessen zu werden scheint, dass letztlich der Unterdrückte selbst [...] das historische Subjekt seiner eigenen Befreiung ist [...].[107]

Aus dem Theorem der Interpellation ergeben sich zwei entscheidende Konsequenzen für einen Begriff des historischen Subjekts. Erstens formuliert Dussel mit dem Theorem der Interpellation eine transzendentale Bedingung des historischen Subjekts. Das in der Moralität einer praktischen Initiative artikulierte Interesse der Armen und Unterdrückten muss zumindest insoweit universal sein, als es auf Wahrheit hin verallgemeinerbar ist. Ohne die kritische Rationalität eines Allgemeingültigkeitsanspruchs kann es weder einen epistemologisch zureichenden Begriff von Wissen und damit auch von Theorie überhaupt noch ein politisch effektives Konzept gesellschaftlicher Hegemonie[108] im Sinne demokratischer Partizipation geben.

Zweitens verortet Dussel die ethische Transzendentalität in einer empirisch fassbaren Form, eben der pragmatisch interpretierten Sprechhandlung der Interpellation. Diese Form spiegelt keinerlei Besetzung der Rolle des historischen Subjekts als eines operativen Agenten vor, welche die praktische Erfahrung idealistisch auflösen würde. Vielmehr bietet sie ganz im Sinne von Habermas die institutionelle Basis der Selbstreflexion, welche die Entwicklung soziokultureller Systeme steuern kann.

3.6 EINE ZWISCHENBILANZ

Der Rahmen der Befreiungsethik

Angesichts einer Wirklichkeit konfliktgeladener Pluralität kommt es auf die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit historischer Veränderung im Sinne von Befreiung an. *Ist in der Geschichte überhaupt so etwas wie eine praktische Initiative in Richtung auf herrschaftsfreie Verhältnisse hin möglich und wenn ja, wie?* Dussels Antwort auf diese Frage liesse sich ungefähr so skizzieren, dass eine historisch wirksame praktische Initiative möglich ist als Teilnahme am Sein des Anderen, durch Solidarität. Die Identität eines historischen Subjekts als »Assoziation« müsste sich demzufolge danach bemessen lassen, wie sie "die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller"[109] befördern kann.

---

107 Dussel 1993, S. 10.

108 Hegemonie bedeutet nach Gramsci das Streben nach einem aktiven, d.h. expansiven Konsens, der die Fähigkeit zur Universalität einschliesst: "Durch Zustimmung (Konsensus) vermittelter Zusammenhalt der Konstruktion einer Macht und ihrer Politik." (Haug 1985, S. 158 FN 2) Dagegen geht es nicht um den Konsens als kleinsten gemeinsamen Nenner ohne irgendeine Art der Verallgemeinerbarkeit von Interessen.

109 Marx/Engels 1959, S. 482.

In Dussels Befreiungsethik wird diese Problemstellung so formuliert, dass die Verknüpfung einer transzendentalen Ebene normativer Universalität mit einer empirischen Ebene praktischer Rationalität angezielt wird. "Die »Kommunikationsgemeinschaft« muss extrapoliert werden, nicht nur auf die Menschheit im ganzen gesehen, sondern auch auf das historische Subjekt des Prozesses der Befreiung hin: das »Wir« [...] des »Volkes« als sozialem Block der Unterdrückten, der Frauen, der Jugend etc."[110] Das heisst, Dussels Befreiungsethik entwirft sich als transzendentale Metatheorie eines historischen Subjekts.

Dieser Satz enthält im Kern den vollständigen Begriff, den sich die Befreiungsethik vom historischen Subjekt macht. Ausgangspunkt der Befreiungsethik ist ein Konzept ethischer Normativität, welches hier unter dem von der Diskursethik[111] eingeführten Stichwort der *Kommunikationsgemeinschaft* eingeführt wird. Wie das befreiungsethische Konzept der Kommunikationsgemeinschaft in Übereinstimmung mit und im Unterschied zur Diskursethik zu denken ist, das wird noch zu klären sein. Entscheidend ist hier nur, dass diese ethische Normativität unter dem Stichwort der Kommunikationsgemeinschaft als eine *transzendentale* Grösse begriffen wird, von dessen Apriori aus und auf es hin das Problem der Praxis in den Blick kommt. Das heisst, die Befreiungsethik etabliert ein Konzept *deontologischer Ethik* als hermeneutischen Horizont kritischer Rationaliät.

In der Überlegung, die Idee der Kommunikationsgemeinschaft auf die gesamte Menschheit hin zu extrapolieren, steckt der Hinweis auf die Annahme eines *formal-prozeduralen Univesalisierungsprinzips*. Die ethische Normativität der Kommunikationsgemeinschaft gilt universal, weil ihre Basisstruktur in jeder Sprechhandlung implizit immer schon vorausgesetzt ist. Das aber heisst, dass sich die Befreiungsethik selbst als formalpragmatische Theorie begreift, auch wenn hier wiederum die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede von Diskursethik und Befreiungsethik noch zu berücksichtigen wären.

Indem die Befreiungsethik die Extrapolation der Kommunikationsgemeinschaft nicht nur sozusagen aufsteigend auf die Menschheit im ganzen hin gesehen fordert, sondern auch absteigend auf ein historisches Subjekt der Befreiung hin, verknüpft sie das formal-prozedurale Universalisierungsprinzip mit einer *Anwendungsregel,* welche als eine Art rationalistischer Hypothese zum Verständnis der Möglichkeiten und Wirklichkeiten des Befreiungsprozesses dienen kann. Der Sinn einer solchen Anwendungsregel ist darin zu sehen, dass, ganz allgemein gesagt, jeder moralische Text auf einen bestimmten empirischen Kontext bezogen ist. Moralische Fragestellungen gehen immer von einer bestimmten Bedürfnissituation aus und müssen auch eine Folgenkalkulation ihrer normativen Konzepte anstellen. Damit ist keineswegs ausgesagt, dass alles ethische Verstehen nur situativ ist. Ebensowenig bedeutet dies, dass ethische Theorie die Rechtfertigung ihrer normativen Konzepte aus praktischen Erfordernissen oder empirisch verifizierten Sachverhalten herleiten darf. Das wäre der klassische Fall des naturalistischen Fehlschlusses. Gerade wenn und weil ethische Theorie aber ein

---

110 Dussel 1993, S. 15 f.

111 Ein Vergleich mit Äusserungen Apels ist hier sehr instruktiv. Apel beschreibt ein methodisches Verfahren, welches mit dem der Befreiungsethik identisch ist. "Die »Parteinahme für das Proletariat« ässt sich daher von unserem philosophischen Apriori her unter Umständen ethisch rechtfertigen " dann nämlich. wenn es »das« Proletariat in dem ‚wie K. Marx es 1843 charakterisierte " und d.h. im Sinne das damals aufgestellten »kategorischen Imperativs« - tatsächlich gibt. [...] Gesetzt nämlich, die neomarxistische These von der Auflösung des revolutionären Proletariats in den fortgeschrittenen Industriestaaten wäre falsch, so wird man zumindest dies zugestehen müssen, dass es sozusagen mehrere Proletariate gibt: Sehr vereinfacht gesagt. gibt es z.B. das Proletariat der dritten Welt, auf das Marxens Prädikat der »Verelendung« zutrifft, kaum aber das Prädikat »Träger der Produktionskraft«." (Apel 1993a, S. 432) Treffender lässt sich der Ausgangspunkt der Befreiungsethik kaum beschreiben. Aber vermutlich wird sich Apel heute in dieser Beschreibung nicht mehr wiederfinden.

gehaltvolles Konzept formaler Universalität erarbeiten will, muss sie die Situierung ihrer Universalitätsidee reflektieren, um nicht in einer Art von regionalistischem Dezisionismus die Kontexte der Moral selbst und letztlich damit die Bedeutung des Moralischen insgesamt preiszugeben.

Ausgehend von diesem Verständnis der Befreiungsethik scheint es klar, dass die Befreiungsethik sich letztlich -wie die Diskursethik -von der Geschichtsphilosophie verabschiedet und als eine ethische Metatheorie praktischer Moralitaät versteht. Der Begriff eines historischen Subjekts ist demzufolge primär auf der Ebene des intentionalen Referenten anzusiedeln als einem hermeneutischen Horizont von Geschichte. AIs solche ethische Metatheorie interpretiert die Befreiungsethik das intentionale Moment eines historischen Subjekts vom pathischen Moment her, eben weil Autonomie apriori intersubjektiv angelegt ist. Die Identifizierung des operativen Moments bleibt aus dieser Sicht vorgreifend den strategischen Entwürfen konkreten Handelns einerseits, rückblickend den analytischen Entwürfen interpretativen Verstehens andererseits vorbehalten. Beide Schritte aber bedürfen eines kritischen Ausgangspunktes, des hermeneutischen Horizonts der Kommunikationsgemeinschaft.

Dussels Begriff vom historischen Subjekt

Geschichte wird in der Befreiungsethik als Problem von Praxis im Ausgang von einem handelnden Subjekt gedacht. Das *operative* Moment eines historischen Subjekts beschreibt dieses als Agenten, das heisst als Täter von Geschichte. Dies gilt aber nur in einem sehr formalen Sinne, dass nämlich die Befreiungsethik zwar an der Position eines Subjekts in der Geschichte Festhält, den operativen Agenten eines historischen Subjekts selbst aber nicht identifiziert.

Das Plus des Subjektbegriffs gegenüber dem Strukturbegriff besteht darin, das Moment planvoller Veränderung im Sinne eines autonomen, sich selbst regulierenden Handelns zu thematisieren. Denn: "Die Subjektivität bringt den Mechanismus der institutionellen Strukturen hervor und schliesst ihn mit ein."[112] Der Begriff des operativen Moments meint hier soviel wie eine Instanz, welche eine Bewegung veranlasst oder beeinflusst, vom einen ins andere übersetzt. Es geht um die generative[113] Funktion in bezug auf das Objekt »Geschichte«. In einem derart funktionalisierten Subjektbegriff stecken mindestens zwei Voraussetzungen. Zum einen geht der Subjektbegriff von einem "Pluralismus von Subjekten"[114] aus. Das heisst, ein historisches Subjekt als operativer Agent versteht sich als *Synthese* eines Bündnisses von Individuen. Zum anderen vollzieht sich die Synthese dieses Bündnisses durch die lnitiative von *Individuen*, welche um ihr Recht auf Teilhabe an den gesellschaftlichen Rechten und Gütern kämpfen. Für den Einzelnen stellt sich die Frage nach der Bedeutung eines historischen Sub- jekts in dieser Sicht als Frage nach dem Sinn von Praxis überhaupt, nach dem Sinn von Veränderungen in der Geschichte und der
Möglichkeit politischer Partizipation.

---

112 Dussel 1985a, S. l72.

113 Bei Chomsky bedeutet »generativ« oder »generieren« erstens den Vorgang einer Hervorbringung kombinatorischen Systemen, welcher zweitens mit der “Übersetzung für Humboldts Terminus »erzeugen«“ (Chomsky 1972, S. 21) zusammenfällt. Dieses funktionale Verständnis ist hier gemeint. Dussel kennt den Begriff einer »generativen Matrix« im Zusammenhang der Diskussion der Marxschen Epistemologie.

114 Haug 1985, S. l71. Der Hinweis auf die Forderung nach der Rede vom Pluralismus der Subjekte anstelle der metaphysischen Rede vom historischen Subjekt stammt nach Haug von Ch. Mouffe und E. Laclau. Auch ein Plura1ismus von Subjekten setzt aber ein Verständnis dessen voraus, was die Einheit der Geschichte ist, setzt also ein Verständnis der Bedingung der Möglichkeit dessen voraus, was ein historisches Subjekt ist.

Auch wenn die Befreiungsethik die Bestimmung des operativen Moments am historischen Subjekt bewusst offenlässt, weil sich die Befreiungsethik als Ethik, d.h. als metatheoretische Handlungstheorie versteht, setzt sie doch in ihrem Konzept den Subjektbegriff rnit den geschilderten funktionalistischen Implikationen als Ausgangspunkt der Konkretisierung aller moralisch-praktischen Überlegungen. Das heisst, ihr Begriff eines historischen Subjekts entfaltet eine transzendenta1e Perspektive, von der aus und auf die hin *Praxis* zu interpretieren ist. Mit der Bestimmung eines *intentionalen* Referenten wird ein historische Subjekt zum Meta-Subjekt der Geschichte.

Die Befreiungsethik versucht ein hermeneutisches *lnstrument zur lnterpretation der Lebenswelt* zu formulieren, welches den Horizont konkreter Veränderungen absteckt. Denn: "Vom Horizont [...] her gesehen werden [...] die Ziele und die strategischen Strukturen zu Vermittlungen [...]. Darum muss man nicht nur die auf dem Strategischen gründende Beziehung des Taktischen unterscheiden [...], sondern zudem prüfen, ob das strategische Ziel (beispielsweise das kapitalistische oder sozia1istische System als ganzes) das den Zielen des eschatologischen Reiches im Hier und Jetzt der christlichen Praxis am ehesten entsprechende ist."[115] Diese Auffassung erlaubt der Befreiungsethik eine ideologisch orientierte Kritik solcher Sätze, wie sie beispielsweise sowohl die Tradition katholischer Soziallehre »Der Mensch ist Ursprung. Träger und Ziel allen gesellschaftlichen Handelns« als auch die marxistische Tradition mit dem traditionellen SED-Slogan »Im Mittelpunkt: der Mensch« zu bieten hat, und zwar dadurch, dass eine transzendentale Position bestimmt wird, von der aus unterschieden werden kann, unter welchen Bedingungen sich Subjektivität artikulieren kann.

Operatives und intentionales Moment im Begriff eines historischen Subjekts werden aus dem Grund unterschieden, um die Differenz von Realobjekt und Erkenntnisobjekt kenntlich zu machen, welche am Ausgangspunkt aller materialistischen Theorie steht. Die beiden Momente des Operativen und des Intentionalen verhalten sich zueinander wie Anwendungsprinzip und Universalisierungsregel. Das Spezifische am Konzept der Befreiungsethik sehe ich darin, dass die Befreiungsethik das intentionale Moment am historischen Subjekt, ethisch gesprochen die Universa1isierungsregel, über das *pathische* Moment des Anderen bestimmt. Die Befreiungsethik erklärt damit die Existenz des Anderen zur ethischen Basis moralischer Normativität, wie sie in der Sprechhandlung einer Interpellation ihren Ausdruck findet.

Kritische Einwände zur Befreiungsethik

Für die Konzeption der Befreiungsethik insgesamt ist ihr transzendental angelegtes Verständnis des Begriffes eines historischen Subjekts von zentraler Bedeutung. Diese Konstruktion bildet den Faktor, der die Einheit der einzelnen Momente am historischen Subjekt, näm1ich die Einheit des operativen, des intentionalen und des pathischen Moments, ermöglicht. An das Konzept der Befreiungsethik richtet sich aber mit Recht die Frage, wie konsistent denn diese Konzeption ist. Denn es lassen sich in diesem Konzept einige Äquivokationen erkennen, die letztlich auf eine epistemologische Problematik zurückzuführen sind.

Dussel bestimmt, wie gezeigt, den Begriff des *Volkes* auf drei Ebenen. "»Volk« ist die »Nation« als Tota1ität eines historisch und geographisch konkret gegebenen politischen und kulturellen Systems. »Volk« im starken Sinne ist die prinzipielle Hegemonie der unterdrückten, der arbeitenden Klassen. »Volk« ist gleichermassen die eschatologische Exteriorität

115 Dussel 1985a, S. 236.

derjenigen, die als Teil des Systems (in dem sie unterdrückt oder entfremdet sind) gleichzeitig die zukunftsgerichtete Forderung nach Gerechtigkeit zum Ausdruck bringen: der aus seiner utopischen Position heraus nach Gerechtigkeit ruft (...)."[116] Die Verwendung des Begriffes »Volk« scheint mir, auch gemäss der Logik der Befreiungsethik , sehr problematisch zu sein. Denn der Begriff »Volk« wird einmal als *präskriptive* und einma1 als *deskriptive* Kategorie gebraucht. In der oben gegebenen Definition stehen sich zwei deskriptive Ebenen (Volk als Nation und VoIk als KIasse) und eine präskriptive Ebene (Volk als Exteriorität) gegenüber.

Gleiches gilt für die Dusselsche Formulierung, in der Klasse und VoIk als gesellschaftliche oder gemeinschaftliche Bedingung voneinander abgegrenzt werden. "Die Klasse ist die gesellschaftliche Bedingung des Unterdrückten, der im Kapital, in der Totalität aufgehoben ist; das Volk ist die gemeinschaftliche Bedingung der Unterdrückten als Exteriorität."[117] Bezeichnet Klasse hier eine deskriptive Kategorie, so meint Volk ausdrücklich eine präskriptive Kategorie im ethischen Sinne. Volk und KIasse verhalten sich hier zueinander wie Ethik und Moral. Die beiden Elemente Volk und Klasse werden als Momente an der Einheit des »sozialen Blocks« vorgestellt, dessen Begriff nur die deskriptive Ebene der Dusselschen Konstruktion verändert, insofern der Handlungsträger von Befreiung als Bündnis und nicht als Klasse bestimmt wird. Ausdrücklich nicht verändert wird aber die Konstruktion der Einheit von deskriptiver und präskriptiver Ebene. Die entscheidende Frage an das Konzept der Befreiungsethik lautet, wie dieser doppelte Gebrauch des Volksbegriffes auf einer präskriptiven und auf einer deskriptiven Ebene zusammengedacht werden können? Das heisst das zentrale Problem in der Diskussion der Dusselschen Befreiungsethik ist ein epistemologisches Problem. Es geht um nichts anderes als um die Schwierigkeiten in der Zuordnung der Universalisierungsregel und des Anwendungsprinzips im Rahmen einer ethischen Theorie.

Die erste Schwierigkeit stellt sich für Dussels Befreiungsethik im Verständnis der *Gestalt des Anwendungsprinzips*. Das heisst, es geht um die präzise Bestimmung des Politischen. Angestossen vor allem durch die intensive Diskussion im Rahmen der Philosophie der Befreiung um Populismus und Marxismus hat die Befreiungsethik im Laufe der Jahre die Bestimmung eines historischen Subjekts entwickelt, in der das Volk als sozialer Block definiert wird. Diese Bestimmung ist insofern zwar als Fortschritt anzusehen, als damit die Problematik von Nation und Klasse im Sinne eines Populismusbegriffes überwunden wird. Darüber hinaus bleibt aber die in erster Linie *politische* Frage unbeantwortet, *wie* sich denn die Bündniseinheit des sozialen Blocks konstituiert. Die Befreiungsethik antwortet darauf mit ihrem pragmatischen Konzept der interpellativen Sprechhandlung. Allerdings ist eine pragmatische Antwort eben eine ethische und keine politische Antwort, also epistemologisch gesehen eine präskriptive und keine deskriptive Antwort.

Dussel selbst hat dieses Defizit der Befreiungsethik in Sachen politischer Tbeorie erkannt und das Stichwort "partizipative Demokratie"[118] in die Diskussion eingebracht. Es ist hier eindeutig ein Desiderat für die künftige Arbeit der Befreiungsethik festzustellen, welche sich insbesondere damit auseinanderzusetzen hätte, ob erstens der Begriff der partizipativen Demokratie[119] überhaupt geeignet ist als zentrales Theorem einer politischen Theorie und

---

116 Dussel l974a, S. 226. Vgl. dazu die Analysen in Kap. 3.4.

117 Dussel 1988b, S. 372.

118 Dussel l990a, S. 291. Dussel stellt das Konzept "partizipativer Demokratie« einem Konzept "repräsentativer Demokratie« gegenüber, füllt diese Begriffe aber nicht inhaltlich. In dem angegebenen Text dienen sie als theoretische Eckpunkte zu einer Interpretation der nicaraguanischen Revolution .

119 Adela Cortina kritisiert die Position der Diskursethik wegen ihrer mangelnden Konkretheit in Sachen Demo-

welchen Beitrag zweitens das befreiungsethische Anwendungsprinzip tatsächlich zu einer politischen Theorie zu leisten imstande ist.

Eine zweite Schwierigkeit stellt sich für Dussels Befreiungsethik im Verständnis des *Status des Anwendungsprinzips*. Ausgehend von der Überlegung. dass jede politische Theorie auf eine bestimmte Art und Weise immer auch eine ethische Theorie impliziert, stellt sich die Frage, ob und inwieweit das ethische Konzept der Befreiungsethik in der Lage ist, die Einheit eines historischen Subjekts auszuweisen. Wie wird die *methodische* Zuordnung von Universalisierungsregel und Anwendungsprinzip im Begriff des historischen Subjekts vollzogen?

Die Befreiungsethik denkt diese Einheit einlinig transzendental, das heisst, sie konzipiert die Einheit von der metatheoretischen Ebene der Universalisierungsregel her. Die analytische Ebene des Anwendungsprinzips erscheint nur als Konkretisierung in dem Sinne, dass die universale Regel auf bestimmte analytisch festgestellte Strukturen »angewandt« wird. Dussels Befreiungsethik verfährt in dieser Hinsicht methodisch vollkommen gleich wie Apel Diskursethik. Das Problem diesr Vorgehensweise sehe ich darin, dass sie keine theoretisch reflektierte Revision der transzendentalen Voraussetzungen ethischer Theorie zulässt. Apels Apriori versteht sich ebenso wie Dussels Apriori als *certistisches* Letztbegründungsprinzip, das letztlich kein konstruktives Prinzip mehr darstellt.

Der Grund dafür, dass sich Dussels Befreiungsethik auf diese Vorgehensweise einlässt, scheint mir in deren Verhältnis zur theologischen Tradition begründet zu sein. Das Theologische tritt im philosophischen Diskurs Dussels als eine Art Integrationsfaktor auf, wie sowohl die Bestimmung des Volkes als eschatologischer Exteriorität als auch der Gemeinschaftsbegriff belegen. Das Theologische ist mit dieser Funktion vollkommen überfordert, weil sich die Theologie selbst, wie dies z. B. Anton Peter[120] klar und deutlich ausführt, nicht über eine spezifische Nethidem das heisst über ihr Formalprojekt, sondern über ihr Materialobjekt, das Objekt des biblischen Textes nämlich, als Wissenschaft begreift. Jede philosophische Position aber muss einen epistemologischen Effekt im Sinne einer Methode hervorbringen. Wenn sie nicht nur eine Reproduktion ideologischer Positionen sein will.

Die dritte Schwierigkeit stellt sich für Dussels Befreiungsethik im Verständnis des *Begriffs der Transzendentalität*. Als transzendental bezeichnet Dussel zum einen Elemente, die sich

---

kratietheorie nachdrücklich, ein Einwand, der die Befreiungsethik ebenso trifft. Vgl. dazu: Cortina 1993, S. 238-256.

120 "Es ist klar, dass das Besondere der theologischen Hermeneutik nicht in der Methode. sondern allein in der Sache des von ihr interpretierten Textes liegt. Für uns besteht die hermeneutische Spannung darin, dass die Schrift selber eine in einer bestimmten geschichtlichen Situation vollzogene Interpretation eines Geschehens (einer Sache) ist und dass diese Interpretation zur Norn und zum Prüfstein auch unseres Glaubens wird, der sich in einer ganz anderen geschichtlichen Situation befindet." (Peter 1988, S. 89) Vgl. dazu auch Kern: "Das für das Verstehen der biblischen Quellen des Glaubens konstitutive Vorverständnis bildet hier nicht etwa (wie bei R. Bultmann) eine gemeinsame existentiale Struktur, sondern die Erfahrung einer gemeinsamen Geschichte - der von Gott gewirkten Befreiungsgeschichte damals und heute. J.S. Croatto spricht in diesem Zusammenhang von einer »semantischen Achse« als der Bedingung der Möglichkeit, aufgrund von erfahrener gegenwäirtiger Befreiung Texte, die von gottgewirkter Befreiung in der Vergangenheit handeln, zu verste-hen." (Kern 1991, S. 12) Croatto selbst stellt die Sache so dar: "Der Deutungsakt ist zugleich ein Akkumulationsakt. Wenn das Sprechen sich den Sinn eines Ereignisses aneignet, so heisst dies, dass das Sprechen ihm den Sinn gibt. Man liest von dem Ereignis aus einer gewissen Distanz und aufgrund einer historischen Wirkung, die eine semantische Achse bildet. Diese erlaubt, ein anderes Ereignis zu entschlüsseln." (Croatto 1981, S. 49) Diese Aussagen über die hermeneutische Struktur der Theologie zitiere ich deswegen, weil sie mir prägnant die Position der Theologie der Befreiung in diesem Punkt widerzuspiegeln scheinen. Im übrigen ist dieser Punkt z.B. zwischen der Theologie der Befreiung und der römischen Theologie nicht strittig.
Ausserdem möchte ich nochmals ausdrücklich darauf hinweisen, dass sich meine Kritik hier auf die Funktion der Theologie in einem philosophischen Diskurs bezieht. Es geht nicht um eine generelle Kritik der Theologie als Wissenschaft überhaupt, die einer gründlichen Ausarbeitung bedürfte.

auf etwas jenseits des Horizonts der Tota1ität beziehen. Zum anderen gibt es bei Dussel auch die Redeweise von etwas als einer transzendentalen Bedingung der Möglichkeit. Die Kritik der Dusselschen Positionen wird zeigen, dass hier eine epistemologische Problematik im Begriff des Transzendentalen selbst vorliegt, wenn Dussel die Lebensfülle der Transzendenz des Anderen und die Wahrnehmung des Anderen als transzendentaler Bedingung der Möglichkeit von Wissen und Handeln ununterscheidbar als transzendental bezeichnet. Es geht um die grundsätzliche Frage nach dem Status der Dusselschen *Epistemologie*. Wird mit diesem äquivoken Begriff des Transzendentalen dem Subjekt nicht ontologisch abgesprochen, was ihm epistemologisch zugemutet wird, die konstruktive Annäherung an den Anderen nämlich? Dass in diesem Bereich gewisse Verwerfungen zu verzeichnen sind, haben auch Dussel zustimmend interpretierende Positionen[121] vermerkt.

Die Frage des für Dussels Befreiungsethik äusserst schwerwiegenden Einwands, wie denn der konstruktive Zugriff des Subjekts auf den Anderen zu denken ist, soll den Einstieg in die Übersicht zu einer formalpragmatischen Interpretation der Befreiungsethik liefern. Denn ohne ein konstruktives Verständnis wäre jede ethische Theoriefigur hinfällig. Meiner Auffassung nach stellt *Konstruktion* für den Dusselschen Diskurs kein fremdes Element dar. Vielmehr ist Konstruktion genau dasjenige Element, worin sich Dussels Theorie von derjenigen von Lévinas unterscheidet. Diese These stimmt mit der Auffassung von Fornet-Betancourt überein, wenn derzufolge, wie gezeigt, die Befreiungsethik als dialektische Theorie interpretiert wird.

Voraussetzung dieses Zugangs ist die Annahme, dass der konstruktive Zugriff des Subjekts auf den Anderen sich in einer *Form* artikulieren muss, d.h. er muss ein rationalistisches Apriori ausweisen können. In seiner Reflexion auf den Lévinasschen Begriff der Exteriorität hat Jacques Derrida diese Anforderung in drei Fragen genau beschrieben. "Wenn man in der Sprache der Totalität den Überstieg des Unendlichen über die Totalität aussprechen, wenn man den Andern in der Sprache des Selbst bezeichnen muss, wenn die wahre Äusserlichkeit als Nicht-Äusserlichkeit, das heisst immer noch in der Struktur des Innen-Aussen und in der Raummetapher gedacht werden muss, [...] so heisst das unter Umständen, dass es keinen philosophischen Logos gibt, der nicht gezwungen ist, sich zunächst in der Struktur des Innen-Aussen repatriieren zu lassen. [...] »Unendlich anders«, ist das nicht in erster Linie das, dem ich trotz einer endlosen Arbeit und Erfahrung nicht beikommen kann? Kann man den Anderen als andern achten und gleichzeitig die Negativität, die Arbeit aus der Transzendenz vertreiben, wie Lévinas dies möchte? [...] Wie soll man den andern denken, wenn er sich nur als Äusserlichkeit und durch die Äusserlichkeit mitteilt, das heisst durch die Nicht-Andersheit? Und wenn die Rede, die die absolute Trennung hervorbringen und aufrechterhalten muss, wesenhaft im Raum verwurzelt ist, dem die absolute Trennung und die Andersheit fehlt?[122] Der Sinn einer formalpragmatischen Interpretation der Dusselschen Befreiungsethik liegt genau

---

121 "Im Grunde genommen stellt ja das radikale Exterioritätsdenken philosophisch gesehen eine besondere Form des empirischen Realismus dar. Dies hat schon Schelling in seiner »Darstellung des philosophischen Empirismus« (SW X, 225 -286) dargetan, und auch Rosenzweig hat sein Offenbarungsdenken bekanntlich als »absoluten Empirismus« (KS 398) bezeichnet. So steht auch Dussels meta-physisches Denken unter der crux metaphysica, nämlich vor dem Problem, wie das andere in seinem radika1en Ausserhalb, in seinem ich-unabhängigen Ansich überhaupt bewusst werden kann." (Peter 1988, S.402). Vgl. dazu unten Kap. 6.4 und 6.5.

122 Derrida 1976, S. 171, 174, l77. Vgl. dazu Peter 1988, S. 385: "Mit Recht hat Derrida darauf aufmerksam gemacht, dass die positive Unendlichkeit des Anderen, wenn sie überhaupt sinnvoll soll ausgesagt werden können, nicht unendlich anders sein kann. Sie sei nur in der Form des Unendlichen, d.h. in der Gestalt der bestimmten Negation als das Andere verständlich."

darin, die Exteriorität als diejenige konstruktive Form zu beschreiben, in welcher die Realität des Anderen erreichbar wird. Vielleicht lässt es sich so ausdrücken: »*Exteriorität« ist die »Form«, in der das Subjekt die »Alterität« des Anderen rekonstruiert*.

4

DIMENSIONEN EINES MATERIALISTISCHEN PRAXISBEGRIFFES

"Es gibt den Fall. daft Trotzki sagte: die Gewerkschaften sind das und das und sollen sich nichts anmassen, man muss sie durchrütteln. Und er rüttelte, und was kam heraus ? Aber Lenin sagte: nun lass mal die Theorie. es geht jetzt nicht um die Theorie, es geht darum, dass wir soundsovieltausend Pud Getreide beschaffen. Man muss nicht alles auf den Punkt bringen. Das ist vergessen, obwohl das Pud immer noch Sorge macht und die Theorie auch nicht mehr die Theorie ist."
Volker Braun[1]

4.1 ÜBER DEN PRIMAT DER PRAXIS

Praxisorientierung versus Logozentrierung

Die These vom *Primat der Praxis*[2]; versucht ein Unterscheidungskriterium von Idealismus und Materialismus im Lichte materialistischer Theorie zu benennen. Angesichts der Vielschichtigkeit der Traditionen dessen, was in der philosophischen Diskussion als Idea1ismus und Materia1ismus bezeichnet wird, muss sich ein solcher Ansatz darauf hinweisen lassen, dass der Begriff des Materialismus ein Wissensspektrum abdeckt, das weiter gefasst werden muss, als es der Begriff der Praxis erlaubt. Die Wirklichkeit des *Natürlichen* überschreitet den Horizont eines Primats der Praxis. Weil darüberhinaus oftmals die These vom Primat der Praxis in ihrer affirmativen Struktur näherhin als Akzentuierung des Kommunikativen gegenüber dem Produktiven dargestellt wird, ist ebenfalls darauf hinzuweisen. dass der Begriff der Praxis auch nicht auf den Begriff des Kommunikativen eingegrenzt werden kann. Praxis ist immer mindestens Kommunikation *und* Produktion. Die Art und Weise ihrer Realisierung betrifft stets auch die Wirklichkeit von Objekten, deren Produktion und Konsumtion.

Dass diesen Einwänden zum Trotz die Rede vom Primat der Praxis durchaus sinnvoll sein Kann, verdeutlicht meines Erachtens ein Hinweis auf die epistemologische Überlegung. welche der pragmatischen Rede vom Primat der Praxis zugrunde liegt. Diese epistemologische Überlegung geht von der Kritik eines undialektischen Subjekt-Objekt-Verhältnisses aus. Wissen und Erkenntnis lassen sich nicht allein aus dem Subjektbegriff begründen. Ohne die Erfahrungsdimension objektiver Realität wird das Subjekt zur Schimäre. Wissen und Kritik sind aber auch nicht einfachhin Widerspiegelungen objektiver Realität. Es gibt weder Wissen

---

1 Braun 1985, S. 105 f.

2 Vgl. dazu Haug 1994, S. 104 f. mit dem Hinweis auf die zentrale Stellung der Feuerbachthesen im Marxschen Werk. Zur Interpretation des Materialismus über einen »Primat der Praxis« vgl. zustimmend: Kern 1992, S. 262; kritisch: Sandkühler 1994, S. 199 ff., S. 208. Zum Verständnis des Materialismus insgesamt: Sandkühler 1990b.

noch Erkenntnis ohne Perspektive. Im Interesse einer Überwindung dieser Aporie konzentriert sich demzufolge der epistemologische Ansatz transzendentaler Rationalität auf die apriorischen Bedingungen der subjektiven Konstruktion von Wissen und Erkenntnis, das heisst auf die Möglichkeit einer transsubjektiv vermittelten Konstruktion von Objektivität. Der pragmatisch verstandene Primat der Praxis bezieht sich präzise auf dieses transsubjektive Moment epistemischer Konstruktion. Die Dimension des Praktischen wird als Zugang zur Wirklichkeit des Wissens gewählt, weil Wissen nicht anders denkbar ist denn als Erfahrung eines Subjekts im Umgang mit objektiver Realität. Hier drängt sich die Frage auf, welches transsubjektive, das heisst. transzendentale und eben deshalb auch universale Apriori denn einem solchen Primat der Praxis zugrunde liegen kann. Etwas überspitzt ausgedrückt, sind die folgenden drei Kapitel mit nichts anderem beschäftigt als mit einer Antwort auf diese Frage.

Die Auslegung der These vom Primat der Praxis enthält immer mindestens drei Momente: einen Begriff der Praxis, einen Begriff der Theorie und einen Begriff des Verhältnisses von Theorie und Praxis. Die These vom Primat der Praxis besagt im Kern, dass ein theoretisches Konzept stets von einem Apriori der Praxis ausgeht und auf sie hinführt. *Praxis* bedeutet in diesem Sinne sozusagen den *Horizont* von *Theorie.* Und insofern auch artikuliert sich die materialistische These vom Primat der Praxis entlang der Alternative von Praxisorientierung versus Logoszentrierung. Idealistische und materialistische Theorie unterscheiden sich gemäss diesem Kriterium dergestalt, dass materialistische Theorie eine Praxisorientierung. idealistische Theorie eine Logoszentrierung behauptet. Gerade in dieser alternativen Gedankenführung können materialistische und idealistische Theorie als Produkte der anthropozentrischen Sichtweise der Moderne gelten. Ihren klassischen Ausdruck hat diese Alternative in dem Marxschen Satz vom Primat des Seins vor dem Bewusstsein gefunden. "Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt."[3]

Der Marxsche Begriff des gesellschaftlichen Seins steckt so etwas wie einen allgemeinen Rahmen ab, in dem sich ein Subjekt soll bewegen können. Diese im Vorwort zur Kritik der politischen ökonomie von Marx entwickelte Formel transformiert den Gehalt der Feuerbach-Thesen in ein Programm »materialistischer Hermeneutik«. Dessen Problematik wiederum lässt sich prägnant mit einem »Zitat im Zitat« erschliessen, in dem Hans Jörg Sandkühler das von ihm selbst geprägte Konzept materialistischer Hermeneutik kritisch beleuchtet. "Meine 1973 vorgelegten *Prolegomena einer materialistischen Hermeneutik* hatten das Ziel wohl richtig beschrieben: »die dialektische Rekonstruktion der Genesis von Bewusstseinsobjektivationen und deren historischer und/oder aktueller Geltung«. Die Gegenstandsbestimmung aber war dem Primat einer »Praxis« verhaftet. aus der das »Wissen« in seiner Dynamik noch weitgehend ausgeklammert war: so war der Anspruch einer »empirischen Wissenschaft vom Text« nicht begründbar: »Die materialistische Hermeneutik hat zum Gegenstandsbereich einen speziellen sozialen Produktionsbereich: eine sprachlich und logisch strukturierte, in Aussagen-Kontexten systematische Menge von Widerspiegelungen der Praxis, die sich auf einen durch die Aussagen intendierten Teil oder die Totalität einer jeweiligen ökonomischen Gesellschaftsformation beziehen« (Sandkühler 1973, S. 402 f.)."[4]

Als grundlegende Voraussetzung für die Revision des Programms materialistischer Hermeneutik kann die *Unterscheidung von Ontologie und Epistemologie* gelten. Während sich Ontologie sozusagen an der Bestimmung eines Materialobjekts ausrichtet, zielt

3 Marx 1968, S. 9.
4 Sandkühler 1991, S. 31 f.

Epistemologie auf die Herstellung eines Formalobjekts von Theorie. Deren Differenz lässt sich nicht einfachhin auflösen oder überspringen, sondern nur -je nach Position rationalistisch oder empiristisch - vermitteln. Der Vorzug dieser Unterscheidung von Ontologie und Epistemologie liegt darin, den materialistisch konzipierten Primat der Praxis aus dem Zugriff einer objektivistischen Theorie des Wissens zu befreien. Demzufolge gehört dann die Unterscheidung »Praxiszentrierung versus Logoszentrierung« der ontologischen Ebene, die Unterscheidung von »Wissensrepräsentation und Wissenskonstruktion« der epistemologischen Ebene an. Das Verhältnis dieser Momente lässt vier Konstellationen als denkmöglich zu, anhand derer die Struktur philosophischer Theorien dechiffriert werden könnte. Ein mögliches Modell unter anderen wäre demzufolge auch die Verknüpfung von konstruktiver Epistemologie und praxisorientierter Ontologie, die ich meiner Rekonstruktion der Dusselschen Befreiungsethik zugrunde lege.

Die Begriffe »Idealismus« und »Materialismus« können über zwei in didaktischer Absicht gegebene Bestimmungen von Louis Althusser erste, noch provisorische Konturen gewinnen. "Ein Idealist ist ein Mensch, der weiss, wann und von welchem Bahnhof ein Zug abfährt und welches sein Bestimmungsort ist: er weiss es im voraus, und wenn er einen Zug besteigt, weiss er, wohin er fährt, weil der Zug ihn ja hinbringt"[5]. Dieser Bestimmung zufolge zeichnet sich der *Idealismus* dadurch aus, dass das Subjekt idealistischer Theorie ein Vorwissen über die Wirklichkeit zur Verfügung hat, aus dem mit zureichender Gewissheit auf tatsächliche Abläufe geschlossen werden kann. Dass diese Bestimmung die Vorgehensweise mancher Wissenschaften wiedergibt, ist klar. Für die Philosophie aber ist eine solche Position insoweit erstaunlich, als sie streng beim Wort genommen quasi eine komplette Futurologie beinhalten würde. Idealistische Philosophen behelfen sich in ihrer Verlegenheit dann meistens so, dass sie die Reichweite der Geltungsansprüche ihres Vorwissens entsprechend einschränken. *Materialismus* ist nach Althusser demgegenüber durch eine ganz andere Tendenz gekennzeichnet. "»Sich nichts vormachen« diese Formel bleibt für mich die einzige Definition des Materialismus; [...]"[6] Materialistische Theorie bezieht sich auf ein Korrektiv, welches die Erfahrung bereitstellt. Für jenen Materialismus, der sich als eine Theorie vom genetischen und logischen Primat des Materiellen versteht, ist die Unterscheidung von Realobjekt und Erkenntnisobjekt konstitutiv, woran sich dann die Frage anschliesst, inwieweit diese beiden Momente zur Deckung kommen können.

Auf das Feld der Epistemologie übertragen, verschieben sich die Positionen von Idealismus und Materialismus zueinander. Der Position einer Theorie der abbildenden *Repräsentation* der Wirklichkeit im Bereich der Ideen, derzufolge die Ideen Wirklichkeit nur widerspiegeln, Erkenntnisobjekt und Realobjekt letztlich immer identisch sind, steht die Position einer Theorie der *Konstruktion* gegenüber. Der Position der Konstruktion zufolge bietet das Erkenntnisobjekt einen Entwurf, der, auch wenn er in sich stimmig ist, erst noch mit dem Realobjekt abzugleichen wäre, oder aber die Position der Konstruktion verzichtet überhaupt auf ein Realobjekt zugunsten des Erkenntnisobjekts.[7] Auch und gerade in einem solchen

---

5 Althusser 1993, S. 250.

6 Althusser 1993, S. 254.

7 Siehe dazu die Bestimmungen von Sandkühler "Erkenntnis ist Widerspiegelung. »Widerspiegelung« ist eine gnoseologische Kategorie zur Erklärung des sozialhistorisch determinierten und historisch-logisch akkumulierenden Prozesses, in welchem Wissen entsteht; dieser Prozess selbst gibt am Ende der menschlichen »Vorgeschichte« die Einsicht an die Hand, dass die Objektivität und Wahrheit der Widerspiegelung Funktionen der materiellen Praxis sind." (Sandkühler 1973, S. 306) Die aufgrund der Einsicht in die interne Geschichte des Wissens veränderte Position lautet jetzt: "Was »Widerspiegelung« genannt wurde, erweist sich nun als Konstruktion der Wirklichkeit des Wissens." (Sandkühler 1991, S. 348).

konstruktiven Konzept aber gibt es so etwas wie ein universal Allgemeines, welches die Kohärenz der Konstruktion gewährleistet.

Zum Begriff des Materialismus

Das klassische marxistische Verständnis dessen, was Materialismus heisst, kommt in Engels' Satz zum Ausdruck. Materialismus bedeute, "die Welt aus sich selbst zu erklären"[8]. Diese Auffassung besteht durchaus auf einem spezifischen Beitrag des Wissens im Gesamt einer Gesellschaftsformation. Im Lichte der oben getroffenen Unterscheidung von Ontologie und Epistemologie aber tritt klar zutage, dass in Engels' Satz, die Welt aus sich selbst zu erklären, eine ontologische Aussage mit einer epistemologischen Aussage verbunden ist. Deren Verbindung birgt meines Erachtens die gesamte Problematik des Materilismus in sich.

Etwas aus sich selbst zu erklären, bedeutet bei Engels primär eine Absage an alle teleologischen Konzepte, welche den Sinn eines Sachverhalts aus einem vorgegebenen Zweck heraus erklären. Engels polemisiert an dieser Stelle gegen die vorkantische Metaphysik mit ihrem Apriori prästabilierter Harmonie, derzufolge die gesamte Natur keinen Eigensinn besitzt, sondern nur als Abbild der Weisheit des Schöpfers verstanden werden kann. Die Absage an teleologische Metaphysik aber muss noch lange nicht eine Absage an alle transzendenta1e Reflexion bedeuten. Im Interesse einer Rekonstruktion dessen, was der Begriff des Materialismus bedeutet, zerlege ich die Engelssche Bestimmung in einen ontologischen und einen epistemologischen Satz. Der ontologische Satz lautet: Es kommt alles auf den Vorrang der Welt an. »Welt« meint in diesem Zusammenhang nichts anderes als Sein, etwas spezifischer vielleicht das gesellschaftliche Sein im Sinne von Marx. Der epistemologische Satz lautet: Es kommt alles auf den Vorrang der Reproduktion der Welt an. Es geht um ein richtiges Wissen im Sinne einer richtigen Widerspiegelung von Wirklichkeit.

Die Gegenüberstellung der zwei Sätze zeigt, dass die Verbindung dieser beiden Dimensionen in Engels' Bestimmung alles andere als unproblematisch ist. Denn während die ontologische Praxisorientierung gerade das Moment einer Aktivität im Sinne der Veränderung von Wirklichkeit hervorhebt, betont die epistemologische Repräsentation von Wirklichkeit das Moment der Passivität, Wissen als Widerspiegelung. Pointiert ausgedrückt: der epistemologische Gehalt von Engels' Auffassung zerstört dessen ontologischen Gehalt, was die Konstruktion eines Begriffes materialistischer Theorie angeht.

Die *Einheit* des ontologischen und des epistemologischen Moments in aller Unterschiedenheit gilt von Anfang an als notwendige Voraussetzung einer materialistischen Theorie. So reklamierte bereits Friedrich Albert Lange, dass eine materialistische Theorie sauber zwischen Idee und Materie unterscheiden können muss. "In der Tat ist der Materia1ismus, wenn man ihn nicht von vornherein mit Hylozoismus und Pantheismus ineinander fliessen lassen will, erst da vollendet, wo die Materie auch rein materiell aufgefasst wird. d. h. wo ihre Bestandteile nicht etwa ein an sich denkender Stoff sind, sondern Körper, die sich nach rein körperlichen Prinzipien bewegen und an sich empfindungslos durch gewisse Formen ihres Zusammentreffens Empfindung und Denken erzeugen."[9] Die Auffassung von der Einheit der

8 So Friedrich Engels in seiner Einleitung zur »Dialektik der Natur«: Engels 1972, S. 315. Diese Ste1le wird eigens betont von Alfred Schmidt in seiner Einleitung zur Neuausgabe von Friedrich Albert Langes Geschichte des Materialismus (Schmidt 1974, S. XIV). Das Moment des Materialismus als einer Öffnung auf Erfahrung hin betont auch Sandkühler 1994, S. 201 FN 47.

9 Lange 1974, S. 127 FN 1.

Materie aber konstituiert sich primär gerade durch ihre *Unterscheidung* von Realobjekt und Erkenntnisobjekt. Demzufolge unterscheidet sich Materialismus dann als Programm konstruktiver Theorie von animistischen oder magischen Ansichten, indem der Materialismus sich als Konstruktion eines Erkenntnisobjekts über ein Realobjekt versteht. Das heisst, *materialistische* Theorie impliziert immer auch ein *ideales* Moment, das aber sozusagen nur »Form« eines materialen Momentes ist. Das spezifische Moment materialistischer Theorie liegt dann darin, dass materialistische Theorie immer auf eine Frage in dem Sinne antwortet: "Was ist die Wirk1ichkeit?"[10]

Die Unterschiedenheit des ontologischen und des epistemologischen Moments im Begriff des Materialismus aber wirft die Frage auf, *welcher Status der Wirklichkeit des Wissens* zukommt. Hans Jorg Sandkühler hat auf diese Frage mit dem Modell einer Ontoepistemologie geantwortet. "Die Ontoepistemologie ist insofemrn ontologische Theorie, als sie Wissensformen als Seinsformen interpretiert; sie ist insofern epistemologische Theorie, als sie die »Tatsachen der Wirk1ichkeit« als Ergebnisse epistemischer Konstruktion. d.h. als durch Wissen interpretiert, behauptet. [...] Ihre wesentliche Annahme ist, dass sich die Beziehung zwischen Erkenntnis und Praxis nicht unvermittelt, sondern vermittelt durch interne Wissensverhältnisse realisiert; der Weltbezug des Menschen ist primär in einer inneren Geschichte des Wissens verfasst, während die exteme, durch Praxis determinierte Geschichte des Wissens nur durch eine rationale Rekonstruktion der Beziehung von Wissen zu Wissen begriffen werden kann."[11]

Ganz im Sinne Althussers wird hier die Bedeutung epistemologischer Reflexion als *methodenbewussten Wissens* herauspräpariert. Fraglich scheint mir aber, ob die Bestimmung einer Ontoepistemologie in der Hinsicht zureichend ist, dass sie ein methodisch ausweisbares Universale angeben kann, welches den Subjekt-Objekt-Dualismus überwindet. Denn die Permanenz "materieller logischer Formen“[12] im Sinne objektiv invarianter logischer Formen als solches Universale bietet zwar *einen* Zugang zur Wirklichkeit des Wissens. Wissen aber ist darüber hinaus immer schon als durch Formen kommunikativen Handelns konstituiert anzusehen. Und insofern wären die »logischen Formen« des Wissens durch »ethische Formen« zu ergänzen, so lautet eine Konsequenz meiner pragmatisch orientierten These. Für eine erste Bestimmung des Begriffs des Materialismus bleibt als Ausgangspunkt die Unterscheidung zweier Fragenkomplexe festzuhalten. Der ontologische Komplex zentriert sich um die Frage, was Praxis überhaupt bedeutet. Der epistemologische Komplex dagegen bezieht sich auf die Frage nach dem Verhältnis des Epistemischen zur Praxis.

Das ontologische Moment

Ontologisch gesehen beharrt materialistische Theorie in aller Regel auf einer Art Praxisorientierung. Im Laufe der Philosophiegeschichte widerfuhr dem Begriff der Praxis eine mindestens so vielfältige Auslegungsgeschichte wie dem Begriff des Materialismus. Meint Praxis zuerst einmal so etwas wie Erfahrung als Aneignung von Wirk1ichkeit, den Zugang eines Subjektes zu einem Objekt, geht es ferner um die Frage, wie dieser subjektive Zugang zur Welt der Objekte näherhin als allgemeingültig gedacht werden kann. Die klassische

10 Kosik 1986, S. 35.
11 Sandkühler 1991, S. 365; vgl. auch ebd. S. 35.
12 Sandkühler 1991, S. 350, der damit eine Formulierung von Lucien Sève aufnimmt. Vgl. dazu auch: Zeleny 1986.

Auffassung des historischen Materialismus, der so entschieden die Praxis in den Mittelpunkt seiner theoretischen Anstrengungen gerückt hat, beginnt als Kritik der bürgerlichen Gesellschaft. So "nimmt sich Marx die Hegelsche Rechtsphilosophie vor, um zu zeigen, wie eine Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft aussehen müsste, wenn sie Hegels eigener Idee der sittlichen Totalität gerecht würde, [...] Aus dieser Kritik ergibt sich die Perspektive auf eine Art der Selbstorganisation der Gesellschaft, die die Spaltung in den öffentlichen und den privaten Menschen aufhebt und die Fiktion der staatsbürgerlichen Souveränität ebenso zerstört wie die entfremdete Existenz [...]"[13] Habermas subsumiert die sich an die Marxsche Kritik anschliessende philosophische Richtung unter dem Terminus Praxisphilosophie, der hier in einem sehr weit gefassten Sinne alle theoretischen Spielarten umschliesst, in denen von einer Art Primat der Praxis gesprochen werden kann.

Ist damit die Einheit des Praxisbegriffes durch das *emanzipatorische Interesse* an einer Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse definiert, so lassen sich innerhalb dieser Einheit wiederum zwei Argumentationsstränge unterscheiden, welche den Praxisbegriff einmal im Sinne eines Produktionsparadigmas und einmal im Sinne eines Kommunikationsparadigmas verstehen. Habermas ordnet Marxens Theorie dem Produktionsparadigma zu, in dem "nicht Selbstbewusstsein, sondern Arbeit als das Prinzip der Moderne"[14] gilt. Die Leistung des Produktionsparadigmas liegt darin, dass im Kontext einer Idee von Arbeit als schöpferischer Produktivität dessen, der in der Lage ist, "heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren"[15], eine gesellschaftliche Norm der Lohnarbeit entwickelt werden kann, anhand derer sich die Entfremdung der Lohnarbeit konstatieren lässt. Im System der Lohnarbeit verselbständigen sich die Wesenskräfte des Kapitals gegenüber den arbeitenden Individuen und produzieren die Entfremdung des Arbeiters in vierfacher Gestalt, die Entfremdung von der Produktion, vom Produkt, von sich selbst als menschlichem Individuum und von der Gattung Menschheit.[16]

Der Versuch aber, die Überwindung der Entfremdung vom Produktionsparadigma her zu denken, führt nach Habermas in unüberwindliche Schwierigkeiten. "Die Praxisphilosophie bietet nämlich nicht die Mittel, um die tote Arbeit als mediatisierte und gelahmte Intersubjektivität zu denken."[17] Entscheidend für Habermas ist, dass das Produktionsparadigma von Praxis in seinem Interesse an einer Befreiung des Subjekts nur auf die Kräfte der instrumentell genannten Vernunft zurückgreifen kann, welche ja gerade für die Entfremdung verantwortlich zu machen sind. Erst wenn die tote Arbeit als Form defizitärer Verständigung und damit natürlich auch die lebendige Arbeit als Form geglückter Verständigung erscheinen kann, geät die Sache der Befreiung ins Blickfeld.

In Abwendung vom Produktionsparadigma der Praxisphilosophie entwickelt Habermas als Alternative sein Modell des sogenannten Kornmunikationsparadigmas. Im Kmmunikationsparadigma wird Praxis nach einem Modell verständigungsorientierten Handelns begriffen, "Im Verständigungsparadigma ist vielmehr grundlegend die performative Einstellung von Interaktionsteilnehmem, die ihre Handlungspläne koordinieren, indem sie sich miteinander über etwas in der Welt verständigen."[18] Das relative Apriori einer Verständigungsform

---

13 Habermas 1985, S, 77 f,

14 Habermas 1985, S. 80.

15 Marx/Engels 1958, S. 33.

16 Marx 1968, S. 514-518.

17 Habermas 1985, S. 82. Die hier von Habermas gebotene Darstellung Marxscher Theorie kennt Formulierungen, die vice versa aus Dussels Befreiungsethik entnommen sein .

18 Habermas 1985, S. 346.

erscheint als formal-prozedurales Universalisierungsprinzip. In historischer Hinsicht markieren nach Habermas die Jenenser Schriften Hegels den Kreuzungspunkt der Moderne, in dem die produktive Auffassung des Subjekts die Oberhand über die kommunikative gewinnt, während noch bei Aristoteles beispielsweise Praxis und Poiesis als gleichberechtigte Handlungsformen nebeneinander standen, dort allerdings unter dem Primat der Theorie. "Wenn sich am Ende herausstellen sollte, dass auch dieser Weg nicht ernstlich aus der Subjektphilosophie herausführt, müssten wir zu jener Alternative zurückkehren, die Hegel in Jena links liegen gelassen hatte -zu einem Begriff der kommunikativen Vernunft, der die Dialektik der Aufklarung in ein anderes Licht rückt."[19]

Aus diesen Gründen scheint es sinnvoll, Dussels Befreiungsethik und ihr Kreationsparadigma als Variante zu Habermas' Kommunikationsparadigma zu lesen. Gemeinsam ist beiden Konzepten der Versuch, die solipsistische Engführung der Subjektphilosophie aufzubrechen durch die Hinwendung zu einem pragmatischen Begriff kommunikativen Handelns. Dieses Vorhaben impliziert nicht nur eine ontologische, sondern auch und gerade eine epistemologische These. Allerdings unterscheiden sich Kommunikations- und Kreationsparadigma gravierend in ihrer Auffassung von der Bedeutung des Subjekts als dem Grund kommunikativen Handelns.

Das epistemologische Moment

Das epistemologische Moment des Wissens geht nicht in der Rekonstruktion des ontologischen Moments von Praxis auf. Diese Einsicht, die das Ergebnis der Revision des Konzeptes materialistischer Hermeneutik darstellt, kann durch eine Analyse des Begriffes der Kritik begründet werden. Wissen resultiert aus Unterscheidungen, aus einem Prozess der Differenzierung von Auffassungen über Wirklichkeit, die miteinander in Beziehung gesetzt werden. Dassei wird ein nicht beliebig vorgehender, sondern nach ausweisbaren Massstäben verfahrender Vergleich des einen mit dem anderen eine Metaebene konstituieren, welche als Massstab für ein zu messendes Objekt dient. Es geht um ein Verfahren normativer Konstruktion, welches als Kritik benannt wird. Im Rahmen eines allgemeinen Entwurfs können hier solche Fragen noch offenbleiben, wie genau die jeweiligen Massstabe sein sollen, dass jeder Massstab selbst wiederum Resultat einer Konstruktion ist, und so fort.

Wenn dieses Verfahren der Kritik nun aber nicht einfachhin ein objektiv gegebener Prozess ist, sondern eine Methode von Konstruktion darstellt, dann bedeutet dies, dass jede Kritik in einem bestimmten Verhältnis zu dem sie herstellenden Subjekt steht. Darin liegt das mit Kant intuitiv zu nennende Moment des Wissens, dass Wissen eben kein absolutes Wissen ist, sondern ein Wissen relational zu bestimmten Wirklichkeiten. Soll aber dennoch so etwas wie eine in dem Prozess kritischen Wissens erarbeitete Wahrheit jenseits von allem Relativismus möglich sein, dann bedarf die kritische Methode des Subjekts einer *universalen Vermittlung*.

Diese Vermittlung vollzieht sich in bestimmten Formen, die Hegels Dialektik beispielsweise als allgemeine Gesetze auszuweisen gedachte. Für eine materialistische Theorie, die das Subjekt des Wissens im Rahmen eines gesellschaftlich strukturierten Seins verortet, können diese Formen keine ideellen Entitäten ohne Bezug zur Praxis sein. Diese ideellen Entitäten sind vielmehr auf eine erfahrungsgebundene Form von Vermittlung verwiesen, in der sie ihren Ausdruck finden können. Die Bedeutung eines *formalpragmatischen* Ansatzes

19 Habermas 1985, S. 94.

liegt darin, gemeinsam mit dem semantischen Ansatz eine linguistische Wende zu vollziehen. Sprache ist sozusagen die ontologische Form von Praxis, in der die epistemische Realität des Wissens verankert ist. Über den semantischen Ansatz hinaus aber macht eine formalpragmatische Theorie die Sprechhandlung als Verstehenshorizont geltend. Die Ausserung eines Sprechakts enthalt mehr, als in dem Satz des Sprechakts zum Ausdruck kommt.

Sein Verständnis der Bedeutung des Pragmatischen jenseits einer semantischen und einer kommunikativen Theorie artikuliert Dussel in einer doppelten Abgrenzung. "»Essen« ist weder ein Sprechakt (man kann Texte nicht »essen«, Ricoeur weiss das, obwohl man das »Essen« mit schönen Symbolen feiern kann) noch eine kommunikative Handlung (man kann Argumente nicht »essen«, Habermas bestreitet das nicht, obwohl alle Argumente etwas zeigen, was im Leben, im menschlichen Leben und seiner Reproduktion zu sehen ist)."[20] Der Schlüssel zum Verständnis dieser von Dussel getroffenen Unterscheidungen gegenüber den Positionen von Ricoeur und Habermas scheint mir darin zu liegen, dass die hier vollzogenen Abgrenzungen erst auf dem Boden der Gemeinsamkeiten dieser Positionen plausibel werden. Ricoeurs Hermeneutik, Habermas Theorie des kommunikativen Handelns und Dussels Befreiungsethik sind, so interpretiere zumindest ich Dussels Perspektive, Versionen eines gemeinsamen theoretischen Ansatzes, der sich in einem relativ weiten Sinne als »Formalpragmatik« bezeichnen lässt.

Charakteristisch für dieses Verständnis von Pragmatik ist, dass sich solche Pragmatik als Theorie einer Praxis versteht; dass die Pragmatik sich als Theorieform dem Primat der Praxis unterstellt; dass dem Subjekt eine originäre Position in diesem Praxiskonzept als Bedingung und als Ausdruck von Bedeutung zukommt; dass dieses Subjekt a priori als intersubjektiv konstituiert gedacht wird; dass Praxis eine epistemische Bedeutung hat aufgrund der in ihr vorausgesetzten regelhaften Intersubjektivität. Das Pragmatische bezeichnet den lebensweltlichen Mehrwert jenseits des semantischen Universums ideeller Entitäten und jenseits kommunikativer Prozesse. Anders gesagt artikuliert Pragmatik den materiellen Referenzpunkt des dialektischen Aprioris einer Subjekttheorie.

So gesehen grenzt sich Dussels Befreiungsethik einerseits dadurch von Ricoeurs Hermeneutik ab, dass sie mit Ricoeur auf dem Begriff einer immer schon mit Sinn aufgeladenen Praxis beharrt, diesen aber weiter fasst als die Ricoeursche Theorie symbolischen Handelns. Andererseits grenzt sich Dussels Befreiungsethik von Habermas' Kommunikationstheorie ab, indem sie mit Habermas auf dem Begriff einer immer schon intersubjektiv angelegten Praxis beharrt, diesen aber weiter fasst als die Habermassche Theorie kommunikativen Handelns. Die jenseits des Textes und der Kommunikation identifizierte Bedeutung von Praxis benennt Dussels Befreiungsethik unter Bezug auf den Kronzeugen Marx als die Dimension des Ökonomischen, die Ebene des zur Reproduktion menschlichen Lebens notwendigen wirtschaftlichen Handelns. Weil solche Ökonomie oder, wie Dussel auch sagt, Ökonomik auf exakt dieselbe Weise wie Text und Kommunikation den Bedingungen einer Teilnehmerperspektive unterworfen ist und sich nur in einer solchen dem interpretativen Verständnis erschliesst, ist die Ókonomie Teil des umfassenderen Begriffs einer Formalpragmatik.

---

20 Dussel l993c, S. 278 f.

"Der Ausgangspunkt unseres Diskurses ist die »Rea1ität« (rea1itas) [...]."[21] Dussels Befreiungsethik beschreibt den Ausgangspunkt ihres Diskurses als die Rea1ität oder Wirklichkeit, welche dem entgegengesetzt wird, was bestimmte Theoretiker, in diesem Fall die Theologen, über die Wirklichkeit sagen. "Ausgangspunkt ist somit nicht das, was die Theologen über die Wirklichkeit gesagt haben, sondern das, was die Wirklichkeit selbst uns sagt."[22] Auf dieser Unterscheidung aufbauend, optiert die Befreiungsethik für eine Orientierung an der Wirklichkeit, für eine Öffnung der Theorie auf Erfahrung hin, welche, zumindest im Sinne des Althusserschen Materialismus, als eine Art »spontaner Philosophie« zu bezeichnen wäre.

Das Zentrum dessen, was hier Wirklichkeit genannt wird, ist nach Dussel die Sache einer Praxis. Praxis bedeutet die "»Lebenswelt« [im Orig. deutsch] [...], als Gesamtstruktur der Handlungen einer Epoche"[23]. Im Begriff der Praxis kommen demnach drei Momente zum Schnitt. Zum einen meint Praxis in einem ganz einfachen Sinne Handlung, das heisst die Tat eines Subjektes, genauer noch, die einzelne Tat eines einzelnen Subjektes. Solches Handeln wäre zu unterscheiden vom Verhalten als einer Lebensäusserung, welche nicht als eine einem Subjekt zurechenbare Tat angesehen werden kann, sondern eher als ein Vorgang, in dem etwas mit dem Subjekt geschieht. Zum zweiten akkumulieren sich die Handlungen eines Subjektes mit den Handlungen aller anderen Subjekte auf eine synchrone oder diachrone Weise zu einem Ganzen, zu einer Gesamtstruktur oder einer Tota1ität von Handlungen, welche ihrerseits die Lebenswelt des Subjekts bildet. Diese "praktische Tota1ität, »das System der gegenständlichen Tätigkeiten« (Habermas), die Praxis in ihrem »grundlegendsten« Sinne ist die letzte reale Instanz des Aktes und der Beschreibung des Problems der Erkenntnis. Alle Probleme der Erkenntnis »finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis« (Marx)."[24] Zum dritten steckt in der Bestimmung der Praxis als Gesamtstruktur von Handlungen selbstverständlich auch das Moment des Verhältnisses. Praxis ist "das »Verhältnis« zwischen zwei oder mehreren Personen"[25], das Verhältnis von dem einen Subjekt einer Handlung zu den anderen Subjekten, mit denen das handelnde Subjekt in Beziehung tritt, seien diese am Akt der Handlung selbst beteiligt, von der Handlung betroffen oder nur in irgendeiner Art und Weise mit den Voraussetzungen der Handlung selbst verbunden.

Der Begriff der Praxis definiert eine komplexe Struktur in den Momenten des Aktes, der Tota1ität und des Verhältnisses. Sinn und Zweck dieser Definition ist es, der Wirklichkeit in ihrer doppelschichtigen Bedeutung als intramundane und transmundane Rea1ität auf die Spur zu kommen. Denn die Komplexität des »Wirklichkeit« Genannten besteht ja gerade darin, dass deren in Erfahrung zugängliche und unterscheidbare diskrete Elemente "Strukturmomente verschiedener Tota1itäten" sind, "worin die Menschen unterschiedliche innere Funktionen ausüben"[26]. Der Begriff der Praxis stellt den Versuch dar, einen über die Subjekt-Objekt-Dialektik vermittelten Zugang zur Wirklichkeit zu gewinnen.

---

21 Dussel 1985a, S. 24. Vgl. auch Dussel 1973b, S. 12; Dussel 1988a, S. 225.

22 Dussel 1985a, S. 19. Mit dieser Bestimmung überspielt Dussels Befreiungsethik die Unterscheidung von Realobjekt und Erkenntnisobjekt. Zur Diskussion der epistemologischen Problematik bei Dussel vgl. unten Kap.6.2-6.4.

23 Dussel 1983a, S. 24.

24 Dussel 1983a, S. 312; das Habermas-Zitat ist aus Habermas 1973, S. 39; das Marx-Zitat aus der achten Feuerbachthese: Marx 1958, S. 7.

25 Dussel 1988a, S. 17.

26 Dussel 1985a, S. 25. Die Termini »intramundan« und »transmundan« rezipiert Dussel aus Schellings Philo-

Dussels Befreiungsethik verdankt ihren Praxisbegriff einer eingehenden Interpretation Heideggerscher Daseinsanalyse. "Der Ausgangspunkt wird die in ihrer Totalität ursprüngliche Tatsache sein, dass der Mensch ein Seiendes ist, in dessen Wesen das Sein zu sich selbst kommt, von dem her der Mensch in die Welt geworfen ist. [...] Diese existentielle Situation [...] wurde [...] mit dem Namen der Praxis belegt."[27] Ziel dieser Interpretation ist der Aufweis des *Daseins* in der *Perspektive* einer *praktischen Totalität*. Praxis als menschliche Haltung wird in Abhängigkeit von einem Ganzen begriffen. Die Besonderheit der Praxis liegt darin, dass dieses Ganze des Seins erst im menschlichen Seienden zu seinem Ausdruck kommt und auf eine gewisse Weise nur durch die Aktivität dieses Seienden wirklich wird.

Solche Aktivität des menschlichen Seienden, welche dieses als Subjekt kennzeichnet, ist der Modus des Verstehens. Verstehen aber ist nicht einfachhin nur ein Akt der Theorie. *Verstehen* ist vielmehr an Praxis interessiert, welche aber einen Begriff von Rationalität explizit nicht aus-, sondern einschliesst. "Die praktische Haltung ist nicht einfach nicht theoretisch in dem Sinne, dass sie keinerlei Verständnis dafür besitzt, was ihr in der Welt begegnet. [...] Das praktische Verhalten, die existentielle Haltung besitzt gewiss ein Verständnis des Ganzen dessen, was ihr innerhalb der Welt begegnet, ihre Haltung aber ist nicht theoretisch [...], sondern alltäglich, praktisch, existentiell."[28] Der Begriff der Praxis artikuliert auf eine umfassende Weise das Subjektsein des Menschen. "Praxis an sich ist nicht irgendeine Weise des Seins in der Welt, sondern sie ist der Modus, in welchem der Mensch als Ganzer, der den Vermittlungen ausgeliefert ist, mit seinem irnmer Welt bleibenden Seinkönnen verbunden ist. Praxis ist der innerweltliche Modus, der das gesamte Sein mit dem Menschen verbindet."[29] Der Status eines praktischen Subjekts ist nach dieser Auffassung das, was den Mensch zum Menschen macht. Bestimmt wird dieser Subjektstatus durch die Dialektik der Totalität von Sein und Seiendem, von Seinkönnen und Faktizität, welche das Dasein als Existenzweise des praktischen Subjekts ausmacht. "Die Praxis fasst daher in einer einzigen Bewegung die Totalität menschlichen Seins zusammen: sie gründet auf dem in der Faktizität situierten Seinkönnen; sie ist die Transzendenz selbst in der Welt, ausgehend von der vorausgehenden Transzendenz des Entwurfs; sie ist die Aktualität, welche die Ankunft des Seinkonnens in eine seiner Möglichkeiten zulässt. Die Praxis als Tat ist die Aktualität und die Manifestation des menschlichen Seins."[30]

Dieser existenziale Praxisbegriff spiegelt zumindest den Inhalt dessen wider, was die Dusselsche Befreiungsethik unter dem Titel »Lebenswelt« subsumiert. Solches Verständnis erscheint in ontologischer Hinsicht als umfassende Beschreibung von Wirklichkeit. Sie fasst das Subjekt einerseits als " Apriori der Materie"[31] in dem Sinne, dass ein »ego laboro« unvergleichlich reicher ist als ein »ego cogito«. Das Subjekt wird als Ausgangspunkt der Veränderung von Wirklichkeit gedacht. Das heisst, die Befreiungsethik entwickelt die historische Auffassung einer situierten und die normative Auffassung einer intentionale auf Veränderung zielenden Subjektivität. Andererseits wird durch diese Konzeption auch das Verständnis von

---

sophie. Meiner Meinung nach ist die Dusselsche Rezeption aber philologisch gesehen falsch, weil das Transmundane im Dusselschen Sinn (der »Herr des Seins«) eigentlich das Supramundane bei Schelling ware. “Ihn, Ihn will es haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, der als ein selbst thatsächlicher dem Thatsächlichen des Abfalls entgegentreten kann, kurz der der Herr des Seyns ist (nicht transmundan nur, wie es Gott als Finalursache ist, sondern supramundan)." (Schelling 1965a, S. 748)

27 Dussel 1973b, S. 39 f.

28 Dusse1 1973b, S. 41.

29 Dussel 1973b, S. 91.

30 Dussel 1973b, S. 95.

31 Dussel 1985, S. 151.

Wirklichkeit verflüssigt im Sinne eines prozessualen Seins, dessen Konstanz nur in seiner Veränderung zum Ausdruck gelangt. Einer Praxis situierter Subjektivität erschliesst sich Wirklichkeit im Vorgriff des Entwurfs oder Projekts, von dem aus und auf das hin Subjekt und Objekt vermittelt werden.

Dies aber heisst wiederum nichts anderes, als dass ein Praxisbegriff situierter Subjektivität sich um den Begriff des *Interesse* zentriert. Das Interesse eröffnet den Horizont eine möglichen Konstitution der Gegenstände der Erkenntnis."[32] Das Interesse wird zur »quasi-transzendentalen« Bedingung der Möglichkeit von Wissen und Erkenntnis überhaupt, wie Dussel selbst explizit formuliert. "In letzter Instanz ist das praktische Interesse die grundlegende transzendentale Bedingung der Objektivität der Gegenstände [...]."[33] Dussel setzt die traditionelle Auffassung philosophischer Teleologie mit der marxistischen Theorie in Beziehung, genauerhin, er entfaltet marxistische Theorie, zumindest in diesem einen spezifischen Punkt, als eine Version traditionellen Philosophieverständnisses. Es ist der Begriff des Interesses, der exakt diese Auffassung des Entwurf einer Lebenswelt als Gesamtstruktur der Handlungen einer Epoche zum Ausdruck bringt.

An die ontologische Bestimmung des Interesses ist aber die epistemologische Frage zu Richten, wie denn die Analysierbarkeit und die Verallgemeinerbarkeit eines Interesses zu denken wären. Ist das Projekt oder der Entwurf einer Praxis situierter Subjektivität auf irgendeiner Art und Weise rational ausweisbar? Oder anders, sind Interessen nur Produkte einer letztlich voluntaristischen Setzung? Sind Interessen letztlich nur regional begreifbar, demzufolge auch immer und unter allen Umständen relativierbar? Oder ist ein universales Apriori anzunehmen, von dem aus -in welcher Form auch immer- die rationale Begründung eines Interesses möglich wäre, eventuell auch ein Ausgleich von Interessen?

Dass Dussels Befreiungsethik an einer Form universaler Rationalität festhält und auch festhalten muss, scheint mir von der Sache her zwingend. Denn gerade der Ruf nach Veränderung muss argumentativ vermittelt sein, wenn seine (berechtigte und notwendige) Provokation nicht ihrerseits selbst der Bewusstlosigkeit anheimfallen soll, welche zu überwinden sie angetreten ist. Ein solches Programm einer *kritischen* Rationalität von Verständigung muss nicht von vornherein mit irgendeiner starken These von Rationalität verbunden sein. Als Minimalanforderung genügt eine konstruktivistische Auffassung. wie sie Habermas als eine Position unter anderen knapp umrissen hat. "Als begründet gelten [...] die Konventionen, die auf durchsichtige Weise erzeugt werden; dadurch werden die Fundamente der Erkenntnis eher gelegt als freigelegt."[34] Kritische Rationalität wird hier im Ausgang von einer Art "Herstellungsapriori"[35] verstanden, als methodische Konstruktion und als konstruktive Methodik auf der Basis einer Art » Vorstruktur des Verstehens« (Heidegger).

---

32 Dusse11983a, S. 313. Vgl. insgesamt dazu: Habermas 1988.

33 Dussel 1983a, S. 315. Vgl. auch Dussel 1985a, S. 234: "Bekanntlich wird die Praxis durch das Ziel bestimmt; daher konstituiert das Ziel, das Interesse der Klasse sämtliche Momente des Handelns."

34 Habermas 1983, S. 14.

35 Mittelstrass 1987, S. 27.

4.2 LEBENSWELT

Zur Bedeutung der Geschichte

Wenn Praxis als die »Gesamtstruktur der Handlungen einer Epoche« bestimmt wird, wie Dussel dies tut, dann ist in diesem Begriff die Dimension des Geschichtlichen mit angesprochen. Geschichte ist in gewisser Weise zuerst einmal nichts anderes als »Praxis in Zeit«, Praxis in ihrer diachronen Dimension. Auf diese primäre Bedeutung von Geschichte greift Dussel einerseits zurück, wenn er Geschichte als "Geschehen"[36] auslegt. Im Interesse an einem wie auch immer gearteten Fortschritt in der Geschichte, dessen Möglichkeit zumindest eine Konzeption nicht von vornherein ablehnen kann, die auf eine Transformation von Herrschaftsverhältnissen in Richtung Befreiung hin abzielt, nimmt Dussel die verändemde Bewegung als Kern des Geschehens der Praxis. "Für die neue Vision einer in die Geschichte gestellten Menschheit ist das Symbol des Jets ein besseres Symbol. Die Geschwindigkeit selbst hindert das Flugzeug am Absturz; wenn es an Geschwindigkeit verliert, stürzt es ab. Geschichte ist etwas in der Art -wenn die geschichtlichen Erscheinungsformen des Seins gelebt und verstanden werden, ist Geschichte in Bewegung; ihre Situation ist »sicher«, die Sicherheit aber rührt gerade von der Geschwindigkeit der Vorwärtsbewegung her."[37]

Andererseits aber kann Dussel, und zwar ebenfalls aufgrund des Interesses an einer Transformation der Herrschaftsverhältnisse auf Befreiung hin, die Vorstellung eines linearen Fortschritts in der Geschichte nicht teilen, denn Befreiung beinhaltet immer die Aufhebung von Entfremdung, damit die Struktur einer nicht gerechtfertigten »Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen« (Bloch). Aus diesem Grund wohl operiert Dussel auch mit einer Vorstellung zyklischer Zeit. Er konstruiert einen Kreislauf des Aufstiegs und Niedergangs einer Gesellschaftsformation, der stark an Vicos zyklisches Zeitverständnis erinnert. In diesem Modell werden folgende Phasen unterschieden: "Die Periode der Befreiung beginnt mit dem Widerstand gegen die Unterdrückung; [...] Die zweite Periode enthält die Organisation eines Staates und einer neuen Produktionsweise. [...] Das ist die Zeit der Gerechtigkeit; es gibt Platz für jeden; es gibt viel zu tun; [...] Die dritte Periode ist die Epoche der Stabilität, des langsamen Wachstums. [...] Die vierte Phase ist gleichermassen durch Glanz und Dekadenz gekennzeichnet. In dieser Phase verhärten sich Staat und Gesellschaftsformation [...]."[38] Und am Horizont taucht bereits die Möglichkeit einer neuen Gesellschaftsformation auf.

Dass diese durchaus gegensätzlichen Modelle im befreiungsethischen Diskurs nebeneinander existieren können, ist meines Erachtens weniger ein Zeichen theoretischer Inkonsistenz als vielmehr Beleg für den mehr metaphorischen denn systematischen Gebrauch dieserModelle. Das ausschlaggebende Interesse von Dussels Befreiungsethik liegt im Aufweis der Möglichkeit von Befreiung, welche gleichermassen als Absage an die Fortdauer der Entfremdung zu verstehen ist. Ein solches Verständnis zentriert sich um den *Praxis*begriff der Befreiung, dessen historische Situierung nur in einer je bewussten Option ergriffen werden kann. Keine Praxis, also auch keine Befreiungspraxis ohne Subjekt, so liesse sich diese Einsicht wiedergeben.

---

36 Dussel 1983a, S. 309.

37 Dussel l978, S. 145.

38 Dussel 1985, S. 94 f. Auch wenn uns heute zyklische Zeitvorstellungen in vielen Punkten fremd sind, ist das Moment bedenkenswert, dass in einem solchen Begriff eines Zyklus die Zeit als Resultat eines Aufeinanderwirkens von »Kraft und Gegenkraft« gedacht wird. Darin steckt eine durchaus emanzipatorische oder befreiende Komponente.

Insofern relativiert das Befreiungsverständnis von Dussels Ethik jedes evolutionäre Denken radikal. Die Befreiungsethik setzt eindeutig auf ein Novum, auf den Bruch m|it den bestehenden Herrschaftsverhältnissen, wenn es denn *Herrschafts*verhältnisse sind. Solche Überlegungen gehen in eins mit Walter Benjamins Vorstellung vom Gegenstück zu einer homogenen und leeren Zeit. "Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte."[39] Die Befreiungsethik wird diesem Satz zur Bedeutung des Novum ein Wort aus derselben jüdischen Tradition anfügen, der auch Benjarnin entstammte: »Der Mensch wird des Weges geführt, den er wählt.« (Talmud) Es ist der Grundgedanke der Autonomie, der hier geltend gemacht wird gegen alle heteronomen Einflüsse, welche von irgendeiner »Geschichtsstruktur« her möglicherweise auf die Subjekte der Befreiung einwirken könnten. Die Befreiungsethik postuliert mit ihrem Praxisbegriff der *Befreiung* den Wunsch nach Veränderung. Es gibt kein ewiges und unveränderliches Sein, von welchem aus sich Geschichte als die Wiederholung des Immergleichen gestalten würde. Dieser Gedanke aber führt letztlich zur Einsicht in das, was Habermas den »Zeitkern« der Wahrheit nennt. Nach Habermas ist das menschliche Dasein "jedenfalls so, wie es ist, der ontologischen Begründung seinerselbst gar nicht mächtig; darin enthüllt sich zugleich der durch und durch geschichtliche Charakter der Wahrheit, die als der offene Horizont aus der Welt des Menschen hervorgeht –die Wahrheit hat sozusagen einen Kern aus Zeit."[40]

Dussel begreift den Zeitkern der Wahrheit mit Habermas als die Grenze, an welcher der -von Habermas ontologisch genannte -Solipsismus des Subjekts scheitert. Das aber heisst ex negativo, dass Vernunft und Geschichte genau dann nicht mehr als einander in ihren Geltungsansprüchen ausschliessend gedacht werden müssen, wenn Vernunft und Geschichte in einem Dritten zusammengehen können. Dieses dritte Moment ist -nach Habermas und Dussel - die *Kommunikativität* als Kooperation von Subjekt zu Subjekt. Das Paradox radikaler Historisierung, das ja auch schon in Schnädelbachs Formel der Alternative von Vernunft versus Geschichte begegnete, versucht die Befreiungsethik in der Hinsicht aufzulösen, dass sie die Geschichte selbst *pragmatisch* begreift, in der Dialektik von Produkt und Prozess menschlicher Subjektivität. "Die Geschichte als Dis-kurs ist das Zwischen von »dem Selbst« und »dem Anderen«."[41] Noch präziser entwickelt die Befreiungsethik ihre pragmatische Auffassung von Geschichte in dem Satz: "Die menschliche Gattung entsteht aus unterschiedlichen Individuen, die ihre Geschichte teilen."[42] Geschichte beruht auf einer Praxis des Teilens, welche die diskursiv-dialogische Wirklichkeit des »Zwischen« strukturiert.

"Die Freiheit des Anderen zu negieren bedeutet gleichzeitig die Geschichte zu negieren, weil dann die Natur das Ganze ist."[43] Dussels mehrfach und entschieden geübte Kritik an einer materialistischen Auffassung von einer ewigen, unveränderlichen Natur und deren Kreislauf besteht sicher zu Recht. Denn die Vorstellung einer ewigen Materie stellt ein Paradoxon für eine Theorie der Veränderung dar. Geschichte und Freiheit gehören für die

---

39 Benjarnin 1980, S. 261.

40 Habermas 1987, s. 76. Vgl. dazu Heidegger selbst: "Die existenzial-ontologische Verfassung der Daseinsganzheit gründet in der Zeitlichkeit." (Heidegger 1979, s. 437). Dussel nimmt den Gedanken der Zeitlichkeit im Heideggerschen Sinne auf: "Die Zeit1ichkeit ist der transzendentale Horizont [...]. der in einer einzigen Bewegung das Sein umfasst, dem sich der Mensch durch das Verstehen des Seins als Seinkönnen öffnet." (Dussel 1973b, S. 52) Die entscheidende Frage wird lauten, wie diese Offenheit der Zeitlichkeit zu verstehen ist.

41 Dussel 1973b, S. 127.

42 Dussel 1985, S. 132.

43 Dussel 1973c, S. 94. Die Kritik an der Vorstellung einer »ewigen Materie« bezieht sich vor allem Auf die Konzeption von Engels. Vgl. dazu Engels 1972, S. 327

Befreiungsethik vielmehr so zusammen, dass der Andere als der Horizont gedacht wird, vor dem sich meine Vernunft und meine Geschichte bewährenss. "Wenn das Böse die Negation des Anderen und deshalb die Bremse des historisch-analektischen und dialektisch solidarischen Prozesses ist, ist das Gute die Affirmation des Anderen und öffnet von daher den historischen Diskurs neuen, unvorhersehbaren Schritten: der gute oder vollkommene Mensch ist der Motor der Geschichte, der die bestehende Totalität auf das hin öffnet, was ihr äusserlich ist: der Andere, der einem jenseits der ontologischen Wahrheit der Totalität im Geheimnis der unbegreiflichen, eschatologischen Freiheit begegnet."[44]

Daraus ergibt sich für eine Theorie der Geschichte als Theorie des historischen Diskurses über die Geschichte die Frage nach der Erinnerung. Gerade durch die in der Erinnerung zutage tretende historische Rationalität implodiert das ontologische Vakuum eines unveränderlichen Seins, indem Erinnerung geltend macht, dass auch das Sein erst zu dem geworden ist, was es ist. "Die Sprache hat im Zeitwort sein das Wesen in der vergangenen Zeit, »gewesen«, behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein."[45] Der Hegelsche Hinweis auf die der Kraft des Wesens verpflichtete Erinnerung erhalt bei Herbert Marcuse eine erkenntniskritische Wendung. "Das Erinnern aber ist eine Weise, sich von den gegebenen Tatsachen abzulösen, eine Weise der »Vermittlung«. die für kurze Augenblicke die allgegenwärtige Macht der gegebenen Tatsachen durchbricht."[46] Im Interesse an der Möglichkeit eines alternativen Standpunkts als der Bedingung der Möglichkeit gesellschaftlich wirksamer Opposition versucht Marcuse das Potential historischer Rationalität gegen das Bündnis von ontologischer Rationalität des Seins und positivistischer Rationalität der Tatsachen zu mobilisieren.

Solch historische Erkenntnis aber beruht auf der vergleichenden Arbeit der Erinnerung, welche die Erfahrung des erkennenden Subjekts zwar bestätigen, aber auch durchkreuzen kann. Um dieser doppelten Funktion der Erinnerung willen unterscheidet Ernst Bloch zwei verschiedene Formen von Erinnerung: Anamnesis und Anagnorisis. "Bei der Anamnesis herrscht die beruhigende Evidenz der vollen Ahnlichkeit, die Anagnorisis ist nur durch einen dünnen Faden mit der Wirklichkeit verbunden und löst deshalb einen Schock aus. [...] Die Anagnorisis [...] ist ein Schock: der, den sie in die Grube geworfen und verkauft haben, steht vor ihnen wie Joseph vor seinen Brüdern mächtig und schön."[47] Die Anagnorisis reklamiert die unabgegoltenen Momente der Vergangenheit, durchaus verbunden mit der Hoffnung auf das Neue in der Geschichte. "Die Anagnorisis [...] bedeutet aber nicht nur, dass ich in dem A, das ich vor mir sehe, das mir schon von früher bekannte B wiedererkenne [...], sondern auch umgekehrt, dass ich in dem mir schon von früher bekannten B jetzt erst das neuerkannte A wiedererkenne dass sich mir das bisher nicht Durchschaute erst von einem neuen Erlebnis her in seinem Wesen aufschliesst."[48] Auch wenn man die identitätsstiftende Einheit der Erinnerung so stark bewertet, dass die Blochsche Aufspaltung in zwei verschiedene Erinnerungsformen als nicht haltbar erscheint, gilt es die konträren Tendenzen der Erinnerung als die Grundfigur historischer Rationalität aufzuweisen. Historische Rationalität erweist ihre Stärke im Widerspruch gegen ideologisch beförderten Gedächtnisverlust. Das heisst, die Pointe

---

44 Dussel 1973c, S. 37.

45 Hege11969b, S. 13.

46 Marcuse 1979, S. 117 f.; vgl. Auch Marcuse 1968, S. 228.

47 Landmann 1980, S. 286; vgl. auch: Jay 1984, S. 237 f. Zum Begriff der Anamnesis: Oeing-Hanhoff 1971. Zu Blochs Kritik an der Anamnesis: Bloch ,S. 332: "Erst der Horizont der Zukunft, wie ihn der Marxismus bezieht, mit dem der Vergangenheit als Vorraum, gibt der Wirklichkeit ihre reelle Dimension."

48 Landmann 1980, S. 291 f.

historischer Rationalität liegt in der Einführung einer a1ternativen Perspektive. Gerade gegen die Innerlichkeit solipsistischer "Er-innerung"[49] setzt sie auf den dialogischen Perspektivenwechsel.

Die Lebenswelt des Praktischen

Angesichts der Aufgabe einer Analyse des Dusselschen Praxisbegriffs stellt der Rückgriff auf die Erfindung des Konzeptes der Lebenswelt in der Husserlschen Phänomenologie keinen Umweg dar, sondern führt mitten ins Herz der Befreiungsethik. Dies ist so, weil sich Dussels Philosophie der Befreiung im Laufe ihrer Entwicklung zu dem »Befreiungsethik« benannten Konzept hin in einem ausgezeichneten Sinne als "Phänomenologie"[50] versteht. Das heisst, die Rekonstruktion des Husserlschen Lebensweltbegriffes legt auch die Wurzeln der Dusselschen Befreiungsethik frei.

Von ihrem Ansatz her versteht sich die Phänomenologie Husserlscher Prägung wesentlich als eine *logische*, nicht als eine psychologische Interpretation des Bewusstseins. In dem Moment, in dem, philosophiehistorisch gesehen, das Mentalitätsparadigma brüchig wird, in dem das Bewusstsein als Apriori allen Wissens und Erkennens fraglich wird, versucht die Phänomenologie eine idealistische Fundierung dessen, was allem Wissen und aller Erkenntnis vorausliegt. Dieses epistemische Apriori, das Heidegger unter dem eher metaphorischen Begriff des Horizonts in den Blick nimmt, erschliesst Husserl über den Terminus der Lebenswelt. Husserls Überlegung geht aus von der Subjekt-Objekt-Dia1ektik des Wissens. Wenn Wissen eben nicht nur Widerspiegelung von Wirklichkeit sein soll, sondern eine spezifische Form der Bearbeitung von Wirklichkeit, dann stellt sich die Frage, welche Voraussetzungen für ein solches Wissen konstitutiv sind.

Soll das Subjekt nicht nur irgendwelche Voraussetzungen psychologischer Art in den Erkenntnisprozess miteinbringen können, dann richtet sich die Analyse auf den »Vorbegriff«, den sich das Subjekt von seinem Erkenntnisobjekt macht. Die Struktur dieses Vorbegriffs thematisiert Husserl als Welt, welche in Umwelt und Lebenswelt zerfällt. Meint Umwelt die Welt in ihrer faktischen Dimension, bezieht sich Lebenswelt auf die universale Dimension im Sinne eines logischen Apriori von Wissen. Die »Lebenswelt« "ist die raumzeitliche Welt der Dinge, so wie wir sie in unserem vor- und ausserwissenschaftlichen Leben erfahren und über die erfahrenen hinaus als erfahrbar wissen."[51] Sie bezeichnet so etwas wie die Gesamtheit des möglichen Erfahrungshorizonts eines Subjekts.

Der Sinn des Gebrauchs des Lebensweltbegriffes liegt darin, dass nach Husserl die objektiven Naturwissenschaften nur aufgrund der subjektiven Konstitutionsleistung des transzendentalen Bewusstseins funktionieren können. Das heisst, die transzendentale Subjektivität gilt als notwendige Bedingung von Wissen überhaupt. Ohne konstruktives Subjekt gibt es keine objektive Erkenntnis, so liesse sich diese Position resümieren.

---

49 Dussel 1974a, S. 84: "[...I wenn das absolute Wissen die absolute Transparenz ist [...], ist jede zum Abschluss kommende dialektische Bewegung eine Erinnerung. Im Deutschen kann dieses Wort einen doppelten Sinn verbergen: das Gegenwartig-Halten des Vergangenen durch die Vermittlung des Gedachtnisses oder das innerliche Sein von etwas als Ensprungenem und als Ursprung."

50 Dussel 1983a, S. 12; vgl. auch die Überschrift zu Kapitel 2 in der »Filosofía de la liberación« "Von der Phänomenologie zur Befreiung" (Dussel 1985, S. 27). Siehe dazu Dussels eigenen Hinweis in: Dussel 1983a, S. 97.

51 Husserl 1954, S. 141.

Das Spannende an der Konstruktion des Lebensweltbegriffs für eine formalpragmatische Interpretation der Befreiungsethik liegt nun darin, dass der Lebensweltbegriff nicht nur im Rahmen der phänomenologischen Theorie eine bedeutende Rolle spielt, sondern dass der Lebensweltbegriff Einzug gehalten hat in den pragmatischen Diskurs, wie ihn beispielsweise Habermas vertritt. Habermas nimmt die Lebensweltanalyse als einen Versuch. "das, was Durkheim Kollektivbewusstsein genannt hat, aus der Innenperspektive der Angehörigen rekonstruktiv zu beschreiben"[52]. Der Begriff der Lebenswelt steht bei Habermas, im Einklang mit Husserl, in Opposition zum Begriff der Aussenwelt. Lebenswelt ist die Welt des kommunikativen oder auch epistemischen Subjekts, welches sich einem anderen Subjekt oder Objekt verstehend nähert. Im Vergleich zu irgendwelchen anderen bewusstseinsphilosophischen Grundbegriffen thematisiert die Lebenswelt den "durch einen kulturell überlieferten und sprachlich organisierten Vorrat an Deutungsmustern"[53], sozusagen eine Art hermeneutisches Universum als Apriori von Wissen und Erkennen.

Im Unterschied zu Husserl aber fasst die Habermassche Pragmatik solche Lebenswelt nicht als mentalistische »Welt« subjektiver Innerlichkeit, sondern als *sprachliche* »Welt« artikulierter Subjektivität. Die lebensweltliche Praxis wird als eine symbolisch vermittelte Interaktion ausgelegt. Das heisst, die pragmatisch interpretierte Lebenswelt ist einerseits eine durchaus materiell greifbare Form menschlicher Wirklichkeit, andererseits ist sie dies eben nur als ideeller Ausdruck subjektiver Befindlichkeit. »Sprache« im weitesten Sinne wird zur Bedingung epistemischer Objektivität, Sprache aber hier nicht als logizistisches Produkt der Metatheorie einer Metatheorie verstanden, sondern Sprache als alltäglich funktionierendes Regelsystem von Teilnehmerperspektiven.

Ein in der vorgestellten Art pragmatisch interpretierter Begriff von Lebenswelt trifft auf entschiedenen Widerspruch, wie ihn beispielsweise Dieter Henrich geäussert hat. Lebenswelt ist nach Henrich ein Begriff, dem das" Ausweichen ins Profil geschrieben steht. Denn er erklärt den unhintergehbaren Ausgang aller Sprechakte zu einer im Prinzip harmonischen Totalität."[54] Dass Habermas zufolge alle Sprechhandlungen auf irgendeine Art und Weise dem Prinzip der Verständigung verpflichtet sein müssen, sollen sie denn verstehbar sein, interpretiert Henrich sicher korrekt. Dass dieses Prinzip aber schon eine Option für Harmonie beinhalten soll, bezweifle ich, denn die von Henrich als Argument angeführten Konflikte, "die uns in unserem Leben aller Theorie voraus vertraut sind"55. werden ja gerade in ihrer negativen Dimension durch das Verständigungsparadigma ausgeleuchtet.

Henrichs Hinweis auf die tragende Rolle der Totalität bei Habermas scheint mir aber in anderer Hinsicht einen neuralgischen Punkt zu berühren. Indem Habermas den im Konzept der Totalität enthaltenen Aspekt universaler Verallgemeinerung in der Beobachterperspektive kommunikativen Handelns verankert, läuft er Gefahr, seine Theorie kommunikativen Handelns einer nach Henrich "naturalistischen Beschreibung der Welt"[56] einzufügen. In einer solchen naturalistischen Beschreibung aber geht das Selbstverhältnis eines Subjekts als Sprecher und Hörer verloren, welches doch Voraussetzung des Funktionierens sprachlicher Kommunikation ist. Ohne die Annahme eines subjektiven Selbstverhältnisses ist die auch von Habermas neben der Beobachterperspektive verfochtene Teilnehmerperspektive nicht denkbar,

---

52 Habermas 1988b, S. 203.
53 Habermas 1988b, S. 189.
54 Henrich 1987, S. 18.
55 Henrich 1987, S. 18.
56 Henrich 1987, S. 22. Diese Tendenz der Habermasschen Theorie hat übrigens auch Apel ganz entschieden kritisiert. VgI. dazu: Ape1 1989.

welche ihren spezifischen Beitrag zum praktischen oder theoretischen Diskurs artikulierenll. "Statt dessen ist zu sagen, dass sich die Sprachfähigkeit nur in einem mit dem spontanen Hervorgang von Selbstverhältnis entfalten kann"[57], meint Henrich. Er verweist auf die *Fähigkeit zum Einhalten* als Grundbedingung dessen, was *Selbstverhältnis* genannt wird. "Einer muss an sich halten und der »Besinnung« fähig sein, um als Freund ein Wort sagen zu können."[58] Henrichs Argument spricht meines Erachtens erstens für die Existenz einer klaren Alternative zwischen der Idee des Subjekts und der des Systems und zweitens für die Annahme der Idee eines Subjekts und gegen die Annahme der Idee eines Systems als Ausgangspunkt der Rekonstruktion einer pragmatischen Lebenswelt. Das dialogische Thema des Anderen, der den hermeneutischem Horizont des sich zu sich selbst verhaltenden Subjekts konstituiert, scheint mir aber mit der Zurückweisung eines naturalistischen Ansatzes von Pragmatik damit nicht getroffen. Denn wie verständigt sich einer mit sich selbst über sich selbst, es sei denn, er versteht sich selbst in Frage und Antwort zu einem Anderen, und sei es auch zu sich selbst als einem Anderen?

Gerade wer mit Henrich an der Irreduzibilität des Subjekts und damit an der Irreduzibilität einer Teilnehmerperspektive festhält, wird sich der Funktion vergewissem wollen, welche der Begriff der Lebenswelt im Rahmen einer Pragmatik definiert. Denn auch die Option für das Subjekt impliziert wie jede andere Option den Anspruch auf eine gewisse Allgemeinheit. Anders gesagt: jede Teilnehmerperspektive setzt ein Universalisierungsprinzip voraus, gemäss dem sie sich als Perspektive konstituieren kann.

Habermas beschreibt die Funktion der Lebenswelt im Sinne eines pragmatisch definierten transzendentalen Horizonts. "Die Lebenswelt ist gleichsam der transzendentale Ort, an dem sich Sprecher und Hörer begegnen."[59] Das heisst: "Sprecher und Hörer verständigen sich aus ihrer gemeinsamen Lebenswelt heraus über etwas in der objektiven, sozia1en oder subjektiven Welt."[60] Dass eine Art transzendentales Apriori denknotwendig ist, um darste1len zu können, ob ein objektiver, sozialer oder subjektiver Sachverhalt und in welcher Hinsicht wahr oder falsch ist, scheint mir unbestreitbar. Eine formalpragmatische Theorie wird den Zugang zu einem solchen transzendentalen Apriori über eine Art Universalisierungsprinzip suchen. welches zumindest im Wittgensteinschen Sinne des Funktionierens einer Regel ausweisbar sein muss.

Die sich an diese Überlegung anschliessende, ganz entscheidende Frage scheint mir aber zu sein, *welches* Universalisierungsprinzip als transzendenta1es Apriori geltend gemacht wird. Dass der Begriff der intersubjektiven Lebenswelt als ein Kandidat für die Besetzung dieses Aprioris gravierende Probleme aufwirft, zeigt Habermas Theorie des kommunikativen Handelns deutlich, deren Intention genau dahin geht, "der methodologischen Differenz von Innen- und Aussenbetrachtung [...] Rechnung zu tragen"[61]. Denn Innen- und Aussenbetrachtung meint bei Habermas den Wechsel von der Teilnehmerperspektive der Lebenswelt zur Beobachterperspektive des Systems, deren Balance der Habermasschen Theorie erhebliche Schwierigkeiten macht.

Für die Befreiungsethik scheint klar zu sein, dass die methodologische Differenz von Innen- und Aussenbetrachtung mit der Differenz von Totalität und Exteriorität in eins gesetzt werden muss. Ausgehend von der Irreduzibilität des Subjektes gibt es keinerlei systemische

57 Henrich 1987, S.35; vgl. auch Tugendhats kritische Hinweise zu diesem Punkt: Tugendhat 1979, S. 282-292.
58 Henrich 1987, S.39.
59 Habermas 1988b, S.192.
60 Habermas 1988b, S.192.
61 Habermas 1988b, S. 229.

Perspektive ohne Ursprung in einer Subjektivität. Die Subjektivität aber ist nicht rational, weil sie solipsistisch in sich selbst ruht. Vielmehr ist siel, weil sie ihre eigene Rationalität an der Differenz zu anderen Rationalitäten zu messen vermag. Aus diesem Blickwinkel erscheint die Beobachterperspektive dann als Grenzfall einer Teilnehmerperspektive, nämlich nur als die methodisch zu sichernde Distanz eines Beobachters gegenüber den Teilnehmern einer Handlungssituation.

Das Text-Kontext- Verhältnis

Für eine im Sinne einer Praxisorientierung materialistisch operierende Theorie erscheint es unumgänglich, sich mit Genauigkeit des Verhältnisses von Theorie und Praxis zu vergewissern. Denn zum einen setzt ja deren gegen alle Logoszentrierung anvisierte Praxisorientierung das Theorie- Praxis- Verhältnis dieser Theorie als eine Art Praxisbegleitung, in der Absicht eines mit Bedacht vorgenommenen Eingriffs der Theorie in Praxis. Zum anderen aber wird auch solche materialistische Theorie um ihrer selbst willen auf der vielbeschworenen relativen, besser relationalen Autonomie der Theorie bestehen und bestehen müssen, wenn sie ihren genuinen Beitrag angemessen artikulieren will. Angemessen heisst in diesem Zusammenhang soviel wie nach eigenen Regeln verfahrend, nicht im Interesse irgendwelcher politischer Krafte fremd-, sondern selbstbestimmt, geleitet von dem theoretischen Interesse an richtiger und wahrer Erkenntnis.

Aus eben diesem Interesse heraus wird der Ausdruck Theorie-Praxis-Verhältnis in eine andere Begrifflichkeit transformiert, nämlich in die des Text-Kontext-Verhältnisses. Diese Transformation betont den Aspekt einer theoretischen Reflexion auf die Vermitteltheit des Theorie-Praxis- Verhältnisses, indem sie die Kategorien von Theorie und Praxis in Beziehung setzt zu einem Dritten, welches einen Zugang zu beiden Momenten, sowohl zur Theorie als auch zur Praxis eröffnet, der Sprache nämlich. Eine solche Theorie der Kontextualität reflektiert nach Fornet-Betancourt die "referentiellen Grenzen"[62] einer Denkart. Wie dieser sprachlich vorgeformte Prozess einer Vermittlung näherhin zu denken ist, wird sich im Durchgang durch die Dusselsche Konzeption zeigen.

In Dussels Befreiungsethik fungiert die Lebenswelt als eine Art Kontextuaität des praktischen Subjekts. Die dialektische Struktur einer derartigen Auffassung von Lebenswelt, versehen mit einem sprachpragmatischen Akzent, hat Jürgen Habermas prägnant beschrieben. "Einerseits finden sich die Subjekte immer schon in einer sprachlich strukturierten und erschlossenen Welt vor [...] Andererseits findet die sprachlich erschlossene und strukturierte Lebenswelt nur in der Verständigungspraxis einer Sprachgemeinschaft ihren Halt."[63] Die Pointe der Habermasschen Beschreibung der Dialektik von Subjekt und Lebenswelt, die zu entscheidenden Teilen mit dem oben beschriebenen Praxisbegriff Dussels übereinstimmt, geht dahin, das Verhältnis von Text und Kontext von seiner Identifizierung mit dem Verhältnis von Vernunft und Unvernunft zu lösen. Vernunft wird vielmehr verstanden als situierte Rationalität, denn: "was ein Sprecher hier und jetzt, in einem gegebenen Kontext als gültig behauptet, transzendiert seinem Anspruch nach alle kontextabhangigen, bloss lokalen Gültigkeitsstandards."[64]

62 Fornet-Betancourt 1994 a, S. II.
63 Habermas 1992, S. 51.
64 Habermas 1992, S. 55.

Dieser Position zufolge gibt es keinen Text ohne Kontext, keinen Logos ohne Praxis. Vernunft ist immer *situierte* Rationalität. Aber Kontext und Praxis sind auch keine nichtrationalen, keine irrationalen oder anti-rationalen Momente. Daraus folgt aber, dass der Verweis auf Kontext und Praxis in keiner Weise den Anspruch universaler Wahrheit ablösen kann, wenn denn die Idee der Vernunft nicht preisgegeben werden soll. Vernunft ist immer situierte *Rationalität.*

Dussels Befreiungsethik greift das Verhältnis von Text und Kontext in ähnlicher Manier auf.[65] Dussel unterscheidet den semantisch analysierbaren Text von dem politischökonomisch analysierbaren Kontext. Diesen beiden Momenten stellt er noch ein drittes Moment gegenüber, nämlich das ideologisch ana1ysierbare Verhältnis von Text und Kontext. In dieser Definition bewahrt Dussel einen zu Habermas ana1og verfahrenden universa1en Geltungsanspruch der Vernunft, indem er mit der Semantik des Textes das Erkenntnisobjekt in den Mittelpunkt der Bestimmung rückt. Die -hier sicher nicht exklusiv zu verstehenden -politisch-ökonomischen Bedingungen dieses Textes werden als der Kontext des semantischen Textes beschrieben, als das in der Semantik angezielte Realobjekt. Der entscheidende Punkt in Dussels Definition ist das dritte Moment, die *Ideologie* des Verhältnisses von Text und Kontext. In diesem dritten Moment versucht Dussel die Funktion zu erfassen, welche das Erkenntnisobjekt in bezug auf das Realobjekt erfüllt. Es geht darum, das *spezifische* Verhältnis von Erkenntnisobjekt und Realobjekt auf den Begriff zu bringen.

Als aus dem Verhältnis von Theorie und Praxis transformierte Frage nimmt die Frage nach dem Verhältnis von Text und Kontext auch Bezug auf die Figur des Anwendungsproblems. Es wird gefragt, wie denn eine universa1 angelegte Norm auf einen konkreten Sachverhalt anzuwenden wäre. Im Interesse an dieser Frage nach der Anwendung oder Anwendbarkeit von Normen weist Henrich auf drei Modi des Bezugs von Norm und Bedingungen, das heisst von Text und Kontext hin, wie sie jede ethische Fragestllung berücksichtigen muss. Erstens geht es um die Relevanzbedingungen einer Norm oder eines Textes. Normen "sind Gedanken von der richtigen Ordnung von Weltverhältnissen; und als solche beziehen sie sich von vornherein auf die faktischen Verhältnisse der Welt, ín der sie zur Geltung zu kommen haben."[66] Das hesst, Normen müssen auf ihren Wirklichkeitsbezug hin reflektiert werden, der auch über ihre Wahrheit mitentscheidet. Normen müssen zumindest so wirklichkeitsnah sein, dass die Veränderung der Wirklichkeit auf diese Normen hin wünschenswert und plausibel erscheint. Zweitens geht es um die Applikanzbedingungen von Normen. "Applikanzbedingungen kommen aber spätestens dann in den Blick, wenn die innere Verfassung des Adressaten von Normen als wesentlicher Aspekt der Normbedeutung selbst anerkannt ist. [...] Der Handelnde folgt einer Norm überhaupt nur, insofern er sie als an ihn adressiert weiss. Insofern weiss er aber auch von sich als Akteur“[67]. Ohne Subjekt keine Erkenntnis, also auch keine Norm, so könnte man formulieren. Das dritte Moment sind die Akzeptanzbedingungen. " Akzeptanzbedingung fúr eine Norm ist, dass sie Verhalten motivieren kann. Sie muss also zumindest so gewusst werden können, dass [...] der Gesamthaushalt möglicher Motive des Handelnden eine Orientierung zulässt."[68] Eine Norm ist erst dann unter den Bedingungen zu sich selbst gekommen, wenn das handelnde Subjekt die Norm nicht nur quasi äusserlich auf seine Lage appliziert, sondern die Norm auch innerlich akzeptiert, das heisst zur Richtschnur selbstbestimmten Handelns macht.

---

65 Dussel 1983a, S. 263 f.; ebd., S. 298.
66 Henrich 1990, S. 281.
67 Henrich 1990, s. 283.
68 Henrich 1990, s. 289 f.

Mit den Bedingungen der Relevanz, der Applikanz und Akzeptanz ist das Programm einer situierten Rationalität umschrieben. Wenn nun eine Theorie, wie die Befreiungsethik dies tut, an der konstitutiven Kraft situierter Rationalität festhält, dann muss sie genau aus diesem Grund die Frage nach dem Verhältnis von Text und Kontext thematisieren. Ausgehend von der Auffassung einer situierten Rationalität ist bei einem solchen Versuch der Einwand möglicher ideologischer Determiniertheit allein nicht ausreichend, es sei denn im absoluten Sinne einer Negation jeden Anspruchs auf Rationalität, der aber letztlich den Sinn jeder Art von Vernunft und damit auch den einer Ideologietheorie in Zweifel zieht. Denn ein Text kann auch dann intentional auf einen Kontext einwirken, wenn er vom Kontext her ideologisch aufgeladen ist. Die Einsicht in die Bedingtheit von Normen 1öst deren Geltungsanspruch aber gerade nicht auf. Eben darin zeigt sich auch die Angemessenheit der Transformation der Begriffe von Theorie und Praxis in das Text-Kontext-Verhältnis. Denn was in einem bestimmten Fall Text und was Kontext ist, das ist primär abhängig davon, wie das Verhältnis von Text und Kontext in bezug auf einen Sachverhalt zu bestimmen ist. Oder anders: es geht um die Frage, *wer* hier *welche* (Handlungs- und Erkenntnis-) Intentionen verfolgt.

4.3 IDEOLOGIE

Die Funktion von Dussels ldeologiebegriff

Dussels Befreiungsethik definiert "den Status des philosophischen Textes von seinem ökonomisch-politischen Kontext her."[69] Ausgehend von dem Verständnis einer materialistischen Theorie mit einer Praxisorientierung im weitesten Sinne gilt es, die Bedeutung des Kontextes für das Verständnis des Textes zu erheben. Hier werden nochmals die Elemente zusammengefasst aufgeführt, wie sie die über das Text-Kontext-Verhältnis vollzogene Annäherung an das Problem des Theorie-Praxis- Verhältnisses ergeben hat. "Bei der ersten Aufgabe hilft uns die Linguistik; bei der zweiten Aufgabe bedienen wir uns solcher Kategorien wie Produktionsweisen, Gesellschaftsformationen. gesellschaftliche Klassen etc. Aus dem Verhältnis des Textes zu seinem Kontext geht klar und deutlich das Kodifizierungsprogramm des ideologischen Textes hervor."[70] Die nach Dussel erste Aufgabe dieses Interpretationsprogramms ist die hier als »linguistisch« bezeichnete Analyse des philosophischen Textes selbst.

---

69 Dussel 1983a, S. 18.

70 Dussel 1983a, S. 18. Dussels Ideologiebegriff ist vor dem spezifischen Hintetgrund det lateinamerikanischen Geistesgeschichte zu sehen. Auf diesen Hintergrund verweist Fornet-Betancourt ausführlich, der den Ideologiebegriff bei Mariátegui erörtert, zugespitzt in dessen prägnantem Satz: "»Das Dogma ist kein Fahrplan, sondern ein Kompass auf der Reise.«" (Fornet-Betancourt 1994, s. 127) Die Parallele zu der oben genannten Bestimmung von Althusser springt geradezu ins Auge! Eben als kritische Haltung, als Häresie, bedarf das Denken einer Orientierung. Diese »dogmatisch« zu nennende Orientierung ist es, die hier aufgrund ihrer praktischen Verknüpfungen als Ideologie bezeichnet wird.Vgl. dazu auch die Zusammenhänge mit der Denkweise von Ortega y Gasset, der von Mariátegui rezipiert wurde (Fornet-Betancourt 1994, s. 130). Zea führt die Klärung dieses Sprachgebrauchs von Ideologie insofern weiter. als er zwischen geschlossener oder dogmatisch einerseits und öffener Ideologie andererseits unterscheidet. Zea benutzt den Ausdruck »Ideologie« explizit, weil die kritische Haltung philosophischer Theorie kontextbezogen ist. Solche »Ideologie« ist nach Zea unabdingbar notwendig, wenn die Philosophie den Anspruch "jenes unaufrichtigen Strebens des Menschen, das Sartre den Wunsch, Gott zu sein, nannte" aufgibt. "Zur Philosophie gehört die ständige Kontrastierung des Denkens mit der geschichtlichen Situation, ebenso wie die permanente Überprüfung der eignen Denktradition im Lichte anderer Kontexte. So verhindert Philosophie nicht die Ideologisierung, wohl aber die Dogmatisierung des Denkens." (Zea 1992, S. 183 f.)

Der Begriff des Linguistischen meint in diesem Zusammenhang nichts weiter als den Ansatz einer Sprachphilosophie im allgemeinen, den Ansatz bei der sprachlichen Vermitteltheit aller Theorieproduktion. Die nach Dussel zweite Aufgabe ist die der ökonomisch-politischen Analyse des sozialhistorischen Kontextes, in dem sich die Semantik eines Textes bewegt. Als dritte Aufgabe nennt Dussel die Analyse des Verhältnisses von Text und Kontext, deren Arbeit es ist, das »Kodifizierungsprogramm« des Textes zu entschlüsseln.

In dieser Aufgabenstellung geht es darum, die wechselseitigen Einflüsse zu begreifen, die der Text auf den Kontext und der Kontext auf den Text ausübt. Ohne Verständnis dieser Einflüsse bleibt der Text nur Text, ein Findling im Gelände der Wirklichkeit, ohne Bezug auf irgendwelche Subjekte, Praxen etc. Der klassische Zugang zu dieser Problematik des Verhältnisses von Theorie und Praxis, von Text und Kontext, von Idee und Realität ist der Versuch einer Ideologietheorie[71] , deren wiederum über lange Zeit bestimmende Gestalt der Marxismus vorgelegt hat. Dussel sieht seine Einführung in den Marxismus als Einführung in das Denken von "Marx selbst“[72] an. Diese Einführung realisiert eine in dieser Form erstmalig durchgeführte Kommentierung sämtlicher Schriften von Marx, die zur Entstehungsgeschichte des Textes des »Kapita1« gehören. Dussels Ziel ist es, mit dieser Kommentierung den Gebrauch einer transzendentalen Methodik bei Marx nachzuweisen, die mit dem philosophischen Ansatz der Befreiungsethik zur Deckung zu bringen wäre. Es geht Dussel um die Kongruenz der Arbeitsperspektiven »Lévinas« und »Marx«.

Der »Sitz im Leben« aber, der »Ort« oder der »Ausgangspunkt« des Dusselschen Diskurses, kurz der Grund dafür, warum Dussel nach der Kongruenz der Arbeitsperspektiven von Marx und Lévinas sucht, liegt in der Frage nach dem Recht und den Grenzen einer Ideologietheorie. Dieses Interesse der Dusselschen Befreiungsethik ist nicht nur berechtigt in dem Sinne, dass es sozusagen den Anwendungsbereich philosophischer Theorie erweitert. Es ist auch geboten in dem Sinne, dass sich eine Theorie, jede Theorie, auch eine philosophische Theorie, der Voraussetzungen und der Folgen ihres Diskurses, ihrer Normen und Methoden vergewissern muss. Dies gilt, gerade wenn und weil sich die Befreiungsethik als praxisbegleitende Theorie versteht, nämlich als "Philosophie, die getrieben wird als Dienst der solidarischen Einheit von Theorie und Praxis der kritisch-diskursiven Vernunft im Hinblick auf die Organisation einer aktuellen oder zukünftigen Gegen-Macht als Ergebnis der Praxis der Unterdrückten"[73]

Dussels Marxinterpretation

Wie schon erwähnt, unternimmt Dussel[74] eine vollständige Lektüre des Marxschen Textkorpus, welcher der Theorie des »Kapita1« zugrunde liegt. Quellenkritisch gesehen

71 In gewisser Weise bezeichnet die Verwendung des Ideologiebegriffs den Beginn materialistischer Theorie bei Marx. Siehe dazu: Ba1ibar 1995, S. 65.

72 Dussel 1985b, S. 11. In eigener Sache muss hier angemerkt werden, dass sich meine Untersuchung auf die systematische Diskussion der Dusselschen Theorie beschränkt. Eine Überprüfung der Dusselschen Marx-Interpretation am Marxschen Text selbst kann hier nicht geleistet werden. Dussels Marx-Interpretation verwende ich im Sinne einer Hypothese zur Marxschen Theorie, der ich ein gewisses Mass an Plausibilität unterstelle, wie irgendeiner anderen Theorierezeptionijn der Befreiungsethik auch.

73 Dussel 1993d, S. 65.

74 Dussels Marx-Lektüre war nicht ausschliesslich ein individueller Akt archivalischer Forschung, sondern fand statt im Rahmen eines von Dussel veranstalteten Seminarprogramms an der Universität von México in den Jahren 1977 bis 1990. Der Beginn dieser Lektüre im Jahr 1977, dem Neuanfang Dussels im mexikanischen Exil, zeigt, dass Dussels Marx-Rezeption in direktem Zusammenhang mit der Revision seiner Auffassungen

unterscheidet Dusse1 bei Marx vier Stadien von Entwürfen: einen ersten Entwurf aus den Jahren 1857-1858, der mit den »Grundrissen« identisch ist; einen zweiten Entwurf aus den Jahren 1861-1863; der dritte Entwurf aus den Jahren 1863-1865 enthält die einzige Gesamtschrift; der vierte Entwurf umfasst die Arbeiten der Jahre 1866-1880. Marx hat die Prob1ematik des Kapita1s im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit einer Theorie des Geldes entdeckt. Dass Dusse1 für seine Interpretation die »Grundrisse« als Ausgangspunkt wählt, begründet sich dadurch, dass Marx nach Dusse1 in den »Grundrissen« "die Frage nach dem Wert als Grund des Begriffes des Mehrwertsill entdeckt. Und die Mehrwerttheorie wiederum ist nach Dusse1 das Herzstück der Marxschen Theorie des Kapitals.

Dusse1 selbst charakterisiert seine Marx-Lektüre als eine Lektüre »Zeile um Zeile«. Eine Wendung, die nicht so harm1os ist, wie sie sich gibt. »Zei1e um Zei1e« zu lesen ist in gewisser Weise ein differenziertes Gegenprogramm zu A1thussers Konzept einer »symptomatischen« Lektüre. Es ist die Forme1 eines Anspruchs hermeneutischer Gründlichkeit, welche ihre Gesamtansicht des Marxschen Textes werkimmanent, aus den Voraussetzungen des Marxschen Werkes selbst heraus zu entwickeln gedenkt. Der Marxsche Text gilt diesem Verständnis zumindest insofern als Massstab, als keine Interpretation gegen den Text oder am Text vorbei als 1egitim angesehen wird.

Die hermeneutische Lektüre Dussels ist aber nicht nur reproduzierend, sie ist auch konstruktiv in dem Sinne, dass sie einen eigenen Entwurf vorlegt. Sie re-konstruiert das im Marxschen Text enthaltene Apriori seiner Theorie, das im Text selbst nicht explizit formu1iert ist. "Wir wollen einen impliziten Diskurs erstellen, der aber mit dem expliziten Diskurs von Marx kohärent ist."[76]

Ausgehend von diesem hermeneutischen Verständnis stellt Dusse1 seinen Ansatz einer Marx-Interpretation folgendermassen dar: "Unser Anspruch besteht darin, dass wir gegen die gesamte Tradition der Interpreten von Marx behaupten, dass der entscheidende Begriff bei Marx nicht der Begriff der Totalität, sondern der Begriff der Exteriorität ist. [...] Die ontologische Analyse leistet die Aufdeckung dieses Grundes bzw. der Identität des Seins oder des Wesens als dem Ursprung der Erscheinungsformen seiner Manifestation. Unser Anspruch besteht darin zu zeigen, dass die ontologische Analyse des Kapitals als des »Wertes, der sich verwertet« nur möglich ist aus einer kritischen Position heraus, die wir metaphysisch genannt haben, wei1 sie weiter geht als die Ontologie. Die kritische Ontologie des Kapitals ist nur von einem praktischen Standpunkt »ausserha1b« des Kapita1ismus her möglich, um so die Totalität des Kapitals als Objekt der Analyse konstituieren zu können; die Totalität ist dann nicht der Horizont meiner Welt, weil sie als Horizont kein Objekt sein könnte. Die Exteriorität ist die praktische Bedingung der Kritik der Totalität des Kapitals. Ausserdem aber ist besagte Exteriorität der Ort der Wirklichkeit des Anderen, des Nicht-Kapitals, des lebendigen Arbeiters, der in seiner Leiblichkeit dem Kapita1 noch nicht subsumiert wurde."[77] Dusse1 fasst dense1ben Sachverha1t auch so zusammen: "Die »Exteriorität« der lebendigen Arbeit in bezug auf die Totalität des Kapitals ist die conditio sine qua non für das gesamte Verständnis des Diskurses von Marx."[78]

---

des Populismus steht.

75 Dussel 1985b, S. 11. Zu Dussels quellenkritischer Position in Sachen Marx: Dussel 1991a.

76 Dussel 1985b, S. 336.

77 Dussel 1988b, S. 365 f.; vgl. auch ebd. S. 58.

78 Dussel 1988b, S. 64. Siehe auch schon Dussels Hinweis im ersten Kommentarband der Marx-Trilogie: "[...] die Frage nach der »Exteriorität« oder »Transzendentalität« der lebendigen Arbeit als dialektischen Gegensatz zum Kapital ist der vollständige Schlüssel zur Dechiffrierung des marxistischen Denkens [...]" (Dussel 1985b, S. 16)

Ein entscheidendes Element der Dusselschen Marxdeutung ist die Option für Kontinuität und gegen einen Bruch im Marxschen Denken, die sich klar von der Althusserschen Unterscheidung einer subjekttheoretischen und einer substanztheoretischen Phase im Marxschen Diskurs abhebt. Dussel kritisiert die Althussersche Unterscheidung durch eine differenzierte Analyse der Theorieelemente *vor* und *nach* dem von Althusser betonten Bruch. "Das heisst, die These, die wir in der gesamten Breite unserer »Kommentare« -durch alle vier redaktionelle Überarbeitungen des Kapitals hindurch -erhärtet haben, führt zu dem Schluss einer anti-althusserianischen Hypothese: es gibt keinen Bruch im Jahr 1845, und wenn es einen Bruch geben sollte, dann müsste man ihn 1857 ansetzen, und man müsste ihn in der Anwendung einer strikt philosophisch-hegelianischen »Problematik« aufsuchen."[79]

Dussel sieht eine Kontinuität in der Marxschen Verwendung einer dialektischen Begrifflichkeit. Für ihn gibt es keine Rezeption eines nicht-hegelschen Spinoza oder anderer Traditionen, wie sie Althusser postuliert. Allerdings registriert Dussel sehr wohl mit Althusser eine Veränderung in der Marxschen Begrifflichkeit, die er aber als den Marxschen Rückgriff auf Kant im Sinne einer durch Schelling inspirierten und durch Feuerbach[80] vermittelten posthegelianischen Wende interpretiert. In diese Perspektive stellt Dussel dann seine *ethische* Lektüre des Kapitals hinein.

Im Zentrum der Marxschen Theorie befindet sich nach Dussel ein ökonomischwissenschaftliches Theorem, der Mehrwertbegriff.[81] Er steht im Dienst einer historischmaterialistischen Erklärung der kapitalistischen Gesellschaftsformation, welche sich in den Zyklen von Produktion, Konsumtion und Distribution entfaltet. Wenn denn das Theorem des Mehrwerts irgendeinen aktuellen analytischen Aussagewert haben soll, dann muss es in Beziehung zu dem als Dependenz umschriebenen Sachverhalt gesetzt werden können. Mehr noch, das Theorem des Mehrwerts muss Licht bringen können in die Problematik der Dependenz als der Entwicklung der Unterentwicklung im Weltsystem Kapitalismus.

Zum Marxschen Begriff der Ideologie

Ungeachtet der Herkunft[82] des Ideologiebegriffs aus der naturwissenschaftlichanthropologisch inspirierten Kritik bei Destutt de Tracy und Fourier können die

79 Dussel 1990a, S. 315. Dussels Marx-Interpretation baut auf der Idee einer Kontinuität der Kategorien Hegelscher Dialektik in der Marxschen Theorie auf. Dieser Ansatz ist äusserst umstritten. Vgl. kritisch dazu: Sandkühler 1995. Die Problemlage lässt sich folgendermassen umschreiben: "Was bei Marx, wie bei anderen. Nicht konfliktfrei gelingt, ist der Transfer positiv-wissenschaftlicher Erkenntnis-Idea1e in eine nach wie vor philosophische dialektische Geschichts- und Gesellschaftstheorie -und umgekehrt." (ebd., S. 293)

80 Nach Dussel ist Feuerbach zwar der Mittler der Schellingschen Philosophie für Marx. Der von Dussel bei Feuerbach analysierte Sachverhalt der Exteriorität entspricht allerdings der Hegelschen Sicht der Dinge. welche nicht mit dem Dusselschen Begriff der Exteriorität übereinstimmt. "Feuerbach würde eine ontische Exteriorität vorschlagen, oder, wenn man so will, eine Exteriorität des Hegelianischen Seines, welche aber die Totalität nicht überwindet." (Dussel 1974a, S. 128 FN 67) Dussel müsste letztlich zur Rettung der Traditionslinie von Schelling zu Marx eine Art verdeckter Überlieferung durch Feuerbach annehmen.

81 "Ich persönlich denke, dass Marx als seine an sich grössere Entdeckung die Konstitution der Kategorie des Mehrwerts oder die Unterscheidung von abstrakter und konkreter Arbeit genommen hat, aber beide Entdekkungen hängen voneinander ab [...]: die Differenz zwischen lebendiger Arbeit, Substanz des Wertes ohne Wert, und die wertvolle objektivierte Arbeit." (Dussel 1988b, S. 271)

82 Vgl. dazu die eingehende Darstellung und Kritik des Ideologiebegriffs bei Sandkühler 1991, S. 174-194; siehe auch: Sandkühler 1990a. Für eine Diskussion des Marxschen Ideologiebegriffs scheinen mir zwei Dinge wesentlich. Erstens darf das Verhältnis von Ideologie und Ökonomie nicht einfach kausal aufgefasst werden; strenggenommen gäbe es dann nämlich überhaupt kein Ideologieproblem. Zweitens ist die Ideologietheorie eine Arbeitshypothese. die empirisch überprüft werden muss. Vgl. zu diesen Voraussetzungen den Hinweis

ideologietheoretischen Ansatze bei Marx und Engels als erste Versuche angesprochen werden, welche den erkenntnistheoretischen Gegenstand »Bewusstsein« durchgängig als geschichts- und gesellschaftstheoretischen Gegenstand auffassen.

Marx' und Engels' Ideologiebegriff, wie er seit dem Text der »Deutschen Ideologie«Karriere machte, ist mehrschichtig. In einer Schicht bezeichnet Ideologie ein falsches Bewusstsein, den das Bewusstsein verdunkelnden Schein des Seins. Ideologie meint so etwas wie die Illusion, die sich eine Klasse über sich selbst macht. Es wird gefragt, warum die Ideologen alles auf den Kopf stellen. "Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebensosehr aus ihrem historischen Lebensprozess hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihrer unmittelbar physischen."[83] Und dementsprechend wäre es Aufgabe der Ideologiekritik, das falsche Bewusstsein wieder vom Kopf auf die Füsse zu stellen.

Eine andere Schicht geht noch einen Schritt weiter und identifiziert das falsche Bewusstsein als *notwendig* falsches Bewusstsein. Das heisst, mit der Kategorie des Ideologischen wird nicht einfach ein Sachverhalt der Illusion oder Unwahrheit belegt, sondern das falsche Bewusstsein in seiner Abhängigkeit von praktischen Interessen. Es geht um die Frage, welche gesellschaftliche Funktion ein falsches Bewusstsein erfüllt. "Auf den verschiedenen Formen des Eigenturns, auf den sozialen Existenzbedingungen erhebt sich ein ganzer Überbau verschiedener und eigentümlich gestalteter Empfindungen, lllusionen, Denkweisen und Lebensanschauungen."[84] In den entfremdeten Verhältnissen einer vom Kapital dominierten Gesellschaft wird das Ideologische als die »Form« verstanden, "worin sich die Menschen dieses Konflikts bewusst werden und ihn ausfechten."[85] Diese Auseinandersetzung aber impliziert drittens die Möglichkeit einer kritischen Unterscheidung der Geister. Marx unterscheidet in einer späteren Version bewusst zwischen den "ideologischen Bestandtheilen der herrschenden Klasse" und der "freien geistigen Production dieser gegebenen Gesellschaftsformation[86]. Das heisst, die Frage nach der Bedeutung der Ideologie wird mit der Frage nach der Bedeutung der Kritik konfrontiert. Auch wenn oder gerade weil Ideologie zu Recht beschrieben werden kann als "ein tendentiell homogenes Weltbild, das als Einheit von Gründe- und Wir-kungszusammenhangen Wahrnehmung steuert"[87], ist eine rationale Kritik eines solchen ideologischen Weltbildes notwendig und möglich. Das Programm des »wissenschaftlichen« Sozialismus wollte als Versuch einer solchen Kritik verstanden werden.

Die *Fragestellung* eines solchen Prograrnms scheint nach wie vor hOchst aktuell. Marx' Aktualität liegt einer solchen Auffassung zufolge gerade nicht in der Entfaltung einer utopischen Dimension lebensweltlicher Praxis, sondern in seiner Wissenschaftlichkeit. "Die Marxsche Theorie [...] ist vielmehr vorrangig motiviert von der anti-irrationalistischen Suche nach einem wissenschaftlichen Weltbild [...]."[88] Solch wissenschaftliches Weltbild unterscheidet sich von der Bedeutung eines mythologischen Grundes menschlichen Sprechens und Handelns im Sinne Wittgensteins, indem es als "Theorierahmen wissenschaftlicher Empirie"[89] funktioniert. Es wird zu prüfen sein, wie und in welchem Sinne

---

von Traine 1994, S. 186. Zur Diskussion des Marxschen ldeologiebegriffs in Bezug auf die Theologie der Befreiung vgl.: Kee 1990.

83 Marx/Engels 1958, S. 26.

84 Marx 1960, S. 139.

85 Marx 1961, S. 9.

86 Marx. 1977, S. 604.

87 Sandkühler 1991, S. 192.

88 Sandkühler 1991, S. 197.

89 Sandkühler 1991, S. 196. Wittgenstein formuliert einen Kohärenzrahmen oder »Horizont« dessen in dem

Dussels Befreiungsethik diesen »Theorierahmen« des »wissenschaftlichen Sozialismus« rekonstruiert.

Auch wenn der Marxsche Ideologiebegriff als vielschichtig anzusehen ist, scheint dennoch klar zu sein, dass dieser Begriff des Ideologischen den Opponenten seiner selbst in einem Begriff des Wissens findet. Ideologie versus Wissenschaft, so lautet die Alternative. Diese Auffassung hat den unbestreitbaren Vorzug, dass sie Marx einer wissensphilosophischen Deutung unterwirft, welche den Theorietypus Marx sozusagen auf ein wissenschaftliches Normalmass zurückführt. Die Marxsche Theorie ist keine Weltanschauung und keine Ideologie, sie ist auch keine Über- oder Metatheorie, aus der sich eine generelle Wissensnorm ableiten liesse. Vielmehr ist sie zu begreifen als *eine* wissenschaftliche und philosophische Theorie *unter anderen*, welche denselben diskursiven Grundregeln unterworfen ist, zu denen und in denen sie ihren spezifischen Beitrag leistet. Das Problem einer wissensphilosophischen Deutung der Marxschen Theorie besteht darin, inwieweit dem als einer ideologiekritischen Norm fungierenden Wissensbegriff ein szientifisches Verständnis zugrunde gelegt wird. Was heisst Wissen bei Marx, so lautet die entscheidende Frage zum Verständnis des Ideologischen.

Ein erster Hinweis zur Beantwortung dieser Frage ergibt sich aus der Beobachtung, in welche Oppositionen sowohl Althusser als auch Dussel den Begriff des Wissens einschreiben. Althusser geht von einer direkten Opposition von Ideologie versus Wissen aus. "Die Ideologie repräsentiert das imaginäre Verhältnis der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen.“[90] Das heisst Ideologie ist sozusagen der subjektive Bewussstsein, mittels welcher sich ein Individuum auf seine Lebenswelt bezieht. Objektiv vermittelt, mit einem gewissen Grad an Allgemeinheit versehen, wird diese Ideologie durch ihre Transformation in eine Theorieform des Wissens, deren analytischer Charakter die imaginäre Ideologie über sich selbst aufklärt und sich selbst transparent macht.

Demgegenüber verschiebt die Dusselsche Befreiungsethik die Opponenten insofern, als sie den entscheidenden Gegensatz in der Alternative Wissen versus Fetischismus sieht. "Der Gegensatz ist »Wissenschaft -Fetischismus«, (und nicht »Wissenschaft -Ideologie«), zumindest bei Marx selbst."[91] Wohl ist die Alternative Wissen versus Ideologie nicht einfach falsch, sie ist aber sehr einseitig. Denn sie berücksichtigt wohl die Aufklärung der Ideologie durch das Wissen, nicht aber die Aufklärung des Wissens über sich selbst Gerade weil die Befreiungsethik die Praxisorientierung der Theorie thematisiert, ist sie gegen einen szientifischen Theoriebegriff des Wissens gefeit. Lautet die Alternative aber Wissen versus Fetischismus, dann heisst das, dass es eine richtige und natürlich auch eine falsche Perspektive in der Theorie und in der Praxis geben kann. Auf welcher Seite die Wahrheit zu finden ist, das ist niemals von vornherein ausgemacht.

---

sich Verstehen abspielt. "Die Sätze, die das Weltbild beschreiben, könnten zu einer Art Mythologie gehören. Und ihre Rolle ist ähnlich der von Spielregeln, und das Spiel kann man auch rein praktisch, ohne ausgesprochene Regeln lernen." (Wittgenstein 1993b, S. 139) Mit nur ausgeübten, nicht theoretisch reflektierten Regeln kann sich auch eine hermeneutische oder pragmatische Theorie im Sinne Apels nicht zufriedengeben, weil nur ausgeübten Regeln der kritische Impetus fehlt. Darin liegt das Problem einer behavioristischen Interpretation Wittgensteins. Demgegenüber nenne ich einen Theorierahmen dann wissenschaftlich, wenn er die Bedeutung der Theorie für die lebensweltliche Praxis akzentuiert. Von welcher Art diese Theorie ist (strukturalistisch oder pragmatisch), das ist eine andere Frage.

90 Althusser 1973, S. 133.

91 Dussel 1988b, S. 218; vgl. auch ebd. S. 227.

In ihrer Frage nach der "wissenschaftlichen Rationalität bei Marx"[92] entwickelt die Befreiungsethik einen Wissensbegriff der »Kritik«, den Dussel in der Marxschen Theorie rekonstruiert. "Das heisst, bei Marx ist Wissenschaft in erster Linie Kritik der Erscheinung [...]."[93] Mit der Bestimmung von Wissen als *Kritik*[94] schliesst sich die Marxsche Theorie in Zustimmung und Entgegensetzung an die Tradition der deutschen idealistischen Philosophie an. Diese Tradition reicht vom Bohmeschen Beginn eines "»Wissen« [...] ist Lesen im Buch der Seele"[95] über das Kantsche Programm der Kritik bis zu Hegels Begriff von Kritik als Rekonstruktion der Totalität des Wissens. Wissen "kann von diesem Standpunkte aus als der Weg des natürlichen Bewusstseins, das zum wahren Wissen dringt, genommen werden, oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen [...] durchwandert, dass sie sich zum Geiste läutere, in dem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist."[96]

Der Begriff der Kritik meint ursprünglich soviel wie scheiden, trennen, urteilen. Er bezeichnet üblicherweise die Tätigkeit des Richters, welcher die Interessen der Parteien scheidet, um zu einem Urteil zu gelangen. Kant erweitert den Begriff der Kritik als eines "Gerichtshofe[s] der Vernunft"[97] hin zu einem Konzept der Vermessung der Bedingungen der Möglichkeit. Marx übernimmt den Kantschen Kritikbegriff, der als Mindestvoraussetzung von Wissen die Verwendung von Massstäben und Normen in einer Theorie, die Veränderung dieser Normen und die Vielfalt möglicher Normativität thematisiert. In Hegels Worten: "Indem es [erg.: das Wissen] also an seinem Gegenstande sein Wissen diesem nicht entsprechend findet, hält auch der Gegenstand selbst nicht aus; oder der Massstab der Prüfung ändert sich, wenn dasjenige, dessen Massstab er sein sollte, in der Prüfung nicht besteht; und die Prüfung ist nicht nur eine Prüfung des Wissens, sondern auch ihres Massstabes."[98]

Dussel fasst dieses *dialektische* Verständnis von Kritik in folgende Formel: "Die Philosophie ist nicht nur ein beweisendes oder szientifisches Denken, sie ist auch ein radikal kritisches oder dialektisches Denken, denn sie kann ihre eigenen Prinzipien denken. Andererseits ist Philosophie nicht nur ein Kennen oder eine Erkenntnis des Verstandes, sondern ein Wissen."[99] Philosophie meint Wissen. Wissen aber ist Kritik, das transzendentale Verfahren dialektischer Selbstreflexivität.

In Rekonstruktion des Marxschen Ansatzes nennt Dussel fünf Bedingungen dessen, welche diese Form der wissenschaftlichen Rationalität von Marx charakterisieren: den generellen Ansatz einer transzendentalen Kritik (A), die Entwicklung des Begriffs der lebendigen Arbeit (B), die Konstitution der zur Erklärung eines Systems politischer ökonomie notwendigen Begriffe (C), die ethische Aufklärung aller ökonomie (D) und das Bewusstsein des

---

92 Dussel 1988b, S. 285.

93 Dussel 1988b, S. 290.

94 Zum Begriff der Kritik vgl.: Rottgers 1990.

95 Dussel 1988b, S. 287 FN 7.

96 Hegel 1969b, S. 72.

97 Kant 1912b, S. 255. Vgl. dazu Sandkühler 1991, S. 130- "Kant steht in der Tradition jener Kritik, die nicht mehr als Teil der Logik gedacht ist, sondern als Synonym für iudicium (Urteil) ihr Modell im Erkenntnistypus rationaler Wissenschaft findet [-.-]. Hiess es in Voltaires Dictionnaire philosophique. das Wort stamme ab von »krites, juge, estimateur, arbitre« (Richter, Beurteiler, Schiedsrichter) und bezeichne das begründete Urteil des »bon juge«, so gibt Kant ihm die besondere Wendung: »Kritik« ist das Vermessen des Möglichkeitsraumes, das richtige Urteil über die »Bedingungen der Möglichkeit« von etwas, z.B. von Erkenntnis."

98 Hegel 1969b, S. 78.

99 Dussel 1983a, S. 23 f.

Proletariers als deren praktisch-politischer Funktion (E).[100] Der Zusammenhang dieser Momente stellt sich für Dussel so dar, dass Marx eine wissenschaftliche Theorie politischer Ökonomie entwirft (C). Dieser Entwurf enthält ein transzendentales Apriori, einen Ausgangspunkt: die lebendige Arbeit (B). Der methodische Schritt, sich dieses Aprioris reflektierenderweise zu vergewissern, macht den Diskurs zu einer transzendenta1en Kritik (A). Die Form, in der sich diese transzendenta1e Kritik wiederum vollzieht, ist die einer Ethik (D), welche sich ihrerseits als Kritik praktischer Moralität artikuliert (E).

Indem sich das dialektische Wissen der Kritik als eine Art Analyse der Möglichkeitsbedingungen von Wissen und Erkennen versteht, nimmt es die Form transzendentaler Theorie an. Das heisst, eine kritische Theorie des Wissens fragt nach dem Apriori dessen, was in der Theorie eines Gegenstandes vorausgesetzt wird. Demzufolge realisiert Marx nach Dussel "die Kritik jeder möglichen Wissenschaft der politischen Ökonomie von der »lebendigen Arbeit« her"[101]. Andersherum: nach Dussel ist das Theorem der lebendigen Arbeit das transzendentale Apriori der Marxschen Theorie des Kapitals. "Als menschliche Arbeit, als Aktualität einer Person und als Manifestation ihrer Würde situiert sich die »lebendige Arbeit« an sich ausserha1b, jenseits, transzendental oder [...] in der Exteriorität des Kapitals, die »lebendige Arbeit« ist »nicht-objektivierte Arbeit«. Das Primäre ist der Mensch selbst, seine Aktivität, seine Subjektivität, die »schöpferische Quelle allen Wertes«; das Sekundäre ist das Ding, das Produkt, der produzierte Wert. Auf diese Weise verwirklicht sich die Kritik des Kapitals (als dinglicher Totalität) von der Exteriorität der »lebendigen Arbeit« her. Die »Exteriorität« ist das Reale jenseits, transzendenta1 zum Sein des Kapitals, des Wertes (als dem verwirklichten Ding). Die »Wirklichkeit« des »Nicht-Kapita1s« [...] ist der Bereich, von dem her die Kritik der Totalität des sich verwertenden Wertes (des Dings) in Gang kommt: die Kritik des Kapita1s.“[102]

Die Marxsche Theorie ist nach Dussel ein kritischer Diskurs über das Kapital, ausgehend von dem Apriori der lebendigen Arbeit. Eine solche Interpretation schlägt eine transzendentale Lesart vor, derzufolge in der Marxschen Theorie eine explizite Form diskursiver Auseinandersetzung mit dem Materialobjekt und ein in dieser diskursiven Auseinandersetzung impliziertes Formalobjekt unterscheidbar werden. Wie diese Ebenen ineinandergreifen, das wird im folgenden zu diskutieren sein.

Das transzendentale Apriori der Kritik

Jede transzendentale Lektüre der Marxschen Theorie wird sich mit der Problematik der »Rea1abstraktionen« auseinanderzusetzen haben. In der Einleitung zu den Grundrissen der Kritik der Politischen Ökonomie führt Marx aus, dass der Fortschritt von Adam Smith gegenüber seinen Vorgängern darin bestand, "jede Bestimmtheit der reichtumerzeugenden Tätigkeit fortzuwerfen. [...] Die Gleichgültigkeit gegen die bestimmte Arbeit entspricht einer Gesellschaftsform, worin die Individuen mit Leichtigkeit aus einer Arbeit in die andre übergehn und die bestimmte Art der Arbeit ihnen zufällig, daher gleichgültig ist. Die Arbeit ist hier nicht nur in der Kategorie, sondern in der Wirklichkeit als das Mittel zum Schaffen des Reichtums überhaupt geworden, und hat aufgehört, als Bestimmung mit den Individuen in einer Besonderheit verwachsen zu sein. [...] Hier also wird die Abstraktion der Kategorie

100 Dussel 1985b, S. 286.
101 Dussel 1988b, S. 293.
102 Dussel 1988b, S. 293.

»Arbeit«, »Arbeit überhaupt«, Arbeit sans phrase, der Ausgangspunkt der modernen ökonomie, erst praktisch wahr."[103]

Nach Marx steht wissenschaftliche Theorie vor einer doppelten Aufgabe. Erstens muss sie Abstraktionen entwickeln, von denen aus und auf die hin sie die ihr vorliegenden Sachverhalte interpretieren kann. Zweitens aber muss wissenschaftliche Theorie auch die Entwicklung der Abstraktionen reflektieren, mit denen sie arbeitet. Dieser zweite Schritt ist das transzendentale Verfahren dialektischer Kritik. Die Pointe des Marxschen Gedankens liegt nun darin, dass auch die wissenschaftlichen Arbeitsinstrumente selbst, in diesem Falle das Instrumentarium dialektischer Kritik, als Produkte bestimmter sozialhistorischer Entwicklungen aufzufassen sind. "Dies Beispiel der Arbeit zeigt schlagend, wie selbst die abstraktesten Kategorien, trotz ihrer Gültigkeit -eben wegen ihrer Abstraktion -für alle Epochen, doch in der Bestimmtheit dieser Abstraktion selbst ebensosehr das Produkt historischer Verhältnisse sind und ihre Vollgültigkeit nur für und innerhalb dieser Verhältnisse besitzen."[104]

Damit kehrt nun die Problematik des Verhältnisses von Historizitat und Universalität in Sachen Rationalität mit aller Schärfe in die Frage nach dem Verständnis des Wissensbegriffes als einem Begriff transzendentaler Kritik zurück. Das Verfahren transzendentaler Kritik wird nicht einfach beseitigt oder für ungültig erklärt. Im Gegenteil, Marx beharrt explizit auf der »Gültigkeit der Abstraktion«. Aber dem von der transzendentalen Kritik erarbeiteten Apriori kommt auch nicht von vornherein Universalität zu. Es geht um die Bedingung der Möglichkeit eines theoretischen Weges, der weder die epistemische Problematik auf deren sozialhistorische Bedingungen reduziert noch die transzendentale Präsupposition seiner Methode einfachhin universalisiert. Habermas hat diesen Punkt in aller Deutlichkeit ausgeführt. "Eine Gesellschaftstheorie, die für ihre Grundbegriffe Universalität beansprucht, ohne sie einfach konventionell an ihren Gegenstand herantragen zu können, bleibt in der Selbstbezüglichkeit gefangen, die Marx am Beispiel des Begriffs der abstrakten Arbeit demonstriert hat."[105]

Bemerkenswert ist die hier zu beobachtende Koinzidenz der ansonsten doch recht unterschiedlich gearteten Ansätze von Habermas und Althusser. Denn positiv gewendet führt die Habermassche Einsicht zu der Forderung an das Verfahren einer transzendentalen Kritik, dass sich das Resultat ihrer Arbeit, ihr Apriori, in ein analytisches lnstrumentarium übersetzen lassen können muss. Mit Hilfe dieses analytischen lnstrumentariums muss dann erklärt werden können, warum in der gesellschaftlichen Entwicklung Problemlagen entstehen, "die den Zeitgenossen einen privilegierten Zugang zu den allgemeinen Strukturen ihrer Lebenswelt objektiv eröffnen."[106] ln gewisser Weise markiert diese Bestimmung der Marxschen Realabstraktion den *Ausgangspunkt* für die Konzeption dessen, was eine *materialistische* Theorie genannt werden kann. Aufbauend auf der konsequenten *Unterscheidung* von Real- und Erkenntnisobjekt stellt sich die Frage nach der *Vermittlung* von Realobjekt und Erkenntnisobjekt. Ergibt diese Vermittlung einen methodisch relevanten Effekt im Sinne eines analytischen lnstrumentariums, welcher ein wahres Wissen von einem Sachverhalt ermöglicht, dann ist mit der Hervorbringung dieser kritischen Methode eine materialistische Theorieform realisiert.

---

103 Marx 1953, S. 24 f.

104 Marx 1953, S. 25.

105 Habermas 1988b, S. 592. Diese Überlegung bildet den Ansatzpunkt für die Entwicklung der »Verständigungsform« (vgl. dazu Kap. 6.5). Materialismus ist in diesem Verständnis letztlich so etwas wie ein »rationaler« Umgang mit »Erfahrung«.

106 Habermas 1988b, S. 593.

Die in bezug auf eine Interpretation der Befreiungsethik alles entscheidende Frage lautet Dann, inwieweit die Befreiungsethik diesen Anspruch einer materialistischen Theorie einzulösen in der Lage ist. Nach Dussel impliziert der Marxsche Begriff der lebendigen Arbeit eine epistemologische Kategorie. Diese epistemologische Kategorie definiert den Horizont, in dessen Perspektive die Abstraktionen der Kritik des Kapitals vollzogen werden. Der Begriff der Exteriorität ist es, der nach Dussel "den hermeneutischen Schlüssel für eine neue Vision auf das Gesamt des Marxschen Diskurses bereithält"[107]. Nur aus der Perspektive "der Realität der „lebendigen Arbeit« jenseits des Kapitals [...] kann die Möglichkeit des ursprünglichen Werdens des Kapitals und der Kritik der bürgerlichen politischen ökonomie begriffen werden"[108], denn für eine transzendentale Methode dialektischer Kritik kommt es gerade darauf an, den Ausgangspunkt der kapitalistischen Totalität zu begreifen. Dieser Ausgangspunkt aber ist nichts anderes als die »reale Wirklichkeit« (Marx) des Anderen, die am Ursprung der Mehrwerttheorie steht.

4.4 ÖKONOMIE

Zur Problematik des Fetischismus

In Hegels Philosophie ist es das Verdienst der dialektischen Kritik, die Differenz von Schein und Sein an einer Sache in Richtung auf das Wesen derselben hin aufzuarbeiten. In dieser Hinsicht ganz Hegelianer, setzt Marx an den Anfang seines Opus magnum »Das Kapital« die Erörterungen über das »vertrackte Ding«, das die Ware ist, welche in die Analyse des »Fetischcharakters der Ware und sein Geheirnnis« münden. Die Ware, welche die "Elementarform"[109] kapitalistischer Gesellschaften darstellt, ist nach Marx ein Ding zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse. Sie stellt einen »Wert« vor, der wiederum in Gebrauchswert und Tauschwert unterschieden werden kann. Während das Moment des Gebrauchswertes an der Ware als problemlos erscheint, steckt das Moment des Tauschwertes "vol1 metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken"[110]. Schein und Sein dessen, was eine Ware ist, fallen derart auseinander, dass "die Produkte des menschlichen Kopfes mit eignem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhltnis stehende selbständige Gestalten"[111]

---

107 Dussel 1988b, S. 55. Vgl. kritisch gegenüber Dussels Konzept einer Transzendentalökonomie: Schelkshorn 1994, S. 241-257; Ober 1994; Schutte 1987. Die Einwande gegen Dussels Konzept einer Transzendentalökonomie beziehen sich speziell auf folgende Punkte: die Marxinterpretation Dussels im engeren Sinne (vgl. dazu hier Kap. 4.3 und 4.4); Dussels politische Option für den Sozialismus (vgl. dazu Kap.3.3 und 3.4); das methodische Vorgehen Dussels bei der Entfaltung ethischer Urteile (vgl. Kap. 6.4). Jenseits dieser Einwände wäre zu fragen, warum Dussel diese Konzeption einer Transzendentalökonomie entwickelt hat, die ja offensichtlich mit einigen Schwierigkeiten belastet ist. Dussels Intention sehe ich darin, dass Dussel seinen formalpragmatischen Ansatz mit dem Konzept einer Transzendentalökonomie vor einer Reduzierung auf die Dimension des Kommunikativen oder Argumentativen bewahren will. Dieses durchaus berechtigte Anliegen ändert aber *methodologisch* gesehen an der epistemologischen Struktur seiner Ethik als einer Formalpragmatik nichts. Denn das im moralischen Sinne Allgemeinverbindlichkeit erzeugende Moment ist *formaler*, nicht materialer Art.

108 Dussel 1988b, S. 58.

109 Marx 1962, S. 49.

110 Marx 1962, S. 85.

111 Marx 1962, S. 86. Zur Herkunft des Begriffes des Fetischismus im Traditionsstrang von Kant zu Marx vgl.: Schröder 1994, S. 142-145.

zu sein scheinen. Diese Verselbständigung des Scheins, welche die Erkenntnis des Wesens der Sache » Ware« verstellt, nennt Marx Fetischismus.

Worin ist nun der *Fetischcharakter* der Ware zu sehen? Marx antwortet auf diese Frage mit einer Kritik des Scheins der Ware. "Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, dass sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften der Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein ausser ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen."[112] Das Tauschwert genannte Moment einer Ware ist nach Marx eine komplexe Grosse, die keineswegs als eine Art natürliche Eigenschaft des Dinges der Ware selbst verstanden werden kann. Der Tauschwert ist etwas, was dem Ding, nicht den menschlichen Produzenten, von aussen zukommt, indem es die Verwendung des Dings in ökonomischen Verhältnissen bezeichnet.

Das aber heisst, dass der Sch1üssel zum Verständnis der Warenform in den gesellschaftlichen Verhältnissen zu suchen ist, zu denen die ökonomischen Verhältnisse gehören. Die Ökonomie ist eingebettet in eine bestimmte Gesellschaftsform, als deren materielle Grundlage und Ausdruck zugleich sie angesehen werden kann. Anders gesagt: die Ökonomie bezeichnet ein bestimmtes praktisches Verhältnis. "Die ökonomische Beziehung ist jene praktisch-produktive Beziehung, durch die Personen über das Erzeugnis ihrer Arbeit miteinander in Verbindung treten oder Dinge über ihre Erzeuger miteinander in Verbindung gebracht werden. Jemandem etwas schenken, abkaufen oder rauben sind daher ökonomische Beziehungen."[113] Als Form menschlicher Praxis aber enthält das Ökonomische, "also die Wertbestimmung der Arbeitskraft ein historisches und moralisches Element"[114].

Dass und warum dieses *moralische* Element in aller Ökonomie übersehen werden kann, das ist der Grund dafür, warum Marx vom Fetischcharakter der Ware spricht. Die Verselbständigung des Scheins der Ware zum Fetisch impliziert, dass hier "etwas als »absolut« genommen"[115] wird, was es aber nicht ist. Daraus ergibt sich die weitere Frage, wann denn dann etwas mit Recht als absolut genommen wird und wann nicht. "Der fetischistische Charakter des Kapitals ist das andere Gesicht der ökonomisch-politischen Interpretation, welche das nichtethische Wesen des Kapitals verbirgt: es ist die Affirmation des Kapitals als »Absolutum«."[116] Genau an diesem Punkt bringt Dussel seine Unterscheidung von ontologischer Totalität und meta-physischer Exteriorität ins Spiel. Das Kapital ist gemäss dem Dusselschen Marx-Verständnis die ontologische Totalität, welche "das Wesen des Kapitalismus"[117] ausmacht. Dies ist so, weil "[...] das Kapital weder einfach der Wert ist noch das Geld oder die Ware etc. Es ist die Totalität all dieser Bestimmungen; es ist deren Subjekt (Substanz); es ist die Einheit der verschiedenen Prozesse; es ist die Bewegung und die Dauer als zirkulierendes Kapital; es ist der Ursprung und der Schöpfer des Wertes als produktivem Kapital."[118]

---

112 Marx 1962, S. 86.

113 Dussel 1985a, S. 169.

114 Marx 1962, S. 185.

115 Dussel 1993c, S. 93.

116 Dussel 1993c, S. 17. »Nicht-Ethisch« meint hier nicht, dass etwas nichts mit Ethik oder Moral zu tun hätte, sondern dass etwas nicht ethisch gerechtfertigt, also in gewisser Weise unmoralisch ist.

117 Dussel 1985b, S. 345.

118 Dussel 1985b, S. 347. Bei Marx meint »Kapital« das Kapitalverhältnis von Kapital und Lohnarbeit. Dussel intendiert, mit dem Begriff der Exteriorität die Momente zu erfassen, die ausserhalb der Totalität des Kapitalverhältnisses existieren.

Indem Marx aber gerade nicht bei der ontologischen Totalität des Kapitals stehenbleibt, sondern vielmehr deren Schein als Fetisch entlarvt, greift Marx nach Dussel auf einen "Ausgangspunkt"[119] zurück, der sich dadurch auszeichnet, dass er nicht in dem Gesamtzusammenhang der Totalität des Kapitals aufgeht, sondern diesen überschreitet. Wie Marx es ausdrückt: "Stellen wir uns endlich, zur Abwechslung, einen Verein freier Menschen vor, die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre individuellen Arbeitskräfte selbstbewusst als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben."[120] Oder: "Stellen wir uns auf den Standpunkt des Arbeiters, [...]".[121] Was anders liegt ontologisch und epistemologisch gesehen diesem Marxschen Vorschlag eines »Perspektivenwechsels« zugrunde als die Kategorie meta-physischer Exteriorität, so fragt Dussel und macht diesen »Ausgangspunkt« zum Ansatz seiner Interpretation der Marxschen Theorie.

Die Bedeutung des Mehrwerttheorems

Das Mehrwerttheorem gilt allgemein als das Herzstück der Marxschen Theorie des Kapitals. Diese etabliert die Bedeutung des Produktionsfaktors Arbeit im Rahmen einer ökonomischen Theorie, indem sie Genesis und Geltung des Kapitals aus der Arbeit erklärt. Die als ökonomische Elementarform analysierte Ware bewegt sich immer schon in einem bestimmten Zusammenhang, einem Austauschprozess, den Marx als die Warenzirkulation bezeichnet. Der Tauschwert der Ware repräsentiert sich jeweils in einem Tauschmittel, dem Geld. Nach Marx stellt die Warenzirkulation nur einen beliebigen, endiosen Austausch von Äquivalenten dar, dessen Umlauf allein die Verwandlung von Geld in Kapital nicht erklären kann. "Um aus dem Verbrauch einer Ware Wert herauszuziehn, müsste unser Geldbesitzer so glücklich sein, innerhalb der Zirkulationssphäre, auf dem Markt, eine Ware zu entdecken, deren Gebrauchswert selbst die eigentümliche Beschaffenheit besässe, Quelle von Wert zu sein, deren wirklicher Verbrauch selbst Vergegenständlichung von Arbeit wäre, daher Wertschöpfung. Und der Geldbesitzer findet auf dem Markt eine solche spezifische Ware vor -das Arbeitsvermögen oder die Arbeitskraft."[122] Der gesamte Prozess der »Wertschöpfung« als der Bildung des Kapitals kommt nur in Gang durch die Ware Arbeitskraft, welcher wiederum die »Arbeit« zugrunde liegt.

Dussels Rekonstruktion des Marxschen Arbeitsbegriffes als Voraussetzung des Kapitals setzt bei der Auslegung einer Stelle in den »Grundrissen« an, die wegen ihrer Bedeutung hier

---

119 Dussel 1994, S. 83. Siehe auch: "Der Begriff der »lebendigen Arbeit« ist der radikale rnetaphysische Ausgangspunkt des gesamten Denkens von Marx. [...] Der Andere, als rnenschliches, bewusstes, autonomes, freies, geistiges Lebewesen, das ist der primäre analektische Horizont des Denkens von Marx." (DusseI 1985b, S. 75 FN 4) In diesem Punkt verkennt Kern m. E. die Dusselsche Marx-Interpretation, wenn er mit Bubner in Marxens Theorie das Hegelsche Dialektikverständnis als selbstverständlich voraussetzt. Dass Hegel den Schein als Bestimmung des Wesens selbst begreift, ist sicherlich zutreffend. Mit Dussel aber müsste gefragt werden, warurn denn Marx nicht den Schein, sondern den Fetisch als die Verselbständigung des Scheins zum Gegenstand seiner Kritik macht. Das Marxsche Dialektikverständnis ist von den Kategorien her hegelianisch, von seinem »rationalen Kern« her aber schellingianisch, so lautet zumindest die These Dussels. Vgl. dazu: Kern 1992, S. 342 f.. Letztlich geht es doch um eine epistemologische Problematik. Denn Hegels Dialektik impliziert genau die respräsentationale Epistemologie der Widerspiegelungstheorie, die quer steht zum Ansatz konstruktiver Epistemologie in Dussels und Althussers Marxdeutung.

120 Marx 1962, S. 92.

121 Marx 1962, S. 563. Zur Entfaltung des Begriffs der »Perspektive« als Voraussetzung verschiedener Sichtweisen auf das Kapital vgl. auch: Kern 1992, S. 189; Hinkelammert 1985, S. 38 ff.

122 Marx 1962, S. 181. Zur gesamten Entstehungsgeschichte von Marx' Kapital aus ökonomischer Sicht: vgl. Rojas 1989.

relativ ausführlich in der Form wiedergegeben werden soll, wie sie auch bei Dussel an zentralen Stellen zitiert wird. "Die Arbeit als das Nicht-Kapital als solches gesetzt, ist: I) Nicht-vergegenstandlichte Arbeit, negativ gefasst [...] ist sie Nicht-Rohstoff, NichtArbeitsinstrument, Nicht-Rohprodukt [...]. Die lebendige, als Abstraktion von diesen Momenten ihrer realen Wirklichkeit existierende Arbeit (ebenso Nicht-Wert); diese völlige Entblössung, aller Objektivität bare [...] Arbeit als die absolute Annut [...]. Kann diese Gegenstandlichkeit [...] nur eine mit ihrer unmittelbaren Leiblichkeit zusammenfallende sein [...]. 2) Nicht-vergegenständlichte Arbeit, Nicht-Wert, positiv gefasst [...]. Die Arbeit [...] als Tätigkeit [...] als die lebendige Quelle des Werts [...]. Es widerspricht sich also in keiner Weise, oder vielmehr der in jeder Weise sich widersprechende Satz, dass die Arbeit einerseits die absolute Annut als Gegenstand, andrerseits die allgemeine Möglichkeit des Reichtums als Subjekt und als Tätigkeit ist, bedingen sich wechselseitig und folgen aus dem Wesen der Arbeit, wie sie als Gegensatz; als gegensätzliches Dasein des Kapitals vom Kapita1 vorausgesetzt ist, und andererseits ihrerseits das Kapital voraussetzt."[123]

Marx begreift die lebendige Arbeit, negativ gesehen, als die reine Existenz des Arbeiters als Person, die übrig bleibt nach Abzug aller Momente, welche in irgendeiner Weise für das Kapita1 verwertbar sind. Es ist die Existenz dessen, der nichts weiter als »seine eigne Haut zu Markte« tragen kann. Positiv gesehen steht just diese schwache Existenzam Ursprung der Essenz des Kapitals, indem die lebendige Arbeit, d. h. die Person des Arbeiters als Quelle des Wertes gedacht wird, aus dem das Kapita1 entsteht.

Marx selbst unterlegt dem Verhältnis von Kapita1 und Arbeit eine Vertragssituation, deren Symmetrie recht brüchig scheint. "Der ehemalige Geldbesitzer schreitet voran als Kapita1ist, der Árbeitskraftbesitzer folgt ihm nach als sein Arbeiter; der eine bedeutungsvoll, schmunzelnd und geschäftseifrig, der andre scheu, widerstrebsam, wie jemand, der seine eigne Haut zu Markt getragen und nun nichts andres zu erwarten hat als die -Gerberei."[124] Dussels Analyse der Marxschen Theorie versteht sich selbst gleicherweise als dialektisches Projekt, welches seinen Ausgangspunkt in einer sozialen Konstellation nimmt, in der sich die Exponenten eines abzuschliessenden Vertrages gegenüberstehen. "Die Affirmation des eigenen Seins ist daher Frucht eines dialektischen Prozesses, wo die Beziehung Herrscher-Beherrschte bzw. System-Exklusion der Ausgangspunkt ist."[125] Von diesem Ansatzpunkt aus interpretiert Dussel mit Marx das Kapita1 als Resultat von Arbeit. Kapita1 ist in gewisser Weise nichts anderes als tote Arbeit, welche aus lebendiger Arbeit hervorgeht.

Umgekehrt heisst das, dass die *Arbeit* in doppelter Hinsicht als *Apriori* des *Kapitals* gelten kann. Die Arbeit ist zum einen, negativ gesehen, der Rest, der nach Bildung der Summe des Kapitals übrigbleibt, zum anderen, positiv gesehen, der Ursprung der Summe des Kapitals selbst. "Das Ausserliche, die Andersheit der nicht-objektiven Arbeit, das Andere des Kapitals (das Nicht-Kapital jenseits des Seins -das »Sein« des Kapitals ist der Wert: »Nicht-Wert«). Die »Quelle« ist der Ursprung der Totalität als solcher jenseits des Grundes (des Wertes des Kapitals). Jenseits des Seins liegt das Meta-Physische, das Transontologische, die Exteriorität des Kapitals: die Arbeit als Aktivität menschlich lebendiger Subjektivität, einer Leiblichkeit mit Antlitz und sensiblen Händen."[126]

Das Spezifische der Marxschen Theorie des Kapitals liegt darin, dass das Wesen des Kapitals nur »dialektisch« begriffen werden kann, was in Dussels Interpretation heisst, dass das

123 Marx 1953, S. 203. Zitiert bei Dussel: Dussel 1988b, S. 368.
124 Marx 1962, S. 191.
125 Dussel 1994, S. 95.
126 Dussel 1985b, S. 142.

Wesen eben nur im Rückgriff auf ein transzendenlales *Apriori* verstehbar wird. Dieses Apriori ist durchaus ein transzendentales Apriori im Kantschen Sinne, weil es die Bedingung der Möglichkeit des Punktes zu bestimmen beansprucht, von dem aus die Tota1ität des Kapitals in ihrer Funktionsweise erklärbar wird.

Der ökonomische Prozess des Kapitals lässt sich anhand seiner Elementarform analysieren, der Ware, welche in den Kreisläufen von Produktion, Distribution und Konsumtion bewegt wird. Was ist nun eine Ware? Ein Produkt wird zu einer Ware, wenn es auf einem Markt einen bestimmten Preis erzielt. Der Terminus des Wertes[127] versucht die Vermittlung von »Produkt« und »Ware« in einer Sache zu leisten. Denn während der Gebrauchswert der Ware, das Produkt als Produkt, letztlich verbraucht wird, ist das Eigentümliche des Tauschwerts darin zu sehen, dass in der Zirkulation der Ware an bestimmten Stellen »Geldwert« angesammelt wird, das heisst Kapital gebildet wird. "Der Wert ist letztlich das Wesen des Kapitals [...]."[128] Diese Bestimmung des Wertes als Wesen des Kapitals gibt aber nach Dussel nur eine Art Beschreibung dessen, was abstrakt gesehen Kapita1 überhaupt ist. Sie gibt keine Erklärung dafür, worin der Grund für das Auftreten dieser Wertbildung zu sehen ist. Mit Dussel formuliert: der Wert ist der intrinsische Grund des Kapitals, die lebendige Arbeit ist der extrinsische Grund.[129] Das heisst, der Wert des Kapitals als Prozess der Wertbildung des Kapitals beruht auf etwas, was selber keinen Wert hat, was aber den Wert hervorbringt.

Dieses Moment der Wertschöpfung identifiziert Dussel mit Marx in der Arbeit. Die »Arbeit« ist die Ware, welche anders ist als alle anderen Waren. Es ist diese Ware, welche die gesamte Warenzirkulation überhaupt erst in Gang setzt, sowohl mit ihren Bedürfnissen als auch mit ihren produktiven Fähigkeiten. "Die »lebendige Arbeit« hat keinen Wert, sondern ist die »schöpferische Quelle des Wertes aus Nichts« für das Kapita1."[130] Daraus folgt: "Der »Wert« ist im Produkt (und in der Ware und daher im Preis) das vergegenständlichte menschliche Leben selbst."[131]

Genau aus diesem Grund auch beharrt Dussel mit Nachdruck auf der Marxschen Unterscheidung von Arbeit und Arbeitskraft. Ware, sozusagen Arbeit im System des Kapitals, ist nur die Arbeitskraft bzw. die Lohnarbeit. Der Begriff der lebendigen Arbeit dagegen bezeichnet das Plus der Arbeit, das nicht im System des Kapita1s aufgeht, das diesem vielmehr vorausliegt. "Kann man sagen, dass die »lebendige Arbeit«, als Wirklichkeit und als Kategorie, dasselbe ist wie die »Lohnarbeit« oder die bereits der Totalität des Kapitals subsumierte Arbeit? Als subsumierte ist sie eine innere Bestimmung des Kapitals und deshalb durch die Totalität des Kapitals begründet. Solange sie aber noch nicht totalisiert ist, ist die lebendige Arbeit eine Wirklichkeit (die absolut realste Wirklichkeit für Marx und das Mittel für die gesamte Entwirklichung in der Totalität des Kapitals), ist sie der Totalität äusserlich. Diese metaphysische Position (jenseits des Seins oder der ontologischen Reflexion) des Arbeiters in seiner Leiblichkeit (als armer und nackter Körper), in seinem Sein als Person, als Nicht-Sein

---

127 Vgl. zum Begriff des Wertes: Dussel 1990b; Dussel 1986.

128 Dussel 1995b, S. 128.

129 Dussel 1995b, S. 83-106.

130 Dussel 1991b, S. 4g. Die Bedeutung des Begriffes der »Quelle« liegt für Dussel in der apriorischen Transzendentalität der lebendigen Arbeit gegenüber dem Kapital. Vgl. dazu weiter unten die Diskussion des Kreationsparadigmas (Kap. 5.1).

131 Dussel 1991b, S. 4g. Zum Begriff des Wertes als einer Möglichkeit des Seins im Sinne einer Vermittlung vgl. Dussel 1973b, S. 72 f. Der Ursprung des Dusselschen Verständnis geht wiederum auf Heidegger zurück: "Auch die Werttheorie. mag sie formal oder material angesetzt sein, hat eine »Metaphysik der Sitten«, das heisst eine Ontologie des Daseins und der Existenz, zur unausgesprochenen Voraussetzung." (Dussel 1973c, S. 56 zitiert hier einen Satz Heideggers aus: Heidegger 1979, S. 293)

des Kapitals, haben wir als »Exteriorität« bezeichnet, als die Alterität des Anderen im Unterschied zum Kapita1. »Anders-«Sein als die Totalität des Kapitals heisst, sich noch in der Exteriorität zu befinden."[132]

Damit beginnt das Mehrwerttheorem in der Dusselschen Rekonstruktion Gestalt anzunehmen. "Wenn die »lebendige Arbeit« > »objektivierte Arbeit« ‚ist es dasselbe zu sagen: »lebendige Arbeit« = »Objektivierte Arbeit in Geld« + »Mehrwert«."[133] Es ist die Mehrarbeit des Arbeiters, die sich im Wert der Ware als Mehrwert niederschlagt. Oder anders: ohne Verminderung der Abgeltung der Arbeit kein Mehrwert, also auch keine Kapitalbildung. "Die Originalität von Marx besteht darin, dass nach ihm entgegen der klassischen politischen ökonomie der Mehrwert in seinem Wesen und in seiner Totalität abstrakt gesehen dem Gewinn gleich ist."[134] Das eine Phänomen, die Mehrarbeit des Arbeiters. übersetzt sich in das andere Phänomen, den Gewinn des Kapitalisten. weil die Arbeit Wert vermehrt. "Das auf den Grund gehende »Wesen« ist der Mehrwert; die »Form« der Erscheinung ist der »Gewinn« [...]."[135]

Ausgehend von diesen grundsatzlichen Bestimmungen zum Mehrwerttheorem kommentiert Dussel die daraus von Marx abgeleiteten Differenzierungen zum Prozess des Kapitals insgesamt. Diese betreffen die Unterscheidung von absolutem und relativem Mehrwert, der extensiven Nutzung der Mehrarbeit durch Verlängerung der Arbeitszeit sowie der intensiven Nutzung der Mehrarbeit durch Steigerung der Produktivität, welche die Voraussetzung für die Krisenhaftigkeit des kapitalistischen Verwertungsprozesses bildet. Einerseits kann der Verwertungsprozess des Kapitals zum Motor der Zivilisation werden durch seine Entfesselung der Produktivkräfte. Andererseits kann der Verwertungsprozess des Kapitals zu einem Entwertungsprozess werden, indem er zur Verelendung führt durch sein Prinzip gesellschaftlicher Selektion über den Ausschluss der Produzenten von einer Nutzung »der Früchte ihrer Arbeit«.

Zur Kritik des Mehrwerttheorems

Die Triftigkeit des Mehrwerttheorems ist durchaus umstritten, was bereits die recht kontroverse Diskussion dieses Theorems allein im Rahmen des von Diskurs- und Befreiungsethik gepflegten Dialogprogramms deutlich belegt. Gegen die Mehrwerttheorie wurden und werden recht unterschiedliche Einwände hervorgebracht, die hier insofern von Interesse sind, als natürlich eine stichhaltige Kritik des Mehrwerttheorems die Bedeutung des Punktes in Frage stellen kann, den Dussel unter dem Stichwort »ökonomie« als eine spezifische Erweiterung des Praxisbegriffes in den Rahmen einer formalpragmatischen Theorie einzubringen beabsichtigt. Die verschiedenen Einwande, die ich unter die Aspekte Wert, Utopie und Produktion zu subsumieren versuche, lesen sich im Lichte der politischen Entwicklung seit 1989 natürlich nochma1s anders als in den Jahren zuvor. Dennoch soll es hier auf eine systematische Sicht der Dinge ankommen, welche sich primär der Frage nach der Richtigkeit und Wahrheit des Theorems und nicht nach dessen Aktualität oder Relevanz stellt.

Das Marxsche Mehrwerttheorem impliziert sicherlich eine Gewichtung, welche den Produktionsfaktor Arbeit gegenüber den anderen beiden ökonomisch relevanten Faktoren Natur und Kapita1 privilegiert. Das soll nicht heissen, dass damit der Faktor Arbeit zum einzigen

132 Dussel 1988b, S. 63 f.
133 Dussel 1990a, S. 423.
134 Dussel 1988b, S. 115.
135 Dussel 1988b, S. 113.

Produktionsfaktor aufsteigen würde, was Marx selbst in seinen »Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei« (Gothaer Programm) als Ausdruck bürgerlicher Selbstüberschatzung zurückgewiesen hat.[136] Vielmehr ist Arbeit immer Arbeit an der Natur. Richtig an der Auffassung vom Primat des Produktionsfaktors Arbeit ist jedoch, dass Marx Waren primär und entscheidend, wenn auch nicht absolut, als Produkte menschlicher Arbeit betrachtet. In diesem Sinne ist nach Marx die *Produktion* die Wurzel der Ökonomie.

Gemäss den mit Beginn dieses Jahrhunderts von den Vertretem der Grenznutzentheorie formulierten Thesen hängt aber der Wert einer Ware weniger von dem Mass der darin entha1tenen Arbeit ab als von dem Grad der durch die Ware erzielten Bedürfnisbefriedigung. Nach Apel erklärt sich die Einseitigkeit der Marxschen Sichtweise der Dinge durch dessen Fixierung auf einen Praxisbegriff des Produktiven. Marx blendet nach Apel mit der Reduktion der Tauschbeziehungen auf Produktionsbeziehungen die Einsicht aus, dass "auch die Reziprozitaä von Angebot und Nachfrage. und insofern auch die abstrakte Nützlichkeit für die Käufer (die ihrerseits nicht nur von den natürlichen Qualitaten 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."[137] Der Fehler des Mehrwerttheorems resultiert nach diesem Argument letztlich daher, dass lebensweltliche Praxis nur als Produktion, nicht auch als Kommunikation verstanden wird.

Diese insoweit noch eher ökonomieimmanente Kritik weitet Apel dann in eine politische Perspektive. "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 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 nicht vorgesehene Bürokratisierung und Lähmung der Wirtschaft durch das Staatssystem hinauslaufen."[138] Dussel dagegen bestreitet entschieden, dass Marx die Dimension des Kommunikativen ausblendet. Seiner Einschatzung nach ist ja die gesamte ökonomische Theorie des Kapitals in die soziologische Konstruktion eines Vertragsmodells eingehängt, welche das transzendentale Apriori der Totalität des Kapitals ausmacht.

Aber selbst wenn Apels Vorwurf Marxscher Einseitigkeit in Sachen Mehrwerttheorie zutrafe, scheint mir der politisch erweiterte Schluss Apels problematisch. Denn die Behauptung. dass Vergesellschaftung des Eigentums an Produktionsmitteln entweder jeden individuellen Anreiz zum Erliegen bringt oder in die Herrschaftsstruktur einer absoluten Bürokratie führt,

---

136 “Nur soweit der Mensch sich von vornherein als Eigentümer zur Natur, der ersten Quelle aller Arbeitsmittel und -gegenstände. Verhält, sie als ihm gehörig behandelt, wird seine Arbeit Quelle von Gebrauchswerten, also auch von Reichtum. Die Bürger haben sehr gute Gründe, der Arbeit übernatürliche Schöpfungskraft anzudichten; denn grade aus der Naturbedingtheit der Arbeit folgt, dass der Mensch, der kein andres Eigentum besitzt als seine Arbeitskraft, in allen Gesellschafts- und Kulturzuständen der Sklave der andren Menschen sein muss, die sich zu Eigentümern der gegenständlichen Arbeitsbedingungen gemacht haben. Er kann nur mit ihrer Erlaubnis arbeiten, also nur mit ihrer Erlaubnis leben.“ (Marx 1962a, S. 15) VgI. auch die Formulierungen im »Kapital«: „Arbeit ist also nicht die einzige Quelle der von ihr produzierten Gebrauchswerte, des stofflichen Reichtums. Die Arbeit ist sein Vater, wie Wlliam Petty sagt, und die Erde seine Mutter.“ (Marx 1962, S. 58)

137 Apel 1992, S. 49. Kritisch zu Apels Position: Hinkelammert 1995. Dass sowohl Marx als auch die Vertreter der Grenznutzentheorie etwas Richtiges gesehen haben, scheint mir unzweifelhaft. Das Problem besteht genau dari,. welcher Geltungsbereich jeder These zukommt. Wenn Dussel recht hat mit seiner These von der »lebendigen Arbeit« als dem extrinsischen Grund des Kapitals, dann ist damit eine Perspektive formuliert, wie diese Dinge makro- und mikroökonomisch zusammengesehen werden könnten. Vgl. dazu auch das Konzept eines parallelen Preis- und Wertsystems bei Marx von Rojas, in: Rojas 1989, S. 314.

138 Apel 1990, S. 50.

benennt meines Erachtens zwar sicherlich richtig gravierende Probleme dessen, was historisch unter dem Begriff sozialistischer Planwirtschaft bekannt geworden ist. Dennoch trifft dieser Einwand das Problem der Vergesellschaftung des Eigentums an Produktionsmitteln nur teilweise, weil beispielsweise der -auch im Sinne der Diskursethik begründbare -Impetus einer demokratischen Kontrolle ökonomischer Entscheidungen damit noch nicht ausser Kraft gesetzt wäre. Das Defizit der sozialistischen Gesellschaftsformationen, die Apel mit der genannten Alternative kritisiert, scheint mir weit mehr im Bereich des Politischen zu liegen, in einem Politikkonzept, welches sich ausgesprochen anti-innovativ zeigt, weil es Dissens und Konflikt ausblendet.

Gerade im Interesse einer Theorie des Kommunikativen ist der Ansatz des Marxschen Mehrwerttheorems bedenkenswert. Denn, so Dussel: "Für eine Theorie, in der die menschliche Person das Absolute ist [...], ist es wichtig, den Markt, den Preis der Waren mit dem menschlichen Subjekt (der »lebendigen Arbeit«) zu verknüpfen. Die einzige Möglichkeit, dieses Subjekt der Arbeit mit dem »Preis« der Ware in Verbindung zu bringen, führt über die Vermittlung des »Wertes«. Der »Wert« ist irn Produkt (und in der Ware und daher im Preis) das vergegenständlichte menschliche Leben selbst."[139]

Darüber hinaus scheint mir aber nicht nur Apels Schluss, sondern auch seine aufgezeigten Alternativen im Hinblick auf die Befreiungsethik nicht zutreffend zu sein. Es liegt geradezu stringent in der Logik der Werttheorie, sich gegen die Utopie einer Aufhebung der Kultur abzugrenzen. Historisch war der Sozialismus sowjetischer Prägung durchaus als Abschaffung der Warenwirtschaft und als Aufbau einer Naturalwirtschaft konzipiert. Aber, wie Dussel durchaus zustimmend erlautert, "[...] das Wertgesetz blieb bestehen"[140]. Der Wert blieb weiterhin der sogenannte »Treibriemen« zwischen der Lohnarbeit im einen und dem Warenankauf von einem anderen Unternehmen. "Das Mittel zum Kauf ist das Geld. der Wert der Ware wird weiterhin durch ihren *Preis* ausgedrückt. Auch wenn der *Plan* schon im voraus sowohl die Verteilung der Produktionsträger (Arbeitsteilung) als auch die Quoten der Produktion und den Preis der Waren festlegt, ist es der *Wert* [...], der die Kommensurabilität, das Verhältnis und den Austausch aller Faktoren der sozialistischen Wirtschaft möglich macht."[141]

Mit dieser ökonomischen These stellt sich Dussel eindeutig auf die Seite der Warenwirtschaft gegen jede Form von Naturalwirtschaft. Die Pointe dieser Auffassung liegt darin. Dass sie präzise die historische Möglichkeit des Stalinismus aus einer ökonomischen Perspektive umreisst, dessen Realisierung als öokonomisch *zwingend* sie aber ablehnt und gerade deswegen bewusst kritisiert. Nochmals Dussel: "Die Idee des »Kommunismus«, die bei Marx ein utopischer und kein faktischer Horizont war (eine ethische Grenze, von der aus seine Nichtrealität im geltenden System kritisiert werden kann), verwandelt sich nun in ein nahes historisches Ziel, das die Institutionalisierung des realen Sozialismus mit seinen notwendigen Grenzen und Ungerechtigkeiten rechtfertigt: in den Stalinismus."[142]

Wenn Apel gegen Dussels Option für Marxens Mehrwerttheorie argumentiert,dann tut er dies vor dem Hintergrund der Ablehnung eines Praxisbegriffs des Produktiven oder, wie Habermas es nennt, eines Produktionsparadigmas von Praxis. Es geht darum, was die

---

139 Dussel 1991b, S. 47 f.

140 Dussel 1988a, S. 187. Vgl. konträr dazu die Rechtfertigung des utopischen Ansatzes bei Kurz 1994, S. 310.

141 Dussel 1988a, S. 187.

142 Dussel 1988a, S. 195. Vgl. dazu auch Dussels an Hinkelammert anschliessende Kritik der "totalen Planwirtschaft«, welche nach einem Programm einer Institutionalisierung ökonomischer Konflikte sucht (Dussel 1988[a], S. 192 ff.). Zum Begriff des Stalinismus siehe: Meyer 1990.

Bestimmung des Praxisbegriffs als Arbeit leisten kann und was nicht. Diese Überlegungen stehen auf den ersten Blick quer zu Dussels Ansatz einer Erweiterung des Kommunikativen, denn sie bilden den Ausgangspunkt zur Konstruktion des Kommunikationsparadigmas der Praxis mit seiner Betonung verständigungsorientierten Handelns als Alternative zum herstellenden Handeln. Habermas konzentriert seine Argumentation gegen das Produktionsparadigma der Praxis auf drei Einwände. Erstens bezweifelt er, dass der "paradigmatische Tätigkeitstypus der Arbeit" geeignet ist zum Verständnis aller "kulturellen Äusserungsformen sprach-und handlungsfähiger Subjekte"[143]. Zweitens fragt er, ob sich aus dem Handlungsbegriff des Produktionsparadigmas überhaupt normative Gehalte gewinnen lassen. Und drittens konfrontiert er das soziologische Bild der Arbeitsgesellschaft mit neuen Tendenzen einer wie auch immer noch näher zu bezeichnenden postmateriellen Dienstleistungs-gesellschaft.

Unter Ausklammerung des letzten Einwandes, der ja primär ein soziologisches Problem aufwirft, das zum einen empirisch zu untersuchen wäre, zum anderen zu differenzieren wäre in bezug auf die gesellschaftliche Realität mindestens der Länder des Zentrums und der Peripherie, geht es strikt um die Reichweite des im Produktionsparadigma vorgestellten Praxisbegriffes. Kennzeichnend für eine produktive Praxis ist nach Habermas die *Verausgabung von Arbeitskraft* und die *Konsumtion von Gebrauchswerten*. Habermas argumentiert zweistufig in der Art, dass er festhält, dass dieser Produktionsbegriff zum Verständnis einer Interaktion einfach untauglich ist, weil Interaktion eben nicht im Sinne zweckgerichteter Veränderung vor sich gehen kann, sondern die nicht-determinierte *Stellungnahme* des Anderen zwingend berücksichtigen muss. Wenn aber grundsätzlich ein substantieller Unterschied zwischen Produktion und Interaktion zugestanden werden muss, dann kann es auch nicht angehen, die Interaktion der Produktion zu subsumieren. Denn dies würde nichts anderes bedeuten als eine Hinwendung zu einem Vorrang instrumenteller Vernunft, welche wiederum die Bedeutung der Interaktion schmälern würde.

Das zweite Problem herstellenden Handelns liegt nach Habermas darin, dass die Emanzipationsperspektive kritischer Gesellschaftstheorie und deren normative Gehalte nicht aus dem Verständnis des Produktionsprozesses selbst gewonnen werden können, "wenn man praktisch herausfinden will, was die Mitglieder einer Gesellschaft in der jeweiligen Situation wollen könnten und was sie im gemeinsamen Interesse tun sollten"[144]. Die Geltung einer Norm setzt die rnindestens idealiter antizipierte zustimmende Stellungnahme des Anderen voraus.

Wiederum gegen Habermas' kommunikationstheoretische Kritik des Produktionsparadigmas wendet Honneth[145] ein dass es spezifische Sinnstiftungen im Bereich des Produktiven Gibt, welche kein verständigungsorientiertes Handeln überspringen kann. Im Sinne der Korrektur eines möglichen Absolutheitsanspruchs des Kommunikativen ist dieser Einwand ebenso zutreffend wie ein anderer, der sich die Realisierung einer semantischen Proposition nur nach dem Produktionsmodell vorstellen kann. Die Proposition wird dann zur Norm zwischensubjektiver Interaktion, sol1 diese nicht empiristisch aufgefasst werden. Diesen

143 Habermas 1985, S. 99.

144 Habermas 1985, S. 103.

145 Honneth 1980, S. 222: "Ein kritischer Begriff der Arbeit müsste die Differenz zwischen einer instrumentellen Handlung, in der das arbeitende Subjekt seine Tätigkeit an dem eigenen Wissenkreisprozesshaft dirigiert und eigeninitiativ strukturiert, und einer instrumentellen Handlung, in der weder die handlungsbeg1eitende Kontrolle noch die gegenstandsgerechte Strukturierung der Tätigkeit dem Arbeitssubjekt selbst überlassen ist, kategorial umfassen. Marx zielt diese Differenz in der Bedeutungsspanne, in der er seinen Arbeitsbegriff zeitlebens belässt, offenbar an, ohne sie emanzipatorisch recht zu nutzen. Habermas indessen beschränkt sich auf den Begriff einer instrumentellen Handlung, die in jedem manipulierten Gegenstandsbezug sich unterschiedslos realisiert."

Widerstreit ethischer und asthetischer Prämissen kann der befreiungsethische Praxisbegriff insofem schlichten, als hier Produktion und Kommunikation zusammengedacht werden unter dem Primat einer a priori kooperativ angelegten Subjektivität. Nach Dussel ist es die Transzendentalität des Anderen, welche diese apriorische Bedingung einer Vorstruktur des verstehenden Subjekts bildet.

Was neben den systematischen Aspekten dieser Fragestellung die Auslegung der Marxschen Position betrifft, so optiert Dussel auf der Linie seines Primats des Kommunikativen ganz eindeutig gegen Habermas *für* ein kommunikationstheoretisches Verständnis der Marx schen Theorie selbst. "Die Habermassche Interpretation von Marx neigt dazu, sein Denken hinzustellen als ein Beispiel des Verhältnisses »Person -Natur«, des Poietischen [...] Unsere These besagt genau das Gegenteil: bei Marx gibt es einen absoluten Primat des Verhältnisses »Person -Person«, des Praktischen [...]“[146] Den Grund für die so konträre Auffassung von Habermas identifiziert Dussel in dessen Zuordnung von System und Lebenswelt, gemäss der die Ökonomie als Subsystem begriffen wird. Die Dimension des Ökonomischen artikuliert sich dann in dem Mass, in dem systemische Notwendigkeiten zum Zug kommen. Für Dussel stellt sich das Problem genau andersherum. Das Ökonomische ist eine Dimension in der Lebenswelt des Subjekts, welches ein ökonomisches System zu dem Zweck entwirft, dass es der Einlosung seiner ökonomischen Bedürfnisse diene in einer Optik »sub lumine oppressionis«.

Was heisst »Inversion der Dialektik« ?

Wer immer nach der spezifischen Struktur der Marxschen Theorie fragt, versucht deren besondere Gestalt in der durch Marx selbst getroffenen Unterscheidung von der Hegelschen Dialektik zu bestimmen. Exakt diesen Punkt betrifft die Frage nach der Marxschen »Inversion« der Hegelschen Dialektik, wenn Marx von der »Umstülpung« der Hegelschen Dialektik spricht. "Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil. Für Hegel ist der Denkprozess, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äussere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts andres als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle. [...] Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen untergeht, verhindert in keiner Weise, dass er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewusster Weise dargestellt hat. Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muss sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken."[147]

Entsprechend ihrem Nachwortcharakter sind diese der zweiten Auflage des Kapitals beigefügten Ausführungen Marxens eher locker programmatisch als streng systematisch gehalten. Die versprochenen zehn Seiten zur Erläuterung seines Verständnisses Hegelscher Logik hat Marx leider nie geschrieben. Als Minimalbestand lassen sich meines Erachtens folgende Bestimmungen festhalten. Erstens kennzeichnet Marx seine wissenschaftliche Methode als *dialektische Methode*, wie auch immer diese näherhin zu interpretieren wäre. Zweitens knüpft Marx in einer ganz bestimmten Weise mit seiner dialektischen Methode an *Hegels* Dialektik an. Diese Formel des »in einer ganz bestimmten Weise« ist nun drittens nichts anderes als eine Umschreibung dessen, was Marx die »*Umstülpung*« der Dialektik nennt. Das heisst, die

146 Dussel 1990a, S. 432. Siehe insgesamt Dussels Einwände gegen die Habermassche Marx-Deutung: Dussel 1990a, S. 319-333.

147 Marx 1962, S. 27.

Frage nach der Umstülpung oder Inversion der Hegelschen Dia1ektik führt in das Zentrum der wissenschaftlichen Methode von Marx. Genau aus diesem Grund ist das Verständnis der Inversion auch so kontrovers.

Die Hegelsche Dialektik lässt sich in gewisser Weise als Methode einer *Totalität* begreifen. "Die dialektische Methode besteht aus einem Wissen darum. wie der »Teil« in das »Ganze« einzuordnen ist, als Akt, der das durch die analytische Abstraktion Bewirkte umkehrt."[148] Das heisst, die Frage nach der Inversion der Hegelschen Dialektik durch Marx ist im Grunde die Frage nach Kontinuität und Bruch oder nach Identität und Differenz im Verhältnis der Hegelschen Totalität zur Marxschen Totalität.

Die *orthodoxe* marxistische Theorie einschliesslich Lukács liest nach Dussel die Interpretation der Hegelschen Totalität durch Marx als eine im Grunde unverändert gebliebene Hegelsche Totalität mit dem einzigen Unterschied, dass sich der Status des Gesamten der Totalität radika1 geändert hat.[149] Handelte es sich bei Hegel um eine ideelle Totalität, geht es bei Marx um eine materielle Totalität. Was früher der Weg des Bewusstseins durch die Gestalten seiner Erfahrung zu sich selbst war, das ist jetzt der Weg eines »gesellschaftlichen Ensembles« durch die Formen seiner Realisierung zu sich selbst. Die Bewegungsgesetze dieser Gesamtstruktur einer Totalität sind und bleiben aber im einen wie im anderen Falle identisch.

Dass aber nicht nur der Status der Totalität ein anderer ist, sondern dass sich auch die Bewegungsgesetze der Hegelschen Totalität selbst, in ihrer Transformation durch Marx verändern, wendet eine Kritische Theorie wie die von *Herbert Marcuse* ein. Für Marcuse ist " [...] die Totalität. in der sich die Marxsche Theorie bewegt, eine andere als die der Hegelschen Philosophie, und dieser Unterschied deutet auf den entscheidenden Unterschied zwischen der Hegelschen und der Marxschen Dialektik hin. Für Hegel war die Totalität die der Vernunft, ein geschlossenes, ontologisches System, das schliesslich mit dem vernünftigen System der Geschichte identischwar [...]. Marx löste demgegenüber die Dialektik von dieser ontologischen Basis ab. In seinem Werk wird die Negativität der Wirklichkeit zu einer historischen Bedingung, die nicht zu einem metaphysischen Sachverhalthypostasiert werden kann."[150]

So wie sich die Ambiva1enz der Marxschen Ausführungen in der Bestimmung des »Ideellen als des im Menschenkopf umgesetzten Materiellen« festrnachen lässt, so kommt in dieser Interpretation alles auf die Bedeutung dessen an. was Marcuse hier als »*historische*« Bedingung bezeichnet. Meint das Historische hier einfach die Realität des Empirischen im Gegensatz zu jeder rationalen Rekonstruktion derselben? Und würde damit nicht letztlich der Sinn der Dialektik selbst verabschiedet, weil eben der Zugriff von Theorie nur ein reproduzierender wäre, die zur Befreiung inspirierenden Quellen aber nur ausserhalb der Theorie existierten? Oder, das wäre eine andere Lesart, meint das Historische die Konstruktion des rationa1 Szientifischen im Gegensatz zur Spekulation philosophischer Ontologie? Während sich Marcuse meines Erachtens für die erste Lesart entscheidet und damit im Grunde die Theorie in eine nicht mehr vermittelbare Aporie von dezisionistischer Praxis und ontologischem Vorbehalt führt, kann Althussers Theorie als Auslegung der zweiten Lesart verstanden werden.

Althusser zufolge gibt es bei Marx einen epistemologischen Bruch oder Einschnitt. Vor dem man von einer *subjekt*theoretischen Konzeption des Wissens und *nach* dem man von einer *substanz*theoretischen Konzeption des Wissens sprechen muss. In der subjekttheoretischen Konzeption ist Marx noch Hegelscher Dialektiker, in der substanztheoretischen

148 Dussel 1985b, S. 52.

149 Vgl. dazu Dussel über Lukács: DusseI 1990a, S. 297-302.

150 Marcuse 1962, S. 275.Vgl. dazu Dussel über Marcuse: Dussel 1990a, S. 304-308. Siehe auch: Jay 1987, S. 101-106.

Konzeption verfolgt er eine eigene wissenschaftliche Methodik, nämlich die einer strukturalistischen Wissenschaft von der Geschichte. Nach Althusser löst der Marxsche Begriff einer konkreten Totalität den Hegelschen Begriff abstrakter Totalität ab. Während die abstrakte Totalität als Instanz einer expressiven, d.h. sich selbst ausdrückenden Kausalität verstanden wird, bedeutet die konkrete Totalität Marxens nichts anderes als das Modell von Basis und Überbau. Dessen architektonische Metaphorik impliziert eine Absage an die Hegelsche Wissensmetapher des Kreises, indem sie eine »letzte Instanz« von Wissen etabliert, welche die Substanz eines Sachverhalts epistemisch als Struktur, nicht als Subjekt interpretiert.

Marxens Theorie beinhaltet nach Althusser eine epistemologische These, weil sie einen "neuen Blick"[151] entwickelt, den Althusser als das Instrument einer "Struktur"[152] identifiziert. Die Struktur ist eine spezifische »Form« des Erkennens, ein Gefüge oder ein Raster, das in irgendeiner Art und Weise ein Muster an Wissen hervorbringt. Der Begriff der Struktur realisiert eine Auffassung transitiver, das heisst umformender Kausalität, welche Sichtbares und Unsichtbares zueinander ins Verhältnis setzt. Weil jeder Blick auf ein Sichtbares nach dieser These ein Unsichtbares verdeckt, ergibt sich der adäquate Wissenseffekt einer Struktur daraus, dass die -letztinstanzlich richtige -Struktur gewählt wird. Letztinstanzlich richtig heisst aber für Althusser immer: gemessen an den Massstaben des Klassenkampfes.

Auch wenn sich Dussels Marx-Lektüre fundamental von dem Althusserschen Szientismus unterscheidet, sind dennoch auch durchaus Gemeinsamkeiten beider Entwürfe feststellbar. Dussel interpretiert den Begriff der Marxschen Inversion der Hegelschen Dialektik in einer Art und Weise, die zumindest in der Frage des richtigen Verständnisses des Historischen auf seiten Althussers steht. Die Marxsche Inversion Hegels impliziert auch nach Dussel eine rationale Option, eine neuartige methodische Konstruktion des Historischen. "In der Tat, Marx verwendet einen »rationalen Kern« [...], der eine von der Hegelianischen absolut unterschiedene kategoriale »Ordnung« besitzt: das heisst, er wechselt nicht nur den Ausgangspunkt, sondern er stellt den Inhalt auf eine andere »Basis«, die der »schöpferischen Quelle« des Wertes."[153]

Das »Historische« ist nicht einfach Wirklichkeit pur, sondern enthält immer schon eine methodische Konstruktion. Diese methodische Konstruktion ist die der Dialektik. Wie

---

151 Althusser 1972, s. 31. Vgl. dazu auch: Moreau 1994, S. 88: "Das einzige Mittel, den Thesen des Historischen Materialismus nicht ihren Sinn zu nehmen, besteht offenbar darin, jeder Instanz eine eigene Wirksamkeit zuzugestehen [...]. Man muss also ein System mit doppelter Kausalität konstruieren. [...] Um ein Phänomen zu situieren, werden hier also zwei Ursachen miteinander »montiert«. Marx gibt uns keine Theorie dieser Montage -daher unser Interesse für Spinoza.,als dem Anderen von Descartes und Leibniz: Er könnte vielleicht das systematisieren helfen, was in den Texten des Historischen Materialismus wirksam ist." Interessant ist, dass auch Frank Althussers Frage nach einem positiven Model1 der Marxschen Dialektik unterstíltzt {Frank 1992, S. 235 FN 2). Nach Frank bedeutet die Inversion des Hegelschen Idealismus durch Marx die Absage an die idealistische Identität von Sein und Bewusstsein und damit die Frage nach der ontologischen Differenz von Wissen und Realität. Dies wäre der mögliche Ansatzpunkt für eine alternative Traditionslinie bei Marx. Wie diese inhaltlich zu bestimmen wäre, das ist eine andere Frage. VgI. dazu unten Kap. 5.2-5.4.

152 Althusser 1972a, S. 254.

153 Dussel 1990a, S. 397. Vgl. Dussel zu Althusser: DusseI 1990[a], S. 312-319. Dussel bejaht explizit die Übernahme des Schemas der drei Allgemeinheiten von Althusser, welche er aber im Unterschied zu Althusser als rationaler Kern, generative Matrix und theoretisches Paradigma interpretiert (Vgl. dazu Dussel 1990a, S. 348 f.: "»Rationaler Kern« [...] ist die primäre Struktur des Konstrukts, von dem her und auf das hin die Wirklichkeit interpretiert wird. [...] »Generative Matrix« bedeutet die regionale Struktur. [...] welche die gesamte Bewegung [...] in verschiedenen Abstraktionsgraden und unterschiedlichen Tiefenstrukturen hervorbringt und ordnet. [...] »Theoretisches Paradigma« nenne ich das Gesamt der Struktur der Inhalte und Darstel1ungen [...] die philosophische (implizite) und ökonomisch-wissenschaftliche (explizite) Erkenntnis [...]"). Zum Begriff des Paradigmas vgl.: Kuhn 1973.

unterscheidet sich aber Marxens Dialektik von Hegels Dialektik? "Hegel sagte: »Der Begriff ist alles« (Logik III, 3; Werke 6, S. 551). Marx dagegen stellte bewusst als Gegenposition heraus: »Die Arbeit ist alles.« In Wirklichkeit ist [...] die Wissenschaft »die Entwicklung des Begriffs der Arbeit.«"[154] Dussel betont nochrnals ausdrücklich, dass es in Sachen Inversion nicht um den Gegensatz von Wissen und Empirie geht, sondern um den Gegensatz von einer Methode des Wissens zu einer anderen Methode. Aber, und das ist der entscheidende Einwand, den Dussel gegen Althussers Lesart geltend macht, die Marxsche Methode des Wissens, seine Dialektik, ist nicht die einer substanztheoretischen Methode mit einem »Struktur«-Kern. Die Marxsche Methode ist vielmehr die einer *subjekttheoretischen* Methode mit einem »*Exteriorität*s«-Kern. "Es handelt sich um eine »Inversion« auf der ontologischen Ebene selbst (als der »meta-physischen« Ebene in dem Sinn, den wir diesem Wort gegeben haben)."[155]

Die Differenz von Hegel zu Marx sieht Dussel demzufolge konsequenterweise in einer formalen Qualität des dialektisch definierten Ausgangspunkts des transzendentalen Aprioris der lebendigen Arbeit. "Hegel beginnt in seiner Logik mit dem »Sein« [...]. Marx dagegen beginnt mit dem »Nicht-Sein« [...]."[156] Der Begriff des Nicht-Seins wird von Dussel als in dem Begriff der Exteriorität aufgehoben interpretiert. Das Schema der ontologischen Totalität Hegels wird damit durch das Schema der meta-physischen Exteriorität überholt, das bei Marx nicht explizit formuliert wurde, das aber nach Dussel als implizite Methode des Marxschen Diskurses rekonstruierbar ist.

"Für Marx ist [...] der Horizont der Zirkulation das letzte ontologische Konstitutivum des »gesellschaftlichen Seins« im Kapitalismus -, wie Lukács sagen würde. Dagegen ist für Marx der letzte metaphysische Grund (wenn man unter meta-physisch den Bereich dessen versteht, was sichjenseits des Seins des lebendigen Systems, des Kapitalismus befindet) die menschliche Arbeit als gemeinschaftliche, selbstbewusste und freie Arbeit (das künftige Reich der Freiheit). Die entscheidende Frage lautet: Wo findet man das grundlegende, in letzter Instanz bestimmende Moment der Ordnung, des Wesens oder des Seins des Ökonomischen? In der Ordnung der Zirkulation (des Tauschs) oder in der Ordnung der Produktion (der

---

154 Dussel 1988b, S. 222 FN 13.

155 Dussel 1990a, S. 350. Wie gezeigt, knäpft Dussel hier an Kosíks Marx-Interpretation an (Kap. 2.7) Vgl. insgesamt Dussel zu Kosík: Dussel 1990a, S. 308-312. Aufschlussreich ist hier ein Vergleich mit der Position von Haug, der sich zustimmend auf Theunissens Urteil bezieht, indem er schreibt: "Der Feuerbachianer Marx will im Gegensatz zu Hegel »nicht die Substanz als Subjekt, sondern das Subjekt als Substanz denken« (Michael Theunissen, Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik, Frankfurt/M. 1978, S. 483)." (Haug 1994, S. 236 FN 7) Dass nicht die Substanz als Subjekt, sondern das Subjekt als Substanz zu denken wäre, diese Position definiert nach Haug die philosophische Differenz von Marx und Hegel. Die Substanz des Subjekts wäre dann entsprechend der sechsten Feuerbachthese von Marx als das »ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« anzusprechen. Diese Position liest sich aus der Dusselschen Perspektive als Konstruktion einer sozialhistorischen Totalität, deren Problematik darin zu sehen wäre, wie denn das Marxsche Denken aus dem Zirkel von Normen und Fakten herauszukommen gedenke. Haug spricht dieses Problem explizit an (Haug 1994, S. 106), unterschreitet aber mit seinem Hinweis auf die Leistungsfähigkeit einer genetischen Rekonstruktion ideologischer Axiome den systematischen Anspruch auf Wahrheit im Sinne einer stellungnehmenden Normativität. Dussels Position, und in eins damit seine Marx-Interpretation, liesse sich demgegenüber wie folgt charakterisieren: Die Substanz der Praxis ist das Subjekt; die Substanz des Subjekts aber ist die Exteriorität. Denn, formalpragmatisch gesehen, ist die Substanz des Subjekts eine » Teilnehmerperspektive«. In Bezug auf eine Beurteilung der Position Dussels käme es darauf an, zwei Fragen zu unterscheiden: I) Inwieweit ist Dussels Marx-Interpretation triftig? 2) Inwieweit ist Dussels systematische Position triftig?

156 Dussel 1990a, S. 351. Wichtig ist hier, dadd Dussels Begriff des Nicht-Seins nicht identisch ist mit Hegels Begriff des Nichts. Das Nicht-Sein enthält eine monistisch nicht fassbare Positivität, welche jeder Negativität noch vorangeht. Vgl. dazu unten Kapitel 5.2.

menschlichen Arbeit)? Der letzte Grund der Zirkulation wird der Wert sein (in seiner Bestimmung als Kapital); der letzte transzendentale Ursprung der Zirkulation ist jenseits (dialektisch) der Zirkulation die menschliche Arbeit, die lebendige Arbeit, der Mensch selbst. In diesem Urteil ist alles enthalten."[157]

Das »Kapital« als Ethik

Die Dusselsche Interpretation der Marxschen Inversion Hegelscher Dialektik mündet in eine Art *ethischen* Marxismus[158]. "»Unser« Marx [...] ist ein ökonomisch-anthropologischer, ein ethischer Marx mit einem produktiven »Materialismus« [...]"[159], hält Dussel fest. Die These solch eines ethischen Marxismus muss meines Erachtens in Gegensatz zur These eines szientifischen Marxismus gelesen werden. Auf die Frage nach der wissenschaftlichen Methodik zugespitzt und zudem grob vereinfacht, geht es aus Dussels Perspektive um die Frage, ob der Theoretiker Marx als Hermeneutiker oder als Positivist anzusehen ist. "Marx entwickelt [...] eine Ontologie des Kapitalismus im Ausgang von einer Metaphysik des Lebens, der menschlichen Sinnlichkeit als Bedürfnis, von der Person des Arbeiters als Exteriorität."[160]

Marx' Theorie ist nach Dussel eine Ethik, weil Marx ein Hermeneutiker der »lebendigen Arbeit« ist. Als Hermeneutiker setzt er bei einem transzendentalen Apriori an, das in einer Methode dialektischer Ontologie entfaltet wird. Anders gesagt heisst das, die ontologische Rekonstruktion der Wirklichkeit des Kapitals erfolgt als Vermittlung von dem metaphysischen Horizont her, der bei Dussel als »Exteriorität« bezeichnet wird. Der »extrinsische Grund« der Exteriorität ist die transzendentale Bedingung der Möglichkeit des »intrinsischen Grundes« der Totalität. Erst aus dieser Unterscheidung heraus wird nach Dussel überhaupt erst verständlich, warum sich die Marxsche Theorie im vollen Wortsinne zu Recht als »Kritik« der politischen Ökonomie bezeichnen kann. "Marx vermag die Totalität von Kategorien und Wirklichkeit kapitalistischer Ökonomie ethisch, von der menschlichen Arbeit her, zu vermitteln, und eben deshalb kann man bei ihm von einer kritischen Ethik sprechen."[161]

Die Einsicht, dass Marxens Theorie eine Ethik ist, baut auf dem Nachweis auf, dass Marxens theoretische Methode die einer Hermeneutik ist. Denn die Eigenart hermeneutischer Theorie ist es, von einer Selbstauslegung des Subjekts auszugehen, das »sich selbst« zum Ausdruck bringt. Dass diese Expressivität des Subjekts nicht zwingend zu einem solipsistischen Entwurf führt, sondern mit guten Gründen auch *dialogisch* und eben deshalb *kritisch* gedacht werden kann, das ist die Pointe von Dussels Befreiungsethik.

Wie bereits gezeigt, bezeichnet das Ethische in Dussels Befreiungsethik nicht primär ein Moment theoretischer Reflexion im Gegensatz zu einem Moment praktisch gelebter Moral.

---

157 Dussel 1990a, S. 97.

158 Wann ist einer ein Marxist? Schon Marx spottete, wie Engels schreibt: "Alles, was ich weiss, ist, dass ich kein Marxist bin." (Engels 1967, S. 436) Marx tat sich leicht mit der Zurückweisung des Etiketts einer Schultradition; er war eben er selbst. Für die Nachfolger gilt wohl, dass sich jede in irgendeiner Weise zustimmend an Marx anknüpfende Tradition marxistisch nennen kann. Vgl. dazu Ober 1994, S. 72.

159 Dussel 1990a, S. 268.

160 Dussel 1990a, S. 19. Dass Marx als Hermeneutiker anzusprechen ist, leitet Dussel beispielsweise aus folgender Formulierung ab: "Diese geräuschvolle, auf der Oberfläche hausende und aller Augen zugängliche Sphäre verlassen wir daher, zusammen mit Geldbesitzer und Arbeitskraftbesitzer, um beiden nachufolgen, in die verborgene Stätte der Produktion [...] Das Geheimnis der Plusmacherei muss sich endlich enthüllen." (Marx 1962, S. 189) Marx ist für Dussel methodisch als Hermeneutiker anzusprechen, weil er das »Geheimnis der Plusmacherei«, d.h. den verborgenen Sinn des Seins dechiffriert (VgI. dazu Dussel 1985b, S. 19 f.).

161 Dussel 1988b, S. 194.

Das Ethische bezeichnet vielmehr "die bestimmten Verhältnisse der Subjekte selbst untereinander und in bezug auf die Natur."[162] Das Ethische bedeutet die altruistische Authentizität einer kommunikativen oder produktiven Handlung im Gegensatz zu ihrer egoistischen Form. In bezug auf die Marxsche Theorie des Kapita1s stellt sich das Moment des Ethischen so dar, dass die Perspektive des Arbeiters in den Diskurs über das Kapital eingeführt wird. "Plötzlich aber erhebt sich die Stimme des Arbeiters, die im Sturm und Drang des Produktionsprozesses verstummt war: Die Ware. die ich dir verkauft habe. unterscheidet sich von dem andren Warenpöbel dadurch. dass ihr Gebrauch Wert schafft und grössren Wert, als sie selbst kostet. Dies war der Grund. warum du sie kauftest. [...] Du und ich kennen auf dem Marktplatz nur ein Gesetz, das des Warenaustausches. [...] Du zahlst mir eintagige Arbeitskraft, wo du dreitagige verbrauchst. Das ist wider unseren Vertrag [...] Ich verlange den Normalarbeitstag, weil ich den Wert meiner Ware verlange, wie jeder andre Verkaufer."[163] Marx ist nach Dussel ein Ethiker[164]. weil er ein »Dia1ogiker«[165] ist. Das ethische Verhältnis des Vertrages zwischen Ego und Alter ist konstitutiv für das Produktionsverhältnis.

Mit dieser Bestimmung des Ethischen als Basis des Ökonomischen. "wenn es denn eine solche Basis geben sollte, von welcher der reife Marx nicht gesprochen hat“[166]. etabliert Marx nach Dussel ein kommunikatives Verhältnis im Sinne einer »praktischen Bedingung« als Ausgangspunkt seiner Theorie des Kapitals. "Mit Gilbart [...] von natürlicher Gerechtigkeit hier zu reden. ist Unsinn. [...] Dieser Inhalt ist gerecht, sobald er der Produktionsweise entspricht, ihr adäquat ist. Er ist ungerecht, sobald er ihr widerspricht. Sklaverei, auf Basis der kapita1istischen Produktionsweise, ist ungerecht; ebenso der Betrug auf die Qualität der Ware."[167] Diese Teilnehmerperspektive dessen, der von der ihm zustehenden Nutzung der gesellschaftlichen Rechte und Güter ausgeschlossen ist, bildet den Kern der Exteriorität der

---

162 Dussel 1985b, S. 228.

163 Marx 1962, S. 247 ff.

164 Siehe dazu: "Der sinnliche Andere, den Feuerbach in dem Verhältnis »Ich-Du« entdeckt hat -.von dem sich Rosenzweig und Lévinas inspirieren liessen, -wird von Marx auf den Arbeiter, den Anderen in bezug auf das Kapita1, angewendet, dessen »Gegenständlichkeit mit seiner unmittelbaren Leiblichkeit zusammenfällt«, mit seiner Fleischlichkeit, mit seiner Haut." (Dussel 1985b, S. 340) Der »dialogische« Ansatz bei Marx wäre ein fehlendes Glied in der Traditionskette vom alten Schelling als Hegels Antipoden über Feuerbach, Marx, dann Rosenzweig und Buber bis Lévinas. Vgl. über das Verhältnis von Lévinas zu Marx: Sidekum 1993, S. 120 FN 435. Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch die Anmerkung von Fornet-Betancourt, der für Bubers Buch »Pfade in Utopia« eine breite Rezeption in Lateinarnerika konstatiert (Fornet-Betancourt 1994, S. 297).

165 Vgl. dazu Dussel l990a, S. 442. Die These von Marx als »Dialogiker« ist nicht unproblematisch. Es gibt eine Textstelle bei Marx, die auf den ersten Blick vom Dia1og handelt, von Dussel aber meines Wissens nirgends verwendet wird. "In gewisser Weise geht's dem Menschen wie der Ware. Da er weder mit einem Spiegel auf die Welt kommt, noch als Fichtescher Philosoph: Ich bin ich, bespiegelt sich der Mensch zuerst in einem andren Menschen. Erst durch die Beziehung auf den Menschen Paul als seinesgleichen, bezieht sich der Mensch Peter auf sich selbst als Mensch." (Marx 1962, S. 67, FN 18) Vgl. kritisch dazu Sandkühler: "Dieser Satz findet sich bei Marx in einem Kontext, der ihn eindeutig konkretisiert: der Mensch spiegelt sich nicht im abstrakten »Mitmenschen« wider, sondern in einem, der zum Anderen wird, weil er arbeitet und produziert; der Satz findet sich in Marx. Kapita1, nicht den Dia1og intersubjektiver Widerspiegelung beschreibend, sondern die Dia1ektik von arbeitendem »Ich« und »Du«." (Sandkühler 1973, S. 204)

166 Dussel 1985b, S. 228.

167 Marx 1964, S. 351 ff. Von Dussel wird dieses Zitat diskutiert in: Dussel 1990a, S. 365; Dussel 1992a, S.

100. Siehe auch die andere TextsteIle von Marx: "Die Nationalökonomie kennt daher nicht den unbeschäftigten Arbeiter, den Arbeitsmenschen, soweit er sich ausser diesem Arbeitsverhältnis befindet. Der Spitzbube, Gauner, Bettler, der unbeschäftigte, der verhungernde, der elende und verbrecherische Arbeitsmensch sind Gesta1ten, die nicht für sie, sondern nur für *andere Augen* [Hervorhebung von mir], für die des Arztes, des Richters, des Totengräbers und Bettelvogts etc. existieren, Gespenster ausserhalb ihres Reiches." (Marx 1968, S. 523 f.; diese SteIle wird bei Dussel zitiert: Dussel 1992a, S. 101) Was anderes steckt in diesem Blickwinkel als eine Hermeneutik der Perspektive des Anderen?

metaphysischen Hermeneutik, von der aus die szientifische Struktur des Ontologischen überhaupt erst erschlossen werden kann.

Erst aufgrund der Bestimmung des Ethischen als Basis des Ökonomischen vollzieht Dussel dann mit Marx den zweiten Schritt eines Urteils ethisch begründeter Rationalität über die Folgen der Form des Ökonomischen, wie sie sich den Beteiligten und Betroffenen darstellt. "Der politische, d. h. ethische Sinn des gesamten Werkes von Marx ist verschlüsselt in der folgenden Bemerkung enthalten, die sich auf das »Bewusstsein« der Arbeiter im Zeitalter des Kapitalismus bezieht: »Die Rate des Mehrwerts ist daher der exakte Ausdruck für den Exploitationsgrad der Arbeitskraft durch das Kapital oder des Arbeiters durch den Kapitalisten.«."[168] Nach Dussel liegt die Funktion der Marxschen Theorie in ihrer aufklärenden bzw. kritischen Funktion: "In der Tat beansprucht das »Wertgesetz« in letzter Instanz ebenso wie die »Krise« des Kapitals, dem gewohnlichen »politischen BewuBtsein« des konkreten ausgebeuteten Arbeiters aufzuzeigen, dass die Totalität der ökonomischen Momente des Kapitals [...] nichts anderes ist als unbezahlte Arbeit: geraubtes menschliches Leben. Das Sein des Kapitals und die von ihm beanspruchten »Quellen« seines Zuwachses [...] sind das Nicht-Sein der lebendigen Arbeit (die Wirklichkeit menschlicher Subjektivität als Ausserlichkeit und Vorgängigkeit gegenüber dem Kapital in seiner Gesamtheit)."[169] Die Abschöpfung des Mehrwerts durch das Kapital ist nach Marx keine konstante Grösse, welche die Verhältnisse im Sinne einer ehernen Lohnquote nach Lassalle festschreiben würde. Andererseits ist aber auch die Arbeit selbst als gesellschaftliche Arbeit nicht einfach aufhebbar, weil es eben um der Reproduktion des Lebens willen einer bestimmten, veränderbaren Menge gesellschaftlich notwendiger Arbeit bedarf. Zwischen diesen beiden Eckpunkten aber eröffnet sich ein Gestaltungsspielraum, der dann ergriffen werden kann, wenn sich ein politisches Projekt auf die bewusste Gestaltung eines ökonomisch *gerechten* Systems einlässt.

Der Massstab für das, was im ethischen Sinne als gerecht bezeichnet werden kann, wird nach Dussel bei Marx durch die Unterscheidung des Gemeinschaftlichen vom Gesellschaftlichen gebildet. "Man kann daher feststellen, dass für Marx -entgegen der Ansicht von Habermas -das praktische Verhältnis (die »Moral« oder »Ethik« in letzter Instanz, wie wir im folgenden sehen werden) den Individuen einen »Charakter« eines bestimmten konkreten »Verhältnisses« auferlegt oder »einprägt«: das »gesellschaftliche Verhältnis«. Wir haben -bis zur Langeweile - darauf bestanden, dass für Marx »gesellschaftlich« nicht dasselbe bedeutet wie »gemeinschaftlich«."[170] Als Beleg führt Dussel insbesondere den Marxschen Hinweis auf ein Arbeiten "mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln"[171] an. Das Verhältnis des Gesellschaftlichen zum Gemeinschaftlichen reproduziert Dussel im Verhältnis vom Moralischen zum Ethischen. "Die »Gesellschaftlichkeit« vollzieht sich im Kapitalismus nur dank dem Kapital (extrinsische oder entfremdete Gesellschaftlichkeit) oder in der Ware (nur als Verkäufer). Aufgrund dieser gewaltsam herbeigeführten solipsistischen »Vereinzelung«, welche das ego cogito in seiner ontologischen Definition ist, muss der Arbeiter seine Arbeit in einem »gesellschaftlichen Verhältnis« der Herrschaft verkaufen [...].“[172] Gemessen an dem Massstab

---

168 Dussel 1990a, S. 147 f.; das Marx-Zitat ist aus: Marx 1962, S. 232.

169 Dussel l990a. S. 51.

170 Dussel l990a, S. 436. Siehe dazu beispielsweise die Interpretation von Irrlitz. der im Marxschen Denken eine Struktur- bzw. Rationalitätslinie von einer Utopielinie unterscheidet. Der Utopielinie ist die“Forderung unmittelbar erlebnishafter Gemeinschaft“ (lrrlitz 1994, S. 119) wesentlich. Dass es *beide* Linien im Marxschen Denken gibt, scheint mir unstrittig. Auf die Frage aber, wie eine *Synthese* auszusehen hätte, ist eine schlüssige Antwort heute so problematisch wie zu Zeiten von Marx.

171 Marx 1962, S. 92.

172 Dussel 1990a, S. 193.

dessen, was in einer gemeinschaftlichen Struktur mög1ich ist. bedeutet ein gesellschaftliches Verhältnis Verdinglichung[173], die Umkehrung der adäquaten Zuordnung von Personen und Sachen durch Indienstnahme der Personen durch die instrumentelle Vernunft der Sachen. "Dieses Verhältnis des Kapitals, der Totalität der objektivierten Arbeit, zur Exteriorität der lebendigen Arbeit des »pauper« ist das ethische Verhältnis schlechthin: die Subsumtion besagter Exteriorität ist die im Wesen des Kapitals als »gesellschaftlichem Verhältnis« der Ausbeutung eingebaute Perversität."[174]

4.5 PRAGMATIK

Dussels Konzept ethischer Normativität

Dussels Marx-Interpretation mündet. wie gezeigt. in eine ethische Theorie. Diese Theorie versteht sich als ethische Theorie, weil sie der Selbstauslegung des praktischen Subjekts eine kritische Perspektive für das Verständnis einer herrschaftsfreien Lebens- und Kommunikationsgemeinschaft aufzeigt. Solche Ethik folgt einem hermeneutischen Ansatz, der quer steht zu jeder szientifischen Interpretation. Vordringlich fúr eine solche Hermeneutik ist die Frage, wie denn hermeneutisches Verstehen den Gehalt einer *ldeologiekritik* bewahren will, welche sich der auch aus Sicht einer Hermeneutik notwendigen Aufgabe stellt, die mögliche Verblendung eines Subjekts aufzubrechen. Das heisst, auch eine hermeneutisch inspirierte Ethik bedarf einer Instanz, welche in eine wirkungsvolle Opposition zum Subjekt treten kann. Gerade wenn eine Interpretation im Interesse an Autonomie letztlich auf dem Recht der Selbstauslegung des Subjekts besteht, muss sie sich um eine Rekonstruktion des dem hermeneutischen Zugriff des Subjekts gegenüber fremden Horizonts bemühen.

Dussels ethische Theorie nimmt als ihren Adressaten das subjektive Bewusstsein in der Gestalt des Gewissens. Gewissen meint eine Instanz des Wissens, welche ihr Wissen vom Anderen her und auf ihn hin orientiert. "Das Wissen, wie man die Stimme-des-Anderen hört, ist ein Wissen darum, wie man sich seiner Interpellation zur Verfügung stellt, die meine Sicherheit, meine Verhältnisse, meine Welt als risikoreicher und beunruhigender Schrei nach Gerechtigkeit überrascht."[175] Der Andere ist nach Dussel der Ursprung alles Ethischen, welches in seinem Anspruch den Solipsismus des Subjekts übersteigt.

Der normative Kern des Ethischen einer solchen Öffnung auf den Anderen hin ist in einer *inklusionslogischen* Vorstellung von *Gerechtigkeit* zu suchen. Gerechtigkeit ist für Dussel "die Disponibilität, dem anderen zu geben, was das Seine ist"[176]. Sie versteht sich als Gleichheit. "Gerechtigkeit ist objektiv ein »Geben« in Gleichheit; von ihrem Ursprung her aber ist Gerechtigkeit die Liebe zum Anderen als anderen, und nur aus dieser Liebe zur Exteriorität des Anderen als autonomem, mit Würde und Freiheit ausgestattetem Gegenüber wird der Gerechte bewegt, dem Anderen zu geben, was ihm zukommt“[177].

Die Rede Dussels vom Anderen als Ursprung der Gerechtigkeit bedeutet in dieser Sicht Nicht, dass hier irgendwelche Abstriche an der deontologischen Formalität dieser Ethik zu

---

173 Vgl. zum Stichwort der Verdinglichung: Dussel 1973c, S. 32 und S. 74.
174 Dussel 1988b, S. 296.
175 Dussel 1973c, S. 58.
176 Dussel 1973c, S. 124.
177 Dussel 1973b, S. 190 FN 404.

machen wären. Denn deren politische Sprengkraft besteht ja gerade darin, dass die Befreiungsethik ihre ethische Normativität als universal ausgibt. Das heisst, sie behauptet ihr Interesse an der Befreiung der Annen und Unterdrückten als verallgemeinerbares Interesse, welches einen ethisch-utopischen Referenzpunkt praktischen Handelns im Sinne eines historischen Subjekts zu bilden in der Lage ist.. Die Rede Dussels vom Anderen als Ursprung der Gerechtigkeit bedeutet des weiteren aber auch nicht, dass die intersubjektive Dimension sozusagen nur die Motivationsebene gerechten Handelns inspirieren würde. Der Satz von der Transzendentalität des Anderen wäre so gesehen nichts anderes als eine Art ontologischer oder theologischer »Überbau« für eine sich ansonsten autonom verstehende Ethik. Ein derartiger Überbau wäre aber seinerseits weder konsistent formalisierbar noch universalisierbar. Dass der Anspruch der Dusselschen Befreiungsethik mit dieser Altemative ihrer Reduktion in Richtung auf eine teleologische Güterabwägung unter Rückgriff auf ein heteronomes Weltbild einerseits und in Richtung auf eine regionalistisch gefärbte Motivationstheorie andererseits so nicht eingelost werden kann, zeigt meines Erachtens eine kurze Analyse der befreiungsethischen Aussagen zum Gewaltproblem.

Die Anwendung von Gewalt wird in ethischen Theorien oftmals als ultima ratio aus dem Grund zugelassen, weil die konsequente Ablehnung von Gewalt in spezifischen Konfliktsituationen durchaus mehr Unheil stiften als vermeiden kann. Die ethische Ablehnung der Gewalt erscheint dann nämlich als eine Art Aussageverweigerung der Theorie entweder im Sinne einer gesinnungsethischen Ausklammerung von Weltverhalten oder im Sinne einer Nichtzuständigkeitserklärung und damit Abwertung der Bedeutung ethischer Theorie insgesamt. Eine solche mit Max Weber verantwortungsethisch zu nennende Haltung einer ultima ratio in Sachen Gewaltanwendung pflegt auch die Befreiungsethik. "Die Befreiungspraxis oder die moralisch gute Handlung erscheint als gefährliche, subversive Tat, die das Ganze in Frage stellt. [...] Die moralisch gute Tat wird sich mit einem bestimmten Anteil an Gewalt vermischen, aber nur in dem Glauben, dass Gewalt notwendig ist, um den Samen in den Boden zu bringen [...]."[178] Mit dieser Aussage begibt sich Dussels Befreiungsethik auf das äusserst unübersichtliche Gelände einer Fallprüfung durch Folgenkalkulation, wann denn ein Einsatz von Gewalt möglich, vielleicht sogar notwendig erscheinen mag. Die These selbst erscheint reichlich formal gehalten, denn dass der Sieg des moralisch Guten über das moralisch Böse wünschenswert ist, ist eine Konsequenz, die bereits aus der Unterscheidung von Gut und Böse selbst resultiert. Die Erweiterung der These hin zur Notwendigkeit einer Anwendung von Gewalt macht die These selbst eher schwächer, weil hier für eine stärkere Behauptung, die mögliche Anwendung von Gewalt nämlich, erstmal keine bessere Begründung, sondern nur eine ausweichende Metapher angeboten wird. Das entscheidende Moment an der Antwort der Befreiungsethik scheint mir weniger in der These selbst als vielmehr in ihrer Begründung zu liegen.

Dussel führt weiter aus: "Es kann nicht zulässig sein, dass der Ungerechte entscheiden darf, wann es zulässig ist, eine Ungerechtigkeit zu begehen."[179] Das heisst, die Befreiungsethik geht von einer Situation aus, in welcher Legalität oder Moralität[180] einerseits und Ethizität

178 Dussel 1973c, S. 105.

179 Dussel 1973c, S. 125.

180 In der sonst nach Kant üblichen Terminologie müsste hier vom Gegensatz von Legalität und Moralität die Rede sein. Wie gezeigt, konstruiert Dussel seine Ethik aber gerade aus dem Gegensatz von Ethizität und Moralität. Legalität ist für Dussel nur der juristisch geregelte oder regelbare Teil der Moralität. "Die Illegalität der Befreiungspraxis ist die Moralität in negativer Hinsicht; in positiver Hinsicht ist diese Moralität die Antwort auf die lnterpellation oder Provokation der Gerechtigkeit des Anderen. Es ist der Andere, [...] der die authentische Quelle der Moralität ist und nicht das bestehende Gesetz." (Dussel l973c, S. 71).

andererseits auseinanderfallen. Die ethische Norm der Handelnden lässt sich nicht leiten "von der Vernunft des Gesetzes des Ganzen (innerhalb dessen sie leben), sondern von der Vernunft dessen, was der Andere als Person ist."[181] Die ethische Norm beansprucht einen *kritischen* Standpunkt, welcher seine Massstäbe jenseits der geltenden Praxen und Moralen der Totalität entwickelt. Diesen kritischen Standpunkt identifiziert die Befreiungsethik als die Position des »Anderen als Person«, welche den Anspruch jedes Subjekts auf seine Andersheit artikuliert.

Damit wird deutlich, dass die Befreiungsethik die Bedeutung des Anderen in ihrer ethischen Konstruktion formaler Universalität selbst verankert. Die Transzendentalität des Anderen ist der Ausgangspunkt dessen, was als ein verallgemeinerbares Interesse verstanden werden kann. Es ist dieses Interesse, welches die Befreiungspraxis anleitet. "Die Praxis ist der Ort des Ethischen."[182] Die Befreiungspraxis der Solidarität beruht in Dussels Ethik auf der Voraussetzung eines ethisch begründbaren Modells von Gerechtigkeit und damit auch von Autonomie. Dussels Befreiungsethik grenzt ihr Verständnis von Solidarität explizit von solchen Auffassungen ab, die Solidarität nur als eine Art Einfühlen oder Mitfühlen beschreiben. "Das Ethos der Befreiung strukturiert sich als eine Forderung, die weder Mitgefühl (wie bei Schopenhauer) noch Sympathie (wie bei Scheler) ist [...], sondern Solidarität: [...] Den Anderen als anderen entdecken, sich solidarisch an seine Seite zu stellen, sich die Enteignung der Freiheit des Anderen zu eigen machen und seine Knechtschaft mittragen [...]"[183]

Solidarität ist sicher eine Bewegung von Sympathie o.ä. Sie enthält aber immer einen klaren ethischen Massstab. Dieser Massstab der Solidarität ist die universale Formalität der Gerechtigkeit. Solidarität ist eindeutig, "wo sie sich auf den bezieht, der aufgrund seiner Not, seines Elends und seiner Bedürftigkeit der Hilfe bedarf"[184]. Dennoch ist die Frage –gerade für eine materialistische Theorie -notwendig und berechtigt, worin die praktische Grundlage ethischer Formalität zu sehen ist. Denn wenn die Praxis nur zur Rea1isierung einer Binnenmora1 und nicht auch einer universalen Ethik fähig wäre, dann wäre das Ethische nur ein utopischer (Bloch) oder eschatologischer (Adorno) Vorbehalt im Sinne Kritischer Theorie. Nach Dussel aber artikuliert das Ethische die metaphysische Position der Armen und Unterdrückten ausserhalb des bestehenden Systems als heteroreferentielle Kritik der eindimensionalen Gesellschaft.

Praxis, Proximität und Proxemie

Der Praxisbegriff von Enrique Dussels Befreiungsethik ist in einer bestimmten Hinsicht durch den aristotelischen Praxisbegriff geprägt, wobei dies im Sinne des von Dussel praktizierten freien Umgangs mit philosophischen Traditionen noch lange nicht bedeutet, dass sich damit auch die Befreiungsethik selbst als Theorie aristotelischen Zuschnitts verstünde. Nach Aristoteles scheint, "wie gesagt, der Mensch der Ausgangspunkt der Handlungen zu sein. Die Überlegung bezieht sich auf das, was man selbst zu vollbringen vermag; gehandelt wiederum wird um eines anderen willen."[185] Diesen Praxisbegriff kennzeichnen drei Dinge. Aristoteles

181 Dussel 1973c, S. 125.
182 Dussel 1985a, S. 166.
183 Dussel 1985, s. 79.
184 Dussel 1985, s. 31.
185 Aristoteles 1978, s. 107. Aristoteles unterscheidet grundsätzlich zwischen Praxis und Poiesis, deren Gemeinsames darin liegt, dass sie beide Handlungsformen sind im Gegensatz zur kontemplativen Theorie; ihr Unter-

unterscheidet den Ausgangspunkt einer Handlung, den Zielpunkt der Handlung und die Handlung selbst. Ausgangspunkt einer Handlung ist der Mensch, der etwas selbst vollbringt. Das ist die Position eines Subjekts, wie sie dem individualisierten Allquantor, jedem einzelnen, offensteht, der sich etwas zu tun entschliesst, wie dies dann Kant[186] in der Möglichkeit zu einer spontanen Initiative weiterdenkt. Zielpunkt des Handelns ist ein Anderer, mit dem das Subjekt durch die Handlung in ein Verhältnis tritt. Dieses Verhältnis wiederum ist nochma1s von dem Akt[187] zu unterscheiden, in dem das Verhältnis vollzogen wird. Dussel selbst systematisiert sein Verständnis dessen, was Praxis heisst, in folgender Definition. "Wir verstehen unter »Praxis« oder dem »Praktischen« das »Verhältnis zwischen Personen«; [...]"[188] Praxis bezeichnet »immer schon« ein *interaktives* Verhältnis von einer Person zu einer anderen Person, von Ego zu Alter. In diesem Sinne nennt man Praxis "eine Handlung, die auf eine andere Person ausgerichtet ist"[189].

Die Frage ist nun, wie dieses Verhältnis von Ego und Alter in der Befreiungsethik naherhin gedacht wird. Dussel fährt in seiner Definition der Praxis als Verhältnis folgendermassen fort. "[...]; das unmittelbare, direkte von-Angesicht-zu-Angesicht oder das durch das Mittel des Produkts der Arbeit vermittelte Verhältnis."[190] Auch wenn der Begriff der Praxis a priori von einem Verhältnis von Person zu Person ausgeht, wird Praxis doch nicht einfachhin als kommunikative Handlung identifiziert. Praxis umfasst *Kommunikativität und Produktivität*. Auch der üblicherweise verwendete Terminus der Intersubjektivität wäre insoweit zu präzisieren, dass Praxis für die Befreiungsethik immer das Verhältnis von einem Subjekt zu einem Anderen bezeichnet, nicht aber eine Art System, in dem sich zwei oder mehr Subjekte bewegen. "Das Verhältnis des Antlitzes eines Menschen zu dem Antlitz eines Anderen, in Intimität, in Gerechtigkeit, bedeutet, sich als personales »Ich« einem gleichermassen personalen »Anderen« gegenüberzustellen. Das Verhältnis Ich-Anderer ist nicht die Unmittelbarkeit des Hegelschen absoluten Wissens, sondern die negative Unmittelbarkeit zweier Exterioritäten, die sich berühren."[191] Die Ebene des kommunikativen Handelns wird in der Befreiungsethik, wie gezeigt, als proximität, die des produktiven Handelns als Proxemie bezeichnet. "»Von-Angesicht-zu-Angesicht« bedeutet die Proximität als das Unmittelbare, das keine Vermittlung besitzt, das eine Antlitz gegenüber einem anderen Antlitz in der Öffnung oder dem Sich-Zeigen einer Person vor einer anderen."[192] Proximität ist die Nähe von Person zu

---

schied liegt darin, dass die Praxis ihren Zweck in sich selbst trägt, während die Poiesis als Produktion ihren Zweck ausser sich hat: im Produkt, Dussell ehnt sich mit seiner Verwendung des Begriffes der Poiesis an diesen aristotelischen Sprachgebrauch an. In anderem Zusammenhang weist Dussel auf die Vorbildfunktion der aristotelischen Ethik hin, wenn er deren Bedeutung für die Marxsche Theorie ins Spiel bringt. Vgl. dazu. Dussel 1990a, S. 429 f.

186 Bei Kant geht es darum, dass ein handelndes Subjekt "verschiedene Reihen, der Causalität nach von selbst anfangen zu lassen" (Kant 1911a, S. 312) in der Lage ist. Brunkhorst hat diesen Gedanken Kants als die aller Freiheit zugrundeliegende Idee der Spontaneität erläutert und auf eine politisch prägnante Form zu zugespitzt: "Kaffee kochen können, wenn einem der Sinn danach steht, ist die Bedingung der Möglichkeit revolutionärer Staatengründung und nicht umgekehrt." (Brunkhorst 1994, S. 107)

187 Dussel 1988a, S. 16 f.

188 Dussel 1990a, S. 429 f.

189 Dussel 1985a, S. 166. Vgl. dazu bejspielsweise Kern 1994, S. 291.

190 Dussel l990a. S. 429 f.

191 Dussel 1973b, S. 121. In einem epistemologisch orientierten Zusammenhang betont Dussel, dass die Erkenntnis eines Objektes ohne Subjekt so etwas wäre wie die Bestimmung einer Person als Sohn ohne einen Vater. Nach Dussel ist es die Subjektivität. welche die Fetischisierung der Objektivität verhindert (DusseI 1983a, S. 316f.).

192 Dussel 1973b, S. 120. Vgl. auch: "Das »Von-Angesicht-zu-Angesicht« bezeichnet die Unmittelbarkeit der Erfahrung, und deshalb sagt Buber in seiner poetischen Sprache, dass es im Von-Angesicht-zu-Angesicht keine Vernunft. keine Phantasie, kein Wort, überhaupt nichts gibt, weil es im Von-Angesicht-zu-Angesicht kei-

Person. In der Proximiäat stehen sich Ego und Alter unmittelbar von Person zu Person gegenüber, ohne Vermittlung durch irgendwelche Objekte. Proxemie dagegen meint "die natürliche Nahe"[193] einer Person zu irgendwelchen Objekten, welche das Verhältnis von Person zu Person vermitteln.

Proximität und Proxemie schliessen sich in keiner Weise aus, bedingen sich vielmehr gegenseitig. "Das Verhältnis zwischen Personen erfüllt sich nicht schon in der »Proximität« des Von-Angesicht-zu-Angesicht, [...], »es reproduziert sich auf einer direkt natürlichen Grundlage«."[194] Menschliche Subjekte bilden keine exklusiv vorzustellende Kommunikationsgemeinschaft des Geistes, sondern eine "Lebensgemeinschaft"[195], in welcher sämtliche "Äusserungen des wirklichen Lebens"[196] aufgehoben sind. Praxis als Verhältnis von Person zu Person ist so gesehen immer eine vermittelte Unmittelbarkeit, produktive Kommunikativität oder kommunikative Produktivität.

Streng genommen sind Proximität und Proxemie idealtypische Modelle von Praxis, die in der Realität immer ineinander verschränkt sind. Sie thematisieren den Aspekt der Kommunikation und den der Produktion in einem Praxisbegriff. In dieser differenzierenden Akzentuierung praktischer Synthesis liegt deren analytische Bedeutung, weil die Unterscheidung von Proximität und Proxemie der Befreiungsethik eine generelle Systematik verschiedener Praxisebenen erlaubt. Dussel[197] unterscheidet vier kommunikative Ebenen von Praxis: Politik, Pädagogik, Erotik und Religion. Diese werden durch ein je unterschiedliches personales Verhältnis begründet: Bruder/Bruder oder SchwesterlSchwester meint die Ebene der Politik; Vater Sohn, Mutter/tochter, Lehrer/Schüler die der Pädagogik; Mann/Frau die der Erotik und Gott/Mensch die der Religion. Diesen kommunikativen Ebenen stellt Dussel vier produktive Ebenen gegenüber: Ökologie, Semiotik, Technik und Ökonomie. Hierbei geht es um ein je spezifisches Verhältnis von Person und Objekt: Mensch/Natur in der Ökologie; Mensch/Zeichen in der Semiotik, Mensch/Technik in der Technik, Mensch/Ware in der Ökonomie. Ob die einzelnen Abgrenzungen von einer praktischen Ebene zur anderen unbedingt stichhaltig sind, scheint mir für das Verständnis dieses Schemas von nachgeordneter Bedeutung. Den Sinn dieses Schemas sehe ich in dem *heuristischen* Versuch, das Gesamt einer Lebenswelt zu gliedem. Vermag diese Heuristik wenigstens ansatzweise zu überzeugen, dann lässt sich aus ihr das Apriori erschliessen, das jeder Erörterung des Gesellschaftlichen zugrundeliegen muss.

Das Spezifische am Praxisbegriff von Dussels Befreiungsethik ist wohlletztlich darin zu sehen, dass Dussel seinen aus der Heideggerschen Philosophie entnommenen Praxisbegriff des Projekts oder Entwurfes in zwei ganz entscheidenden Punkten abändert. Zum einen begreift Dussel das Apriori der Praxis, deren Verstehenshorizont, nicht wie Heidegger im Sinne einer »Sorge um das Selbst«. Dussel bestimmt vielmehr als Apriori der Praxis den Anderen, dessen sich vom Selbst immer unterscheidende Wirklichkeit in der Begegnung von Subjekt zu Subjekt zutage tritt. Zum anderen erweitert Dussel in enger Verbindung mit der ethischen Bedeutung der Alterität des Anderen den Modus der Praxis als des »Daseins in der Welt« um die Dimension des *Ökonomischen.* Praxis meint Kommunikation und Produktion, Produktion

---

nerlei Vermittlungen gibt. Warum? Weil diese Erfahrung eine ganz konkrete Begegnung mit meiner Frau, mit meinem Kind oder meinem Bruder ist, in der die tiefgehende Frage gestellt wird: Wer bist du?" (Dussel 1974a, S. 269)

193 Dussel 1985, S. 41.

194 Dussel 1985b, S. 356.

195 Dussel 1990, S. 80.

196 Marx/Engels 1958, S. 433. Dussel selbst verwendet dieses Zitat aus der Deutschen ldeologie in einem verwandten Argumentationszusammenhang in: Dussel 1990, S. 80.

197 Vgl. dazu: Dussel 1985, S. 83-125.

meint Technik und Ökonomie. Die Wurzel des Ökonomischen aber ist das produzierende Subjekt. "Das Wirkliche ist nicht das Brot, wie es der Hunger des Hungemden sieht und nimmt; das Wirkliche ist das durch die Arbeit des Menschen produzierte Brot [...]"[198]

Von daher gesehen erhält die Dusselsche These von einem »produktiven Materialismus« bei Marx erst ihre Konturen. »Produktiver Materialismus« besagt nach Dussel: "Das Subjekt ist das Apriori der »Materie«."[199] Oder: "Die »Materie« erscheint bei Marx immer als Moment der Geschichte; das heisst, von einem Subjekt her, das diese Materie als ein Moment seiner geschichtlichen Welt konstituiert."[200] Dass die Ökonomie ein System ist, welches die Lebenswelt des Subjekts determiniert, ist nach Dussel kein Zugewinn an gesellschaftlicher Rationalität, sondern ein historischer, gewordener und vergehender Sachverhalt, welcher die Entfremdung des Subjekts überhaupt erst verursacht, wie sie im Elend der Armen und Unterdrückten zutage tritt.

Die bei Dussel vollzogene Verknüpfung eines hermeneutischen Praxisbegriffs mit dem intersubjektiven Element von Kommunikativität einerseits, mit dem ökonomischen Element von Produktivität andererseits gilt es methodisch aufzuarbeiten. Denn die der Befreiungsethik zugrundeliegende Transformation der Geschichtsphilosophie in eine ethische Theorie verlangt nach einem Ausweis ihrer Verbindungen von ethischer Universalität und moralischer Anwendung. Anders gefragt, was ist denn nun *materialistisch* an Dussels materialistischem Praxisbegriff? Dussel antwortet auf die Frage nach dem Materialismus immer mit dem Verweis auf das Subjekt, auf eine zumindest in dem Verdacht idealistischer Provenienz stehende Grösse. Ist die Konstruktion eines Praxisbegriffes mit *Subjekt* an sich schon Kennzeichen für eine materialistische Theorie? Dass dies so nicht zutreffen kann, verdeutlicht der Hinweis auf die Ideologieproblematik, derzufolge sich die Lebenswelt eines Subjekts erst aus einer kritischen Distanz heraus erschliesst. Ohne diese Distanz kann nicht deutlich werden, wie sich Theorie und Praxis, Text und Kontext gesellschaftlicher Wirklichkeit zueinander verhalten. Dieses Thema aber ist nicht nur eine Frage der Anwendung einer ethischen Norm auf ein reales (Moral-) Problem, sondern aufgrund der Einsicht in die Kontextbedingungen von Normen ein Problem der adäquaten Rationalität der ethischen Norm selbst.

Zum lnterpretationsansatz einer Sprech-Handlung

Der Praxisbegriff der Befreiungsethik nimmt seinen »Ausgangspunkt« in einer Theorie der Lebenswelt, welche sich um das »Subjekt« der Praxis zentriert. Praxis ist der Welt-Entwurf eines Subjektes, welcher sich in kommunikativen und produktiven »Vermittlungsformen« realisiert. Als Entwurf ist die Lebenswelt von Vornherein durch eine Offenheit gekennzeichnet, deren negative Kehrseite in der Verletzbarkeit des Subjekts besteht. Das lebensweltliche Subjekt findet sich -allzu oft -wieder in einer Situation von Armut und Unterdrückung, von Entfremdung und Ausschliessung, in der sein Subjektsein bedroht und verdunkelt ist. Das Interesse der Ideologiekritik ist es, den Fetischismus der Herrschaftsformen zu überwinden, welche das Subjekt unterdrücken. *Woher aber bezieht die ldeologiekritik das Potential ihrer freiheits befördernden Normativität*? Diese Frage beantwortet Dussels Befreiungsethik mit dem Hinweis auf die *kritische lnstanz* des »Anderen«, des Anderen, der den »Referenzpunkt« der Praxis bildet, auf den hin und von dem her das Subjekt seine praktischen Vermittlungen

198 Dussel 1974a, S. 140.
199 Dussel 1985b, S. 36.
200 Dussel 1990a, S. 158.

konstruiert. Die Pointe der Befreiungsethik geht dahin, dass sich das Potential der kritischen Rationalität einer symbolisch vermittelten Interaktion aus der kommunikativen Dimension der Proximität ergibt.

Die Konstruktion dieses Aprioris wäre zu befragen, welche Gründe sie für die Unversehrtheit ihrer kritischen Instanz ins Feld führen kann. Exakt an dieser Fragestellung scheiden sich die Geister idealistischer und materialistischer Theorie. "Die Frage des Idealisten wäre etwa so: »Mit welchem Recht zweifle ich nicht an der Existenz meiner Hände?« (Und darauf kann die Antwort nicht sein: »Ich weiss, dass sie existieren.«) Wer aber so fragt, der übersieht, dass der Zweifel an einer Existenz nur in einem Sprachspiel wirkt. Dass man also erst fragen müsse: Wie sähe so ein Zweifel aus? und es nicht so ohne weiteres versteht."[201] Diese Unterscheidung Wittgensteins scheint mir einen entscheidenden Hinweis auf die Klärung dessen zu beinhalten, was unter der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit kritischer Rationalität zu verstehen wäre. Während ein Argument idealistischer Theorie dieser Unterscheidung zufolge den Aufweis eines ontologischen Sachverhalts versuchen würde, wird ein Argument materialistischer Theorie diesen Nachweis über den Rückgriff auf eine in einer epistemologischen Methode hergestellten *Form* zu führen versuchen, ganz in dem Sinne, in dem Marx die Ware als »Elementarform« begriff.

Nochmals angesetzt bei der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit kritischer Rationalität heisst das, dass es um die Konstitution einer Theorie geht, welche einerseits die Frage der Ideologiekritik nach dem kritischen Standpunkt jenseits des Fetischismus der Herrschaftsverhältnisse zu beantworten in der Lage ist, andererseits aber auch imstande ist, ihre eigene Normativität als alternativer Typ von Rationalität auszuweisen. Gesucht ist eine Theorie, welche die *Kritik* der *Ideologiekritik* leistet.

Beginnend mit dem Einstieg in die Diskussion um die Frage nach der Möglichkeit der Authentizität unter lateinamerikanischen Bedingungen zwischen Salazar Bondy und Zea, weitergeführt in der Debatte um die Kritik des Populismus und zuletzt in der Gesamtkommentierung des Marxschen Hauptwerkes, scheint mir das erkenntnisleitende Interesse des Konzepts von Dussels Befreiungsethik von Anfang an als Versuch einer Antwort auf diese Problematik angelegt. Von entscheidender Bedeutung dassei ist, dass sich die These der Befreiungsethik meines Erachtens letztlich konsistent nur als Entfaltung eines *formalpragmatischen* Konzeptes verstehen lässt, welches die episternische Einheit der heterogenen Momente des materialistischen Praxisbegriffs Dusselscher Befreiungsethik zu synthetisieren imstande ist.

Dussels Verständnis des Pragmatischen[202] ist von seinen ersten Anfängen an eine direkte Auslegung des durch Heidegger inspirierten Praxisbegriffes eines Entwurfes. "Die primäre ontologische »Erschlossenheit« des Daseins konstituiert nicht nur das Seinsverständnis, sondern sie ist vor allem eine pragmatische Erschlossenheit. Pragmasis meint hier im griechischen Sinne Bedürfnis oder Trieb. In der pragmatischen Erschlossenheit konstituiert sich eine

---

201 Wittgenstein 1993b, S. 124. ldea1istisch wäre es zu sagen, dass es keine Rolle spielen würde, welches formalprozedurale Universalisierungsprinzip ich wählen würde, dass es *nur* darauf ankäme, *überhaupt* zu wählen. Der idealistische Akt bezeichnet die Position der Selbstreferentialität um ihrer selbst wi1len. Materialistische Theorie hat im Gegensatz dazu zu begründen, *welches* formal-prozedurale Universalisierungsprinzip sie wählt.

202 Philosophiegeschichtlich markiert sicherlich die elfte Feuerbachthese von Marx einen ganz entscheidenden Punkt in der Wende hin zu einer pragmatischen Theoriekonzeption. "Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt drauf an, sie zu verändern." (Marx 1958a, S. 7) Ansonsten recht unterschiedlich ausgestaltete Ansätze wie Pragmatismus, Hermeneutik und Marxismus beziehen sich hier auf ein und dasselbe Traditionsmoment, das in dieser Formulierung angedeutet wird. In der marxistischen Tradition hat insbesondere Korsch diesen Punkt hervorgehoben. Vgl. zu Korsch: DusseI 1990a, S. 302-304.

Intuition [...] als Moment am Kreislauf der Reproduktion des Lebens [...]."[203] Der Terminus der Pragmasis benennt hier so etwas wie ein materielles Moment am Begriff des Entwurfes. Das praktische Projekt eines Subjekts ist kein Resultat theoretischer Spekulation; es ist die alltägliche Lebenswelt eines Subjekts mit all ihren materiellen Voraussetzungen. Dussel zieht aus diesem Ansatz folgende Konsequenz. "Die Welt der Personen, das Ich und das Wir, wird als eine Perspektive bestimmt, die sich durch den Ort definiert, den einer in einem bestimmten praktischen und immer auch produktiven Verhältnis innehat."[204] Die alltägliche Lebenswelt ist der Ort, an dem sich der Geltungsanspruch jedes Seinsverständnisses im Sinne eines verallgemeinerbaren Interesses zu bewahrheiten hat. Und eben weil dies so ist, konstruiert Dussel seine Befreiungsethik von diesem Ansatzpunkt aus als formalpragmatische Theorie.

Der Witz sprachpragmatischer Theorie, wie diese sich insbesondere seit Austin und Searle entfaltet hat, liegt darin, dass hier ein linguistisches Element als universa1e Form in dem Sinne verstanden wird, dass Sprache etwas bewirkt. Der *Satz* wird zur *Sprechhandlung*. Genau diese Bedeutung benennt der Titel von Austins Hauptwerk: »How to do things with words«. Dies linguistische Element wird als ein *perfonnatives* Moment bezeichnet, welches dann auch Dussel in seiner Theorie rezipiert. "Unter Interpellation werden wir also eine performative Äusserung sui generis verstehen [...]."[205]

Jürgen Habermas hat den Sinn des sprachpragmatischen Ansatzes gerade in einer Abgrenzung gegen die Semantik sehr deutlich und Woh1 auch für Dussels Rezeption richtungsweisend herauspräpariert. "Die Wahrheitssemantik [...] geht [...] von der logozentrischen Annahme aus, dass der Wahrheitsbezug des assertorischen Satzes (und der indirekte Wahrheitsbezug des auf die Verwirklichung von Absichten verweisenden intentionalen Satzes) den geeigneten Ansatzpunkt für die Explikation der sprachlichen Verständigungsleistung überhaupt bietet. So gelangt diese Theorie zu dem Grundsatz, dass wir einen Satz dann verstehen, wenn wir die Bedingungen kennen, unter denen der Satz wahr ist. [...] Die pragmatisch erweiterte Bedeutungstheorie überwindet diese Fixierung an die tatsachenabbildende Funktion der Sprache. Wie die Wahrheitssemantik behauptet sie einen inneren Zusammenhang von Sinn und Geltung, reduziert diesen aber nicht auf Wahrheitsgeltung. Entsprechend den drei fundamentalen Sprachfunktionen kann nämlich jede elementare Sprechhandlung im ganzen unter drei verschiedenen Geltungsaspekten bestritten werden. Der Hörer kann die Äusserung eines Sprechers in toto verneinen, indem er entweder die Wahrheit der darin behaupteten Aussage [...] oder die Richtigkeit des Sprechakts im Hinblick auf den normativen Kontext der Äusserung [...] oder die Wahrhaftigkeit der geäusserten Intention des Sprechers [...] bestreitet. Der interne Zusammenhang trifft deshalb für das ganze Spektrum sprachlicher Bedeutungen zu –und nicht nur für die Bedeutung von Ausdrücken, die sich zu assertorischen Sätzen ergänzen lassen. Nicht nur für konstative, sondern für beliebige Sprechakte gilt, dass wir ihre Bedeutung dann verstehen, wenn wir die Bedingungen kennen, unter denen sie als gültig akzeptiert werden können."[206]

Dussels Rezeption sprachpragmatischer Theorie geht trotz einer im allgemeinen geübten Zustimmung in mehrfacher Hinsicht dezidiert eigene Wege. Ihr Ausgangspunkt ist das *Subjekt*, kein sprachlich vermitteltes System intersubjektiver Strukturen o.ä. Ihr Referenzpunkt

---

203 Dussel 1990, S. 79. Dieser im Jahre 1989 entstandene Text Dussels markiert den Beginn der expliziten Rezeption der Sprachpragmatik in Dussels Befreiungsethik. Die epistemologische Problematik dieser Position wird ausführlich in Kap. 6.2 behandelt.

204 Dussel l990, S. 83.

205 Dussel l992a, S. 100.

206 Habermas 1985, S. 364 f.

ist der *Andere*, das Subjekt des Anderen, dessen kreative Existenz ihn gerade wegen seiner Gleichheit als Subjekt zum Anderen macht. Ihr lebensweltliches Verhältnis ist *formalpragmatisch* bestimmt. das heisst, kommunikativ und produktiv vermittelt. Im Rahmen materialistischer Theorie fasst die Befreiungsethik das Subjekt nicht einfachhin als Individuum, sondern als Funktion. Die Funktion des Subjekts wird als generative Funktion bestimmt, d.h. das Individuum definiert sich als Subjekt durch seine expressive Kompetenz. Diese wiederum ist nicht absolut gesetzt. sondern steht immer in Relation zu anderen Kompetenzen und Funktionen. Das heisst, der Begriff des *Subjekts* bezeichnet eine *Teilnehmerperspektive* an einer Lebens- und Kommunikationsgemeinschaft.

Wie stellt sich diese Teilnehmerperspektive im Lichte pragmatischer Theorie dar? "Das "Angesicht-zu-Angesicht« ist die ethische Position des illokutiven Moments des Sprechakts, des primären Moments der Kommunikationsgemeinschaft als "Begegnung« zwischen Personen, denn es ist das "Eintreten« (von Angesicht zu Angesicht) in die Argumentation selbst."[207] Die Pointe des illokutiven oder *illokutionären* Moments einer Sprechhandlung liegt darin, dass sie die Funktion der *Selbstauslegung* des Subjekts definiert. Eine Sprechhandlung ist performativ, etwas mit Sprache bewirkend, weil und indem sie die zwei Aspekte des illokutionären Moments der Selbstverpflichtung und des perlokutionären Moments der beabsichtigten Wirkung kombiniert. Illokutionäres und perlokutionäres Moment verhalten sich zueinander wie Zielbestimmung und Strategie.

Mit ihrem Ansatz bei einer Bestimmung des Subjekts als Teilnehmerperspektive privilegiert Dussels Befreiungsethik in gewisser Weise das illokutionäre Moment, dessen pragmatische Bedeutung als Vollzug einer Selbstauslegung des Subjekts im Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit zum Tragen kommt. Die dreistellige Relation der Geltungsansprüche von Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit stellt sich für Dussel so dar, dass sich Wahrheit als Angemessenheit des Horizonts in bezug auf das Objekt und Richtigkeit als Bestätigung des Horizonts durch das Objekt beschreiben lässt. Der Anspruch der Wahrhaftigkeit aber bildet das Verhältnis von Subjekt und Horizont ab, konstituiert die Bedeutung des Aprioris, von dem aus und auf das hin eine Sprechhandlung überhaupt erst verstehbar wird.

Der Sinn der Dusselschen Konzeption der Privilegierung des illokutionären Moments besteht darin, dass Dussel die Selbstauslegung des Subjekts an das Verständnis der Ausserlichkeit des Anderen bindet. Im Sinne eines epistemologischen Methodeneffekts formuliert: die Selbstreflexivität des Subjekts beruht auf der dialogischen Vermittlung durch den Anderen. Diese ethische Position unterscheidet sich von parallel gelagerten Versuchen wie dem diskursethischen Ansatz Apels, der die Revisionsfähigkeit in einer ästhetischen Instanz verankert. Vereinfacht gesprochen gilt im Dusselschen Sinne folgende Maxime: Nicht ich bin das Mass aller Dinge, auch nicht jeder Andere ist das Mass aller Dinge, sondern der Arme ist das Mass aller Dinge.

Sinn und Zweck der Befreiungsethik ist die Rekonstitution herrschaftsfreier (Inter-) Subjektivität. Weil der Befreiungsethik zufolge das Subjekt die Wurzel aller Praxis ist, sol1 im folgenden zuerst der ontologische Gehalt des Kreationsparadigmas der Befreiungsethik dargestellt werden, aus dem dann dessen epistemologisches Potential rekonstruiert werden kann. Dassei geht es immer um die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit kritischer Rationalität als einer Art Vorstruktur des Verstehens praktischer Lebenswelt.

---

207 Dussel 1993d, S. 59; vgl. auch. Dussel 1993c, S. 307 f.

5

ZUR ONTOLOGIE DES SUBJEKTS

> "Freiheit, das ist Einsicht in die Notwendigkeit und dementsprechendes Verhalten. -Welche Notwendigkeit? Ob er Nudeln frisst oder Erbsen mit Vanülezucker, das ist gleich. [...] Vielleicht sollte etwas ganz anderes auf den Tisch, wenn er schon wählen soll, wenn er schon die Freiheit hat... Die richtige Philosophie erbittert ihn, regt ihn auf, weil es nicht das richtige Leben ist. "
> Volker Braun[1]

5.1 DAS ONTOLOGISCHE KONZEPT DER BEFREIUNGSETHIK

Dussels Ansatz deontologischer Ethik

Indem sich eine *deontologische* Ethik[2] sowohl als *Theorie des Normativen* als auch als *normative Theorie* versteht. impliziert sie ein ethisches Moment, wenn und weil sie die Dimension des Praktischen in ihre Reflexionen einbezieht. Deontologische Ethik fragt nach dem rationalen Konzept, welches dem Handeln eines Subjekts zugrunde liegt. Weil das Subjekt als ethischer Grund von Praxis gilt, gibt es in einer deontologischen Ethik keine objektiv gültigen, naturalistisch oder kulturalistisch erschliessbaren Werte, welche die Autonomie des Subjekts dergestalt determinieren würden, dass diese Werte selbst dem Zirkel von Genese und Geltung enthoben wären.

Die *klassische Begründung* deontologischer Ethik liefert Kant. "Eine Verfassung von der grössten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, dass jedes Freiheit mit der andem ihrer zusammen bestehen kann, (nicht von der grössten Glückseligkeit, denn diese wird schon von selbst folgen) ist doch wenigstens eine nothwendige Idee, die man nicht bloss im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muss, und wobei man anfänglich von den gegenwärtigen Hindemissen abstrahiren muss, die vielleicht nicht sowohl aus der menschlichen Natur unvermeidlich entspringen mögen, als vielmehr aus der Vemachlassigung der achten Ideen bei der Gesetzgebung. [...] so ist die

---

1 Braun 1985, S. 42 ff.

2 Vgl. dazu Kap. 1.7 sowie 4.1. Wenn ich in der Behandlung einer deontologischen Ethik hier von einer "Ontologie« des Subjekts rede, dann tue ich dies aus zwei Gründen. Zum einen bezeichnen Ontologie und Epistemologie in ihrer Opposition zueinander ein klares Verhältnis von Aussagen über die Wirklichkeit zu Aussagen über Aussagen über die Wirklichkeit. Die Epistemologie versteht sich als Metätheorie im Verhältnis zur Ontologie (Daraus erklärt sich auch die hier vorgenommene Gliederung von Kap. 5 und 6 dieser Untersuchung). Zum anderen bleibt in diesem Verständnis der Begriff der Ontologie noch recht unbestimmt. Er wird sozusagen nur als hypothetische Theorie rationaler Aussagen über Wirklichkeit im Althusserschen Sinne spontaner Philosophien gefasst (Sandkühler 1991, S. 33 f.). Ob und inwieweit *solche* Ontologie gegenüber Ethik einen genuinen Wissensbereich darstellt, ist damit nicht präjudiziert. Auf den von Dussel praktizierten Sprachgebrauch von Ontologie als Theorie der Totalität versus Meta-Physik als Theorie der Exteriorität wird, falls notwendig, je eigens hingewiesen.

Idee doch ganz richtig, welches dieses Maximum zum Urbilde aufstellt, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der Menschen der möglich grössten Vollkommenheit immer näher zu bringen. Denn welches der höchste Grad sein mag, bei welchem die Menschheit stehen bleiben müsse, und wie gross also die Kluft, die zwischen der Idee und ihrer Ausführung nothwendig übrig bleibt, sein möge, das kann und soll niemand bestimmen, eben darum weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Grenze übersteigen kann."[3] Für eine deontologische Ethik ist nach Kant konstitutiv, dass sie von einer maximalen Idee der Freiheit ausgeht, deren Differenz zur Realität nicht für die Idee, sondern für die Realität blamabel ist. Der Grund für diesen Geltungsanspruch *reiner* Vernunft liegt nach Kant darin, dass das teilnehmende Subjekt nicht hintergehbar ist in der Bestimmung dessen, was als ethisches Maximum anzusehen ist. Das die Subjekte verbindende Gemeinsame kann dann aber nur im Rückgriff auf das Apriori des Subjektseins selbst erschlossen werden.

Dussels Begriff einer transzendentalen Ethik reproduziert genau diesen Ansatz, wenn er "unter »Ethik« die transzendentale Kritik der »Moralen« (oder der »Moral«) aus der Perspektive [...] der absoluten, transzendentalen, »metaphysischen« Würde, der Subjektivität [...] als Person"[4] versteht. Die Befreiungs*ethik* begreift sich als deontologische Ethik, deren kritischer Standpunkt auf einem Vermögen dialogischer Perspektivität beruht.

Eine deontologische Ethik, die als normative Theorie in einem starken Sinne gelten muss, ist gut beraten, die Käirung der Konstitution des Normativen selbstkritisch zu prüfen, wenn denn das Normative wenigstens die Chance haben können soll, praktikabel zu sein. Das heisst, sie muss an der Frage interessiert sein, welches die Produktionsbedingungen der Norm bzw. des Seins oder des Horizonts sind, welche sie als Ethik vertritt. Deontologische Ethik entfaltet sich als *Axiomatik.* Dussels Befreiungsethik beginnt die Analyse der Produktionsbe dingungen axiomatischer Theoreme mit der Frage nach der Möglichkeit eines empirischen Zugangs zum Phänomen des Normativen. "Kann es einen Zugang der Wissenschaft oder des schlussfolgemden Wissens zu den Prinzipien selbst, zu den Axiomen oder ersten Prämissen geben? [...] Die Antwort ist selbstverständlich: nein."[5] Dussels Antwort lautet deshalb auf nein, weil eine empirische oder szientifische Begründung des Normativen genau dann einem naturalistischen Fehlschluss verfallen würde, wenn sie unterstellte, dass das, was ist, deswegen auch schon so sein sollte, wie es ist. "Vor jedem Beweisen-von-etwas muss man das Prinzip zeigen, »von dem her« sich der Beweis versteht. Das, was sich zeigt, ist der Ausgangspunkt des Beweises und kann seinerseits nicht bewiesen werden -, weil man nicht bis zum Unendlichen gehen kann, wenn man etwas beweisen weil-. Der Ausgangspunkt ist unbeweisbar."[6]

Die szientifische oder naturalistische Falle vermeidend, sieht sich ein nicht-empirischer, selbst normativ vorgehender Ansatz mit der Möglichkeit der Dezision konfrontiert. Wenn es kein Verfahren empirischer Rechtfertigung geben kann, sind dann nicht alle Axiome prinzipiell gleichwertig, weil sie letztlich nur auf einer Entscheidung beruhen? Auch hier lautet die Antwort der Befreiungsethik auf nein, weil mit der Unmöglichkeit eines rationalen Ausweises von Axiomen der Geltungsanspruch auf Wahrheit und damit letztlich jede Form universaler Verallgemeinerung hinfällig wäre. Der deontologische Anspruch der Befreiungsethik geht vielmehr genau dahin, zu zeigen, dass Axiome einerseits zwar nicht empirisch oder szientifisch begründet werden können, andererseits aber noch lange nicht nur voluntaristisch zu wählen sind. So fährt Dussel im Anschluss an die oben zitierte Frage fort: "Was bleibt? »Eine

3 Kant 1911a, S. 247ff.
4 Dussel l990a, S. 431.
5 Dussel 1973c, S. 148.
6 Dussel 1974a, S. 20.

Kunst des Dia1ogs«."[7] Axiome stellen eine begründete Setzung dar, eine These, deren Ansprüche in einem argumentätiven Verfahren geprüft werden können.

Das Spezifische eines solchen dialektischen, das heisst sein eigenes Apriori rekonstruierenden Weges besteht nun in dem von Apel im Rahmen formalpragmatischer Theorie so benannten *Selbsteinholungsprinzip*. Das Selbsteinholungsprinzip, das auch als Prinzip der Selbstreflexivität oder der Selbstreferentialität bezeichnet werden könnte, setzt sich, wie gezeigt, aus zwei Bedingungen zusammen: der Bedingung des zu vermeidenden performativen Selbstwiderspruchs sowie der Bedingung des argumentätiven Diskurses. Das Selbsteinholungsprinzip besagt, "dass die rationale Nachkonstruktion von Rationalisierungsprozessen jederzeit Vorrang haben muss vor extemen Erklärungs- und Entlarvungsstrategien"[8], denn diese "verwickeln sich entweder in den performativen Selbstwiderspruch, oder sie immunisieren sich gegen mögliche Kritik durch Verweigerung (z.B. totale Regelfreisetzung) des argumentätiven Diskurses."[9] Dem formalpragmatischen Begriff des Selbsteinholungsprinzips zufolge gilt das Gespräch als die nichthintergehbare Bedingung von Vernunft, aus deren Regeln man ableiten können muss, was als rationa1 zu gelten hat. In diesem Verständnis würde ein Programm dialektischer Theorie letztlich nichts anderes bedeuten als eine Erläuterung des Selbsheinhollungsprinzips .

Die Formel des Kreationsparadigmas

In der Absicht, die Selbstreferentialität des Subjekts und in eins damit die Problematik des Seins zu beschreiben, entfaltet Dussel seine befreiungsethische Position, die er *Kreationsparadigma* nennt. Der ana1ogen Bezeichnungen wie Produktions- oder Kommunikationsparadigma nachgebildete Begriff des Kreationsparadigmas artikuliert den originären, spezifischen Praxisbegriff der Befreiungsethik, welcher durch die Präsupposition eines dialogisch vorgestellten Subjekts gekennzeichnet ist.

Das Konzept des Kreationsparadigmas wurde von Dussel in Abschluss und als Resultät seines dreibändigen Marx-Kommentars formuliert. Es bezeichnet den Ort im Rahmen der Dusselschen Theorieentwicklung, in dem die Arbeitsperspektiven »Lévinas« und »Marx« zum Schnitt kommen. Der durch die Brille einer Art dialogischer Hermeneutik gelesene Marx entpuppt sich für Dussel dabei als die entscheidende Station in der Ausbüdung des befreiungsethischen Praxisbegriffes. Produktion und Kommunikation erschliessen sich für Dussel in einer dem Subjekt vorausliegenden, apriorischen Struktur kooperativer Kreativität, welche das »Wesen« des Menschen als ein interaktives »Verhältnis« von Person zu Person interpretiert.[10]

Eine äusserst kompakte Formel des Kreationsparadigmas findet sich im dritten und letzten Band des Marx-Kommentars von Dussel. "Von der Exteriorität her erschafft die Subjektivität

---

7 Dussel l973c, S. 149.

8 Apel 1989, S. 53. Der Begriff der »Selbstreferentialität« bezeichnet hier eine Version des Aktes der Referenz als einer Sprecherreferenz.. Selbstreferentiell wird eine Referenz dann genannt, wenn das Kriterium der Referenz vom Sprecher »gesetzt« wird. Diese Setzung kann aber ihrerseits nicht voraussetzungslos sein, weil sonst nur Selbstreferentia1ität der Selbstreferentialität, aber keine Referenz denkbar wäre (Vgl. dazu Sandkühler 1991, S. 339).

9 Ape1 1989, S. 54.

10 Aus dem Praxisbegriff der Kreation leitet Dussel sowohl die Bedeutung von Produktion als auch von Kommunikation ab und integriert auf diese Weise Ökonomie und Sprachpragmatik in ein *formalpragmatisches* Konzept. Dass und wie diese Synthese von »Lévinas« und »Marx« in einer dialogischen Hermeneutik, epistemologisch gesehen. notwendigerweise nur im Rahmen einer formalpragmatischen Theorie sinnvoll denkbar ist, wird in Kap. 6 gezeigt.

das Sein eines jeden möglichen Systems, welches als Grund der Totalität die Subjektivität als Vermittlung in sich autbebt: als ein Seiendes, zu dessen Produkt dieses im »Sein-für-sich« gerät.“[11] Im Zentrum dieses recht komplexen Geflechts von Bestimmungen steht der Begriff der Kreation. Das Wort »Kreation«[12] ist dabei im Deutschen durchaus unüblich, ganz anders als das spanische Wort »creación«. Im vorliegenden Zusammenhang bezeichnet »Kreation« *das Schöpferische als Tätigkeit*, den Vorgang des Erschaffens, wie dies auch in der Übersetzung der oben zitierten Definition Dussels zum Kreationsparadigma zum Ausdruck gebracht wird. Dussel selbst entnimmt den Begriff der Kreation der Marxschen Terminologie, wo sich ein ganzes Wortfeld zu dem Prozess der wertschaffenden oder schöpferischen Arbeit findet.[13] Kreation in diesem Sinne entspricht sowohl in seinem alltäglichen als auch in seinem strikt ökonomischen Gebrauch dem Phänomen, welches der auch heute noch gängige Begriff der »Wertschöpfung« anzeigt.

Seinen Ursprung hat der Begriff der Kreation in der theologischen Formel der »creatio ex nihilo« im Zweiten Makkabäerbrief (2 Makk 7, 28). Hier taucht zum erstenmal der theologische Satz über Gott auf, der die Welt aus Nichts *erschaffen* hat. Der Satz steht dort im Zusammenhang einer polemischen Verteidigungsrede, welche sich für die Sache unterdrückter, zur Hinrichtung verurteilter Aufständischer vor dem Forum eines königlichen Gerichts stark macht. Er bringt so etwas wie den letzten Grund einer Hoffnung um der Hoffnungslosen willen zum Ausdruck. Theologische Karriere machte dieser Satz säiterhin im Diskurs der Schöpfungstheologie. Im Anschluss an die Augustinische Reflexion zur Erbsündeproblematik wird er als Beleg für die Autonomie Gottes gegenüber der Welt in Anspruch genommen. Seinen säkularisierten Niederschlag findet dieser Satz von der »Schöpfung aus dem Nichts« in dem Theorem von der Freiheit des Subjekts.

Drei Momente sind es im wesentlichen, welche gemäss der oben zitierten Formel Dussels den Begriff der Kreation kennzeichnen. Da ist erstens das Moment der *Subjektivität* als generative Instanz, welche den Prozess der Kreation trägt. Zweitens liegt der Subjektivität die *Exteriorität* als dasjenige, apriorisch zu nennende Moment voraus, welches die Instanz der Subjektivitätt überhaupt erst in die Lage versetzt, als Träger des kreativen Prozesses tätig zu werden. Drittens zeitigt der Prozess der Kreation ein Resultät, das hier als Moment der *Totalität* bezeichnet wird. Subjektivität und Totalität, Träger und Produkt des Prozesses der Kreation stehen dabei so in einem dialektischen Zusammenhang, dass einerseits die Subjektivität die Totalität hervorbringt, andererseits die Totalität die Subjektivität in sich autbebt. Der Terminus der Kreation bezieht sich bei Dussel auf einen Begriff von Praxis, der, weil subjektzentriert, also auch dialektisch und ethisch gedacht werden muss. Vorgreifend formuliert: Die dialektische Welt-Konstruktion des Subjekts impliziert immer schon eine moralische Norm in der Hinsicht, dass der konstruktive Akt der Selbsteinholung eines Subjekts den dialogischen Rekurs auf den je Anderen zur Voraussetzung hat. Es ist die Ethizität der Praxis, von der her und auf die hin praktische Moralität im Sinne von *Herrschaft oder Befreiung* durchsichtig wird.

---

11 Dussel 1990a, S. 352. Die komplexe These Dussels zum Kreationsparadigma wird hier unter Einschluss von Wiederholungen nochmals ausführlich entfaltet, um die ontologischen Implikationen Dussels offenzulegen. Diese ontologischen Aussagen werden dann im nachsten Schritt auf ihre epistemologische Geltung hin befragt.

12 In der Übersetzung habe ich den Begriff der »Kreation« gewählt, weil Dussel m. E. prazise die *Tätigkeit* des Schöpferischen zum Ausdruck bringen weil, weniger die *Kreativität* als Vermögen. Zudem kommt im Terminus der Kreation auch sprachlich die von Dussel gesuchte Parallelität zu den Begriffen Produktion und Kommunikation präzise zum Ausdruck.

13 Vgl. dazu Dussel 1990[a], S. 357 FN 65.

Die befreiungsethische Formel des Kreationsparadigmas lässt sich am zweckmässigsten im Ausgang von deren Subjektbegriff rekonstruieren. Den Begriff des Subjekts konstruiert die Befreiungsethik primär nicht als Gegensatz zum Begriff des Objekts, sondern als Gegensatz zum Begriff des Seins oder der Totalität. Ein Subjekt zeichnet sich dadurch aus, dass es sich in einer Lebenswelt vorfindet, deren Totalität als Hintergrund die wirklichen Möglichkeiten eines Subjekts determiniert. Die Befreiungsethik vertritt eine Auffassung situierter Freiheit in dem Sinne, dass ein Subjekt als Seiendes immer auf die Möglichkeiten seines Seinkönnens verwiesen ist. Diese grundlegende *Dialektik von Totalität und Subjektivität* diskutiert die Befreiungsethik in einer ontologischen Perspektive als Altemative zwischen Sein und Nicht-Sein. "Das »Nicht-Sein« als »schöpferische« »Quelle« des »Seins« der Totalität, des konkreten, historischen Systems, befindet sich jenseits (transzendental) des »Grundes«."[14] Totalität und Subjektivität treten einander in dieser Konzeption als Sein und Nicht-Sein gegenüber.

Ontologisch gesehen bilden sich die Lebensverhältnisse eines konkreten Systems in einem Grund oder Prinzip ab, welcher als »Sein« bezeichnet wird. Das Sein stellt die einzelnen Momente dieser Lebensverhältnisse in einen Zusammenhang und konstituiert sie als Seiende, als Teile eines Ganzen, eben als Gesamtzusammenhang des Seins, als Totalität. Auf dem Boden ontologischer Theorie ergibt sich daraus nun aber die Frage, wie Veränderungen innerhalb des Seins selbst oder zwischen den Seienden untereinander denkbar sind. Denn wenn das Sein eine Art absoluter Determination ausüben würde, dann könnte es, streng genommen, so etwas wie Veränderung überhaupt nicht geben.

Aus dieser Überlegung heraus konstätiert die Befreiungsethik unter den Seienden etwas, was sich dem Einfluss des Seins entzieht: das Nicht-Sein. Dieses Nicht-Sein befindet sich der Befreiungsethik zufolge nicht nur einfach jenseits oder ausserhalb der Totalität, es ist die »Quelle« der Totalität selbst. "Diese transzendentale, vorgängige [...] schöpferische Quelle erschafft das »Sein«.[15] Eben weil das Nicht-Sein eine *schöpferische* Funktion in bezug auf das Sein ausübt, wird es als Subjektivität begriffen. Die Zuordnung von Sein und Nicht-Sein, Totalität und Subjektivität stellt sich als *dialektische* Zuordnung dar, die dialektisch genannt wird, weil sie den Zusammenhang beider Momente ganz im Hegelschen Wortsinne in ein Drittes hinein *aufhebt*, nämlich in den Praxisbegriff des Kreationsparadigmas hinein.

Was die Totalität betrifft, so erklärt diese ontologische Dialektik deren zweifachen Charakter als Grund und als Vermittlung. Das heisst, die Totalität ist zwar durch die Subjektivität gesetzt, determiniert aber ihrerseits ebenso die Subjektivität. "Das Sein als »Grund« unterstellt sich der schöpferischen Subjektivität selbst, nimmt sie als Ziel und »setzt« sie als »aufgehoben« in ihrer eigenen Vermittlung: als »Seiendes« in seinem Dienst."[16] Was aber die Subjektivität betrifft, so hat diese, ontologisch gesehen, ebenfalls einen zwiespältigen Charakter. Einerseits ist die Subjektivität selbst ein Seiendes »im Dienst des Seins«, determiniert durch die Totalität. Andererseits aber ist die Subjektivität auf eine gewisse Weise auch dezentriert in bezug auf das Sein, weil sie am Sein »scheitem« kann. Die Subjektivität kann in Widerspruch zum Sein geraten, sie kann als Nicht-Sein aus dem Sein herausfallen, ihm entgegentreten oder im Schatten des Seins existieren.

Genau aus diesem Grund sieht Dussel die Subjektivität in ihrer Dialektik mit der Totalität als *durch die Exteriorität vermittelt* an. Das oben verwendete Zitat nochmals aufgreifend, lässt sich jetzt die vorher nur angedeutete Auslassung füllen: "Diese transzendentale, vorgängige und in der Exteriorität des Systems existierende schöpferische Quelle erschafft das

14 Dussel 1990a, S. 356 ff.

15 Dussel l990a, S. 358; die hier aus methodischen Gründen gesetzte Auslassung wird weiter unten aufgefüllt.

16 Dussel l990a, S. 358 f.

»Sein«."[17] Für den befreiungsethischen Subjektbegriff spezifisch ist diese Dialektik von Drinnen/Draussen, wie sie in den Begriffen von Totalität und Exteriorität reflektiert wird.

Althusser hat, wie schon erwähnt, ein Modell zum Verständnis der Bedeutung von Epistemologie entwickelt, in dem drei Ebenen von Allgemeinheiten oder Generalitäten unterschieden werden.[18] Allgemeinheit oder Generalität I bezeichnet die Ebene der bearbeiteten Idee, Generalität II die Ebene der bearbeitenden Idee, Generalität III die Ebene des konkreten Resultäts der Theoriearbeit, welches wiederum den Ausgangspunkt liefert für eine neue Generalität I. Grob vereinfacht ausgedrückt geht es sozusagen um die Momente der Idee als Gegenstand, der Idee als Werkzeug und der Idee als Produkt.

Dussel selbst übernimmt das Grundkonzept dieses Modells, um dann damit -allerdings in einer sehr stark abgeänderten Fassung -den philosophischen Diskurs von Marx hermeneutisch zu entschlüsseln. Ich meinerseits benutze dieses Modell hier in der Althusserschen Version, um sozusagen *mit Althusser Dussel selbst zu dechiffrieren*. Den Sinn dieses propädeutischen Unterfangens sehe ich darin, dass Althussers Modell in einer ziemlich übersichtlichen Weise mit seiner Analogie von Erkenntnis und Arbeit klarmacht, inwiefem Erkenntis und Wissen eine Frage adäquater Konstruktion sind[19].

Auf das Dusselsche Kreationsparadigma in Anwendung gebracht, bezeichnet Generalität I das Moment der Subjektivität als das zu interpretierende bzw. der Konstruktion gegebene abstrakte Materialobjekt. Generalität II bedeutet das Moment der Exteriorität, das heisst das Formalobjekt bzw. das hermeneutische Instrument, mit dem Generalität I bearbeitet wird. Generalität III schliesslich meint das Moment der Totalität als das konkrete Materialobjekt, welches aus der Theoriearbeit hervorgeht. Über diese modellhaften Zuordnungen lassen sich einige wesentliche Punkte in Dussels Theorie des Kreationsparadigmas verdeutlichen.

Erstens ist das Moment der Subjektivität in allen drei Generalitätsebenen imp1izit gesetzt. Es gibt keine Ebene von Allgemeinheit ohne ein konstruktiv tätiges Subjekt. Zweitens beinhaltet der konstruktive Akt notwendigerweise immer die elementare Unterscheidung von Gegenstand und Werkzeug, von Objekt und Instrument. Drittens bedeutet dann die Unterscheidung der Ebenen von Generalität I und III gegenüber Ebene II, dass die ontologische Unterscheidung von Sein und Nicht-Sein der epistemologischen Unterscheidung von konstituiertem Objekt und konstituierendem Instrument entspricht. Viertens liefert das formale oder methodische Moment der Generalitätsebene II die Norm genau dafür, welches Resultät auf Ebene III der Erkenntnisakt aus Ebene I zu konstruieren beansprucht.

Weil diese Ebene der Generalität II aber keine nicht-subjektive Grosse ist, sondern ebenfalls immer schon eine subjektive Perspektive enthält, stellt sich die Frage, wie die Exteriorität als eine »Subjektivität ohne Sein«, eine Subjektivität ohne Totalität denkbar sein könnte.

---

17 Dussel 1990a, S. 358.

18 Vgl. dazu Kap. 1.5 mit entsprechenden Hinweisen. Siehe insbesondere: Althusser 1974, S. 127; vgl. Dussels Kritik an Althussers Modell: Dussel 1990a, S. 312-319 sowie S. 343. Im Rahmen einer epistemologischen Begründung der Befreiungstheologie hat Clodovis Boff das Althussersche Erkenntnismodell eingehend diskutiert und weitgehend rezipiert. Siehe dazu Boff 1983; vgl. kritisch zu Boff: Kem 1992, S. 294-311.

19 Um einem Missverständnis vorzubeugen möchte ich darauf hinweisen, dass ich an dieser Stelle weder die Dusselsche Version der Transformation des A1thusserschen Modells noch deren Anwendung auf die Marxsche Theorie diskutiere, sondern ich benutze Althussers Entwurf nur als *Modell* zur Interpretätion von Dussels Theorie. Problematisch scheint mir das in dieser Version entfaltete Verständnis der Ebene der Generalität II, die bei A1thusser einer szientifischen Engführung unterliegt. Allgemeinheit II bezeichnet bei Althusser "das Gebaude der Begriffe, deren mehr oder weniger widersprüchliche Einheit die » Theorie« der Wissen, schaft im jeweiligen (historischen) Augenblick bildet" (Althusser 1974, S. 126 FN 20). Hier sehe ich eine Auffassung im Vorteil, welche den »pragmatischen« Kontext des semantischen »Gebäudes der Begriffe« nicht ausblendet.

"Das bedeutet, dass meine Welt, unsere Welt, als mein jeweiliges Seinsverstandnis, mein Entwurf als zukünftiges und dialektisches Seinkönnen, immer schon in seiner grundlegenden Ethizität von einem Bereich her beurteilt wird, der ursprünglicher ist als der ontologische Horizont selbst [...]: der Andere."[20]

Selbstverhältnis und Exteriorität

Der Subjektbegriff geht stets von einer doppelten Relationalität aus. Es "steht eben ein erkennendes oder handelndes Subjekt der Welt als dem Inbegriff aller Objekte bzw. Tätsachen gegenüber, während es sich gleichzeitig auch als eines unter anderen Objekten (bzw. einen unter anderen Tätsachenkomplexen) in der Welt verstehen muss"[21] Subjektsein heisst dann. Dass sich »einer gegenüber allem und einer unter vielen« als Selbstverhältnis konstituiert, weil das Subjekt in der Lage ist, sich zu sich selbst zu verhalten. An einen solchen Ansatz anschliessend, bestimmt Dussel Interpretätion als spezifisch menschliche Leistung in dem Sinne, dass eine Interpretätion etwas "aufnimmt oder das eine Objekt mit anderen Objekten zusammenfasst, bis das Ganze der Welt gebildet und vollendet ist"[22]. Streng genommen kann Gott keine Interpretätion vollbringen, weil für ihn der Sinn eines Sachverhalts immer schon auf der Hand liegt. "Gott erschafft die Dinge, aber er versteht sie nicht. Nur der Mensch ist und versteht sein Sein."[23] Das Zentrum der *Anthropologie* erschliesst sich nach Dussel darin, dass nur der Mensch imstande ist, den Sinn realer Sachverhalte zu konstituieren und auf diese Weise zu »erschaffen«. Was den Mensch zum Menschen macht, das ist die interpretätive, reflexive, konstruktive Leistung der Selbstgesetzgebung. "Diese Offenheit als Aufgabe kontinuierlicher Selbstbestimmung [...] wurde seit klassischer Zeit Freiheit genannt."[24]

Gemäss Dussels Subjektbegriff entdeckt der Mensch eine Dialektik von Sachverhalten und Sinn, die er mit seiner Interpretätion vermittelt. Diese Einsicht thematisiert einen Begriff von Freiheit als Selbstgesetzgebung in der umfassenden Hinsicht, dass das tätige Subjekt nicht nur Sachverhalte, sondern auch Sinn hervorbringt. Eben weil ein Subjekt sozusagen nicht nur Spielt, sondern auch die Spielregeln seines Spiels erfindet, produziert ein Subjekt nicht nur Seiende, sondern auch das Sein selbst.

An dieser Stelle taucht aber die Frage auf, welche Bedeutung anderen Subjekten in bezug auf die Konstitutionsleistung eines Subjekts zukommt. Denn die Spielregeln, die ein Subjekt erfindet, zeichnen sich ja gerade dadurch aus, dass dieselben nie privat, sondern immer offentlich sind. Oder, wie Apel dies im Anschluss an Wittgenstein auszudrücken pflegt, keiner folgt einer Regel allein. Damit ist bereits angedeutet, dass der Begriff des Selbstverhältnisses nicht notwendig solipsistisch interpretiert werden muss, sondern auch im Sinne einer kooperativen Struktur verstanden werden könnte. weil ein Subjekt nie allein existiert, sondern immer gemeinsam mit anderen Subjekten zusammen gedacht werden muss, ist zu fragen, welche Bedeutung diese anderen Subjekte für die Konstitution eines Subjekts und damit auch für dessen Selbstbewusstsein besitzen. In der Antwort auf die Frage nach der Entstehung des Selbstbewusstseins gewinnt Dussels Befreiungsethik ihr spezifisches ontologisches Profil.

---

20 Dussel 1973c. S. 26.
21 Habermas 1992, S. 27.
22 Dussel 1985, S. 39.
23 Dussel 1973b, S. 43.
24 Dussel 1985, S. 51.

Im Ansch1uss an Lévinas diskutiert Dussel folgendes Apriori des Selbstbewusstseins. "Die Verantwortung oder das Aufsichnehmen der Last des Anderen ist das Apriori jedes reflektierten Bewusstseins. Sie antwortet in Verantwortung demjenigen, der Not leidet, wenn uns dieser in Anspruch nimmt. Das Selbst, das auf sich selbst reflektiert, begreift sich selbst als wertvoll im Akt der Gerechtigkeit für den Anderen, als Antwort auf und in Erfüllung des Aktes der Gerechtigkeit, dessen Forderung vom Anderen ausging. [...] Die allem anderen vorangehende Existenz des interpellierenden Anderen konstituiert die Möglichkeit des Selbst als reflexiv wertvolle Möglichkeit, in der das Selbst zum Grund des Aktes der Gerechtigkeit für den Anderen wird. Es handelt sich um einen Zirkel, der aber beim Anderen ansetzt."[25]

Woh1gemerkt, es geht mir hier primär um eine ontologische, nicht schon um eine ethische Fragestellung. Die entscheidende Frage ist die, wie sich das *Selbstbewusstsein* eines Subjekts konstituiert. In Antwort auf diese Frage lautet Dussels These, dass es erstens ein transzendentales Apriori des Selbstbewusstseins gibt und dass dieses zweitens in der Forderung des Anderen nach Gerechtigkeit besteht. Ohne diese Verantwortung apriori gibt es überhaupt kein Selbstbewusstsein. Oder anders, der Sinn des befreiungsethischen Subjektbegriffs geht dahin, dass das Subjekt als *kooperatives* Selbstverhältnis gefasst wird. Für die Befreiungsethik ist es die Hinwendung zum Anderen, die mich selbst überhaupt erst in mein Selbstverhältnis rückt.

Aus dieser Bestimmung des Subjekts als eines kooperativen Selbstverhältnisses ergibt sich die Notwendigkeit der Rückfrage darauf, wie und auf welche Weise denn die Dimension des Anderen im Subjekt selbst verankert ist. Als Lösungsvorschlag zu diesem zentralen Problem entwickelt Dussels Befreiungsethik das Theorem der Exteriorität. Subjektivität als das Wesen des Subjekts, als das, was ein Subjekt zu einem Subjekt macht, besteht nach Dussels Befreiungsethik darin, dass der Begriff des Subjekts ein Verhältnis bezeichnet. "Deshalb ist das System seinem Wesen nach eine Totalität, die auf ein » Verhältnis« gegründet ist. Ein Verhältnis zwischen zwei Personen, eine Praxis und deshalb auch eine Ethik. Das heisst, eine Person übt Herrschaft aus über eine andere Person, nimmt sie als Vermittlung ihrer selbst und negiert auf diese Weise das Prinzip der Ethik: »Brauche eine Person niemals als Mittel, sondern als Zweck.« Das zeigt uns, dass dieser implizite »rationale Kem« nicht nur philosophisch, sondern selbst radika1 ethisch ist."[26]

Dussel konzipiert seinen Subjektbegriff als Interpretätion zu Kants kategorischem Imperativ, der ja bekanntlich auch zu den Marxschen Essentia1s gehört. Gerade als Zwecke setzende und verfolgende Instanz ist ein Subjekt immer schon auf ein anderes Subjekt verwiesen. Das Theorem der Exteriorität bezeichnet den Versuch der Befreiungsethik, den Selbststand von Alter für Ego dadurch plausibel zu machen, dass die Exteriorität als dasjenige hermeneutische Instrument konstruiert wird, von dem her und auf das hin sich das subjektive Selbstverhältnis konstituiert.

Die Konstruktion der Exteriorität beruht darauf, dass sich "in der Positivität der Wirklichkeit des Nicht-Seins [...] die Alterität der konkreten Leiblichkeit der Person"[27] zeigt. Das heisst, im Theorem der Exteriorität wird vorausgesetzt, dass es erstens etwas anzunehmen güt, was meinem dialektisch-konstruktiven Projekt als Apriori vorausliegt: eine Positivität oder *Faktizität*. Es ist diese Faktizität, welche die dialektische Struktur meines Subjektseins bedingt. Zweitens bezeichnet diese Faktizität etwas, was als "widerständig Unterschie-

25 Dussel l993, S.142.

26 Dussel 1990a, S. 359 f.; der hier zu beobachtende Sprachgebrauch Dussels vom Philosophischen in seiner Gegenüberstellung zum Ethischen thematisiert an dieser Stelle das rein logisch-semantische Potential im Gegensatz zum pragmatischen.

27 Dussel 1985b, S. 17.

denes"[28] der Totalität meines Seins als konstitutives Moment gegenübertritt: ein *Nicht-Sein* oder ein Mangel, eine Negativität, an welcher ich mich als Subjekt abarbeite. Drittens manifestiert sich die Faktizität dieses Mangels auf doppelte Weise in der Existenz der Subjektivität des Anderen: der *Alterität*. Einerseits ist der Andere selbst ein bedürftiges Subjekt; andererseits bin ich ein bedürftiges Subjekt, weil mir der Andere fehlt.

Diese subjekttheoretischen Implikationen des Kreationsparadigmas werden im folgenden auf ihren Zusammenhang hin untersucht. Das Subjekt wird im Konzept der Befreiungsethik durch eine *Dialektik* konstituiert, in welcher die Positivität des Anderen erscheint. Demzufolge besitzt das Subjekt eine offene oder dezentrierte Struktur, welche eine spezifische Art von *Negativität* zur Beschreibung seines Wesens notwendig macht. Diese Negativität wiederum ist es, die sich in der *Alterität* des Anderen jenseits oder ausserhalb des Subjekts entfaltet. Im Ausgang von diesem Konzept stellt sich dann anschliessend die Frage, wie denn der apriorische Stätus des Anderen in bezug auf das Subjekt zu verstehen ist. In diesem Punkt wird die *theologische und* die *formalpragmatische* Konstruktion Dussels einer eingehenden Kritik zu unterziehen sein.

5.2 SUBJEKTIVITÄT

Der Horizont einer dialektischen Totalität

Um Verständnis dafür zu wecken, worin denn eigentlich das Anliegen der Dialektik besteht, möchte ich auf einen Gedanken hinweisen, den Gershom Scholem in Auslegung der Traditionen jüdischer Mystik entwickelt hat. "Es gibt in der Kabbala etwas wie einen verwandelnden Blick, von dem zweifelhaft bleibt, ob man ihn besser als einen magischen oder als einen utopischen Blick bezeichnen sollte. Dieser Blick enthüllt alle Welten, ja das Geheimxsxnis von En-sof selber, an dem Ort, an dem ich stehe. Man braucht nicht über das zu verhandeln, was »oben« oder »unten« ist, man braucht nur (nur!) den Punkt zu durchschauen, wo man selber steht."[29] Scholem erklärt die Perspektive eines Subjekts zum Sch1üssel des Welt-, ja selbst des Gottesverständnisses, wenn er mit der Tradition jüdischer Mystik darauf beharrt, dass der gesamte Verstehensprozess von dem richtigen »Blick« abhängt. Die Aufklärung solch eines Verstehen konstituierendes Apriori ist es, die das erkenntnisleitende Interesse von Dialektik bestimmt.

Nach Dussel bezeichnet der Begriff der Dialektik primär eine *Methode* des Wissens und Erkennens. "Die Dialektik ist [...] eine Methode [...]. Alle Dialektiken gehen von einem Faktum (einer Tätsache), von einer Grenze ex quo oder einem Ausgangspunkt aus."[30] Die Methode der Dialektik besteht demzufolge darin, eine theoretische Unterscheidung zu treffen, sozusagen eine Grenze zu markieren oder einen Trennungsstrich zu ziehen, von dem aus die Wirklichkeit differenzierend wahrgenommen werden kann. "Die Dialektik beginnt also mit der Negation der Alltäglichkeit, aber nicht um das Alltägliche in einen transzendentalen oder ausserhalb liegenden Bereich zu verpflanzen, sondern um entwickelnd eine ihr innerliche Totalität zu gewinnen."[31] Sinn und Ziel der Dialektik ist eine Rekonstruktion der Wirklichkeit,

---

28 Dussel l993e, S. 40. Vgl. dazu die eingehende Diskussion in Kap. 5.3.
29 Scholem 1987, S. 270. En-sof bezeichnet den Namen Gottes in der jüdischen Mystik.
30 Dusssel 1974a, S. 15.
31 Dussel 1974a, S. 77.

im Ausgang von einem Apriori. welches den Entwurf liefert, von dem her und auf den hin Verstehen überhaupt möglich wird.

"Diese dialektische Bewegung, welche das Bewusstsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, Insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus Entspringt, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird."[32] Indem Dialektik sich als Methode an der Rekonstruktion der Wirklichkeit erprobt, wird sie zum Gang der Erfahrung durch die Welten des Seins und des Bewusstseins, ganz im Sinne des Faustischen Motivs oder einer Art Odyssee des Geistes. Ihre Erkenntnis vollzieht sich als bewusste, planvolle, verändemde Bearbeitung von Wirklichkeit. An der Bewertung des methodischen Apriori der Dialektik entzündete sich der Konflikt zwischen idealistischer und materialistischer Dialektik, wie er jahrzehntelang die philosophische Diskussion prägte. Ist es das Sein, welches das Bewusstsein bestimmt, oder bringt das Bewusstsein das Sein hervor?

Ein erster Schritt hin zur Auflösung dieses Konflikts zwischen idealistischer und materialistischer Dialektik scheint mir in der strikten Unterscheidung von ontologischer und epistemologischer Ebene[33] zu liegen. *Ontologisch* gesehen, das heisst als Aussage über die Wirklichkeit, ist es das Sein, welches das Bewusstsein determiniert. Dies ist auch der Sinn der materialistischen These vom *Primat der Praxis* über die Theorie, der in erster Linie besagt, dass die Theorie immer von der Praxis ausgeht und auf sie hinführt, wenn sie denn als Theorie zu wahren Aussagen gelangen weil, *Epistemologisch* gesehen, das heisst als Aussage über das Wissen von der Wirklichkeit, stellt sich die Sache anders dar. Hier geht es um die Frage, ob Erkenntnis denn nun *als Konstruktion oder* als *Widerspiegelung* aufzufassen sei. Eine repräsentätionale Epistemologie gerat Insofern in Aporien, als sie einerseits das Vermögen erkennender Subjektivität ganz entscheidend als Passivität begreift. Andererseits erhebt sie aber den Anspruch, dass eine planvolle Erkenntnis überhaupt möglich ist, mit welcher sie einen Beitrag zur sinnvollen Veränderung der Wirklichkeit, und sei es in Form wahren Wissens, leisten weil. Epistemologisch gesehen führt am Gedanken der Konstruktion kein Weg vorbei. "Ein erkenntnistheoretisch zureichender Subjektbegriff muss so beschaffen sein, dass er Erkenntnis nicht einfach als Repräsentätion der Wirklichkeit *im* Subjekt, sondern *durch* das Subjekt auffasst. In der Tätigkeit des Subjekts entsteht, gründend in der Einheit von Erfahrung und Konstruktion, die Wirklichkeit des Wissens, in der objektive Realität in der Form von Erkenntnisobjekten konstituiert wird."[34]

---

32 Hegel 1969b, S. 78; zitiert in Dussel 1974a, s. 13.

33 Arsenij Gulyga bietet eine gelungene Darstellung des Problems der idealistischen Philosophie und der materialistischen Antwort darauf in seiner Schelling-Biographie. "Die Ablehnung des Hegelschen Schemas war schon geschrieben, bevor die »Wissenschaft der Logik« erschien. In den »Weltaltem« denkt Schelling über den Ausgangspunkt der Philosophie nach. Ein abstraktes, leeres »Sein« kann es nicht geben, alles Sein muss eine Basis, eine »Unterlage« haben. Deshalb kritisiert Schelling den Idealismus und lobt den Realismus. Aber das Problem der Beziehung der Geschichte eines Gegenstandes zu seiner Logik blieb ungelöst. Es war Marx, der diese Aufgabe löste. Er gab die Antwort auf die Frage nach der Verbindung zwischen der Bewegung der Kategorien und dem realen Gang der Geschichte. Dabei muss beachtet werden, dass man sich, wenn man das Historische zum Logischen in Beziehung setzt, auf zwei verschiedenen Ebenen bewegt: Einmal geht es um die Entwicklung des Objekts, das andere Mal um die Entwicklung der Erkenntnis des Objekts. [...] Wenn wir ein Begriffssystem aufstellen, das vom Prinzip der Weiterentwicklung vom Abstrakten zum Konkreten ausgeht, lösen wir eine methodologische und kommunikative Aufgabe, aber wir geben nicht die Reale Geschichte wieder - weder die eines Objekts noch die der Erkenntnis dieses Objekts." (Gulyga 1989, S. 265 f.).

34 Sandkühler 1991, S. 47; vgl. ebd. zur »Komplementarität ontologischer und epistemologischer Sichtweisen«: "Ontologische und epistemologische Voraussetzungen der Rekonstruktion [...] zielen gleicherweise auf den identischen ontischen Stätus des Untersuchungsgegenstandes, erzwingen aber durch Perspektivenwechsel je besondere Theorie- und Methodenabhängigkeiten des Objekts [...]" (Sandkühler 1991, S. 18). Das entscheidende Argument für die spezifische Sichtweise der Epistemologie lautet: "[...] das Epistemische ist ein

Ziel der konstruktiven Methodik dialektischer Theorie ist die Konstitution der Totalität als eines Begriffes von »Welt«, der als Interpretätionshorizont eingesetzt wird. Das heisst, dialektische Theorie unterfängt sich. ein *Apriori* zu entwerfen, welches *als methodisches Prinzip* die Erfahrung von Wirklichkeit anleiten kann. Dieser Ansatz dialektischer Theorie versteht sich selbst als strikte Altemative zum Szientismus. Dabei liegt die entscheidende Differenz von Szientismus und Dialektik nicht in der Bewertung des Stätus analytischer Erkenntnis, welcher besagt, dass sich Erkenntnis auf die Gewinnung von Regeln richtet, welche der Erfahrung zugrunde liegen. Vielmehr geht es darum, dass dialektische Theorie den Begriff der »Regel« umfassender interpretiert, als ein szientifischer Ansatz dies tut. Dialektische Theorie fasst den gesamten Kontext eines Textes als virtuelles Apriori ins Auge. Ihre Versionen unterscheiden sich dann darin, welches Apriori als formal-prozedurales Universalisierungsprinzip ausgewiesen wird.

Ein für die Interpretätion der Befreiungsethik möglicherweise relevantes Verständnis von Dialektik stellt die Apelsche Diskursethik vor. So argumentiert Apel im Rahmen seines formalpragmatischen Ansatzes für ein dialektisches Apriori, welches die seit Kant jede deontologische Theorie beherrschende Spannung von Idealität und Realität spezifiziert. "Die Pointe unseres Apriori scheint mir vielmehr darin zu liegen, dass es das Prinzip einer Dialektik (diesseits) von Idealismus und Materialismus bezeichnet: Wer nämlich argumentiert, der setzt immer schon zwei Dinge gleichzeitig voraus: Erstens eine reale Kommunikationsgemeinschaft, deren Mitglied er selbst durch einen Sozialisationsprozess geworden ist, und zweitens eine ideale Kommunikationsgemeinschaft, die prinzipiell imstande sein würde, den Sinn seiner Argumente adäquat zu verstehen und ihre Wahrheit definitiv zu beurteilen. Das Merkwürdige und Dialektische der Situation liegt aber darin. dass er gewissermassen die ideale Gemeinschaft in der realen, nämlich als reale Möglichkeit der realen Gemeinschaft voraussetzt; obgleich er weiss, dass (in den meisten Fällen) die reale Gemeinschaft einschliesslic seiner selbst weit davon entfemt ist, der idealen Kommunikationsgemeinschaft zu gleichen. Aber der Argumentätion bleibt, aufgrund ihrer transzendentalen Struktur, keine andere Wahl, als dieser verzweifelten und hoffnungsvollen Situation ins Auge zu sehen."[35]

Dieses Zitat wurde so ausführlich geboten, weil Apel hier die dialektische Struktur des formal-prozeduralen Apriori von »Welt« in einer Weise klar und deutlich zum Ausdruck bringt, die trotz aller Differenzen von Diskurs- und Befreiungsethik auch als für die Befreiungsethik gültig anzusprechen ist. Denn dass Dussel das Konzept der Kommunikationsgemeinschaft auf eine Lebensgemeinschaft hin erweitert und den Begriff der Gemeinschaft überhaupt von der virtuellen Exteriorität des je Anderen her denkt, das sind zwar bedeutsame Unterschiede von Diskurs- und Befreiungsethik, welche aber in Sachen Dialektik nicht ins Gewicht fallen. Das Welt-Apriori besteht in einer *dialektischen* Verknüpfung von Idealität und Realität, in der das Dialektische die Spannung zwischen einem idealen und einem realen Moment genau in dem Sinne bezeichnet, dass das *ideale* Moment die *transzendentale* Bedingung der Möglichkeit des *realen* Moments bildet. Es ist dieses Verständnis von Dialektik, welche das konstruktive Wesen einer Perspektive ausmacht.

Für die von Apel favorisierte und von Dussel geteilte Version einer Dialektik ist elementar, dass sie Idealität und Realität dergestalt ineinander verschränkt sieht, dass die Idealität immer nur *in* einer spezifischen Realität vermittelt zum Zuge kommt. Apel drückt das so aus: "Diese Grundsituation des »Sich-vorweg-Seins« -in die sich die quasitranszendentalen Faktoren der

---

Selbstverhältnis des geschichtlichen Seins.“ (Sandkühler 1991, S. 33)

35 Apel 1991a, S. 429. Vgl. auch Apel 1990, S. 9.

»Vorstruktur« des Verstehens, wie z. B. das Sprachapriori. eintragen lassen -ist in der Tät »nichthintergehbar«."[36] Dussels Befreiungsethik vertritt eine identische Position, wenn sie den hermeneutischen Horizont des Verstehens als das transzendentale Apriori einer Perspektive erschliesst. "Das dialektische Verstehen ist die alltägliche ontische (implizit ontologische) Art und Weise, in welcher sich der Mensch seinem letzten Horizont offnet."[37] Inwiefem dieser letzte Horizont dialektisch zu nennen ist, weil er eine Perspektive begründet, von der her und auf die hin die Wirklichkeit verstanden werden kann, das erläutert Dussel mit einer Analyse des Verstehensprozesses selbst, die der Apelschen Erläuterung der Vorstruktur des Verstehens entspricht.

"Dieses Verstehen aber ist keine eindeutig gewisse Anschauung. das heisst, das Verstandene oder Erfasste erschliesst sich der Perspektive des Menschen nicht zur Gänze als evident; vielmehr zieht sich das verstandene Sein als Horizont zurück, der, wenn man ihn als Seiendes begreifen weil, sich von neuem als Grund desselben entzieht."[38] Das bedeutet, dass das *Sein als Apriori der Perspektive* sich Insofern dialektisch gegenüber dem Seienden verhält, weil es sich dem direkten Zugriff der Perspektive selbst entzieht. Ein direkter Zugriff wäre nur auf Seiendes hin möglich. Anders gesagt: das Sein des Seienden verhält sich in gewissem Sinne Paradox, weil güt: "Der nächstliegende Horizont zeigt sich uns als das am weitesten Entfemte."[39] Mit dieser Konstruktion der Verschränkung eines konstruktiven und eines kontingenten Moments knüpft Dussel explizit an Husserls Phänomenologie an, die ja auf dem Weg über Heideggers Hermeneutik in diesem Punkt auch für die Apelsche Version von Formalpragmatik massgebend geworden ist. Der Begriff des Seins als Horizont verweist bereits in seiner metaphorischen Dimension auf das dialektische Spiel von Nähe und Feme, von Offenbaren und Verbergen. Das Sein des Horizonts zeigt uns ein Seiendes als Seiendes; das Sein, der Horizont selbst, bleibt unsichtbar.

Wie dieses Programm einer dialektischen Theorie des Verstehens dann den solipsistischen Zwängen zu entkommen sucht, denen beispielsweise das Konzept des hermeneutischen Zirkels bei Heidegger unterliegt, darin wird der spezifische Beitrag der Dusselschen Befreiungsethik zur Konstitution einer formalpragmatischen Epistemologie zu suchen sein. "Dennoch hat Heidegger, wie wir gesehen haben, präzise, aber ohne es ausdrücklich zu benennen, auf ein Moment des Seins hingewiesen, von dem aus alles bisher Gedachte in eine dialektische Bewegung gerät. Ist das Selbst der letzte Bereich dessen, was in Wirklichkeit als Möglich bezeichnet werden kann? Kann nicht eine neue Dialektik entstehen, die nicht mehr monologisch. sondern dialogisch zwischen »dem Selbst« und »dem Anderen« (als etwas oder als jemand und letztlich als »dem ganz Anderen«) vermittelt?"[40]

Die Position des Subjekts

Der Subjektbegriff ist einer dialektischen Theorie dann als notwendiges Moment zuzuordNen, wenn es denn richtig ist, dass Verstehen ohne Berücksichtigung subjektiver Perspektiven nicht denkbar ist. Im subjektphilosophischen Programm des Idealismus wurden verschiedene Varianten dieser Konstellation durchgespielt, deren gemeinsamer Nenner darin zu suchen

36 Apel 1991.,S. 39.
37 Dussel l973b, S. 59.
38 Dussel l973b, S. 47.
39 Dussel 1973b, S. 58.
40 Dussel 1973b, S. 101 f.

wäre, dass das Bewusstsein als der Ausgangspunkt der thetischen Unterscheidung dialektischer Theorie genommen wird, welcher subjektive Autonomie realisiert. Gegen die Kantische Identifikation von Sein und Selbstverhältnis reklamiert Hölderlin die Vorgängigkeit des Seins gegenüber dem Selbstverhältnis des Subjekts, um die Erschliessung des NichtSubjektiven durch das Subjekt zu denken. An diesen Gedanken knüpfen dann Hegel und Schelling je auf ihre Weise an.[41]

Der entscheidende Ansatz der Hegelschen Bestimmung ist darin zu sehen, dass Hegel die Substanz als Subjekt auffasst, das heisst, das Wesen eines Sachverhalts ist immer schon durch eine Perspektive konstituiert. "Es kommt nach meiner Ansicht [...] alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken. [...] Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit Subjekt, oder, was dasselbe heisst, welches in Wahrheit wirklich ist, nur Insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist. [...] Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist. Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Emst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt. [...] Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich Resultät, dass es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein."[42]

Das idealistische Konzept Hegels zielt auf die dialektische Konstruktion der konkreten Totalität eines Subjekts, welche die Subjektivität als Vermittlung des Seins erschliesst. Hegels entscheidender Zug in dieser Konstruktion besteht in der Bestimmung des Seins als Vermittlung, die im Wortsinne idealistisch zu nennen ist, weil sie in der Gestalt der Reflexion auftritt. Hegel untemimmt die Reduktion des Seins auf Reflexion, wie dies im Begriff des Wesens expliziert wird. "Das Wesen als unendliche Rückkehr in sich ist nicht unmittelbare, sondem negative Einfachheit; es ist eine Bewegung durch unterschiedene Momente, absolute Vermittlung mit sich."[43]

Die Stärke dieses Konzepts ist zugleich seine Schwäche. Hegels Absolutsetzung der Vermittlung trennt die Reflexion als selbstgenügsame Relationalität letztlich von der Erfahrung ab und verbleibt im »Kreise« eines Wissens, das sich gegen alle Einwände immunisiert. Auch der Idealismus ist nicht die voraussetzungslose Erkenntnis, als die er sich ausgibt. Dennoch muss aber gerade jede idea1ismuskritische Position ihr Augenmerk darauf richten, nicht hinter die Konstruktion einer subjektiven Perspektive zurückzufallen, als deren entscheidende Momente Habermas benennt: Individualismus, Recht der Kritik und Autonomie des Handelns.[44] Im folgenden geht es darum, wie die Befreiungsethik diese Grundbedeutungen dessen, was Subjektivität meint, in ein pragmatisches Konzept transformiert.

Dussels Befreiungsethik unterzieht den idealistischen Subjektbegriff Insofern einer Kritik, als sie in einem ersten Schritt den idealistischen Primat des Bewusstseins bestreitet. "Der Idealismus hat in seinem Überschwang das Sein vom Sollen abgetrennt. Aber rea1 und ontologisch ist das Seinkönnen der Grund des Sollens. [...] Deshalb besteht die Würde des Menschen in dem »Gerufen [im Orig. deutsch]-Sein« durch das Sein zum Schutz der Wahrheit des

41 Vgl. dazu Frank 1992, S. 19-31.
42 Hegel 1969b, S. 22-24.
43 Hegel 1969a, S. 35; vgl. dazu Frank 1992, S. 32-66.
44 Habermas 1985, S. 27.

Seins."[45] In dieser sehr heideggerisch klingenden Formulierung wendet sich Dussel wider einen Idealismus, der das Subjekt in einem absoluten Sinne gegen alle weltha1tigen und objekthaltigen Ansätze ausspielt. Es geht Dussel dabei nicht um eine Absage an den programmatischen Ansatz einer Transzendentalphilosophie, welche ja gerade an einer welthaltigen Begründung des Subjektbegriffs interessiert ist, was wohl auch für Heideggers philosophische Hermeneutik zutrifft.

Sinn und Zweck dieser Opposition gegen die Position eines sich solipsistisch verstehenden Subjekts ist vielmehr die Reflexion auf die Situiertheit des Subjekts, aus welcher Dussel ein transzendentales Apriori erschliesst. "Ein ego laboro ist unvergleichlich reicher, weil mehr auf das Allgemeine, auf die Kohärenz und die Körperlichkeit bezogen als ein ego cogito."[46] Subjekte gibt es nur in einem Kontext, als situierte Subjekte unter bestimmten, konkreten Bedingungen, in welche das Subjekt eingreift, welche ihrerseits aber auch das Subjekt determinieren. Das heisst, dass sich Dussels Befreiungsethik mit ihrer gesamten Polemik gegen die *ontologische* Tradition ab Descartes nicht von jedwedem subjektphilosophischem Konzept verabschiedet, sondern sich um eine Grundlegung von Subjektivität bemüht, welche deren kooperativen Impetus entfaltet.

Aufgrund ihrer Einsicht in die Subjekt-Objekt-Dialektik mit ihrer wechselseitigen Geschichte von Determination und Determiniertheit beharrt die Befreiungsethik auf dem Sinn und Nutzen der Rede vom Subjekt, Insofern sie das Subjekt als Apriori aller objekt- oder welthaltigen materialistischen Ansätze aufzeigt. "Das Subjekt als Geschichte ist das A priori der Materie, des historischen Materialismus [...]."[47] Oder prägnanter: "Nochmals, der »Materialismus« von Marx behauptet nicht, dass »alles (der Kosmos) Materie ist «, sondern dass das arbeitende Subjekt (das Apriori) die Natur als »Materie« (das Aposteriori) der Arbeit konstituiert. [...] Die Materie ist der Ort der Objektivation der Subjektivität."[48]

Das bedeutet, dass die Befreiungsethik behauptet, "jenseits des kritischen Realismus oder des Heideggerschen Denkens den falschen Gegensatz von Realismus und Idealismus durch die Affirmation der realen Vorgegebenheit des Kosmos (ordo rea1itätis), des existenzialen Apriori der Welt (ordo cognoscendi) und der ökonomischen Interpretätion (ordo operandi) der Natur"[49] überwunden zu haben. Soll diese These aber überhaupt in sich widerspruchsfrei gedacht werden können, dann scheint mir dies nur möglich in einem Modell, welches eine Unterscheidung von Ontologie und Epistemologie in der oben ausgeführten Art trifft. Denn ontologisch gesehen operiert Dussel mit einem existenzialen Subjektbegriff, der im Sinne eines Primats der Praxis angelegt ist. Dussel knüpft hier philosophiehistorisch konsequent an die idealistische Altemative zur Hegelschen Theorie an, nämlich an die Schellingsche Philosophie, die als ein Vorläufer des existentialistischen und des dialogischen Philosophierens angesehen werden kann. Epistemologisch gesehen operiert Dussel auf der Basis eines *methodischen ldealismus* im Kantischen Sinne, gemäss dem ein Subjekt als konstruktives A priori von Praxis zu gelten hat. Wie diese Einheit der Unterscheidung von Ontologie und

45 Dussel l973b, S. 64.

46 Dussel 1985, S. 151.

47 Dussel 1985, S. 151.

48 Dusse11985b, S. 292 f. FN 27.

49 Dussel 1985, S. 124. Vgl. dazu auch Dussel in direkter Auslegung von Heidegger: ..Es ist deshalb nicht so, dass sich die Essenz aus der Existenz (Sartre) konstruieren lässt oder dass die Essenz durch die Existenz rea1 wird (traditionel1e Interpretätion). sondern es ist so, dass in der Ek-sistenz des Menschen sein Sein manifest wird durch das entdeckende Verstehen in der Welt, welches nichts anderes ist als das Aufzeigen der vorgangigen Konstitution dessen, was der Mensch in der Ordnung des Kosmos, d. h. metaphysisch ist.“ (Dussel 1973b, S. 47)

Epistemologie vorzustellen ist, das muss sich aus der Erörterung des formalpragmatischen Stätus ergeben, dessen Rahmen hier kurz abgesteckt wird.

Der entscheidende Begriff zur Bestimmung dessen, was Subjektivität bedeuten kann, heisst »Selbstverhältnis« oder, eher sprachanalytisch formuliert, Selbstreferentialität. Ein Subjekt ist ein Selbstverhältnis, wenn und weil es in der Lage ist, sich zu sich selbst zu verhalten. Genau dieser Punkt ist es, der das Subjekt definitiv von einem Objekt unterscheidet. Die Theorie des Subjekts als Selbstverhältnis aber gerät, wie Habermas im Anschluss an Kierkegaard feststellt, in die Problematik der Verdinglichung des Anderen. Es geht um die Frage, wie sich Subjektivität und Selbstbewusstsein im Selbstverhältnis miteinander denken lassen. "Das SubJekt, das sich erkennend auf sich bezieht, trifft das Selbst, das es als Objekt erfasst, unter dieser Kategorie als ein bereits Abgeleitetes an und nicht als Es-Selbst in der Originalität des Urhebers der spontanen Selbstbeziehung."[50] weil das Selbst nur zugänglich ist im Selbstbewullsstsein, "ist das Selbst der Subjektivität nur das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält. [...] Ein solches Verhältnis [...] muss entweder sich gesetzt haben oder durch ein anderes gesetzt sein."[51]

Habermas beschreibt die Konstruktion des Selbstverhältnisses mit Kierkegaard als Aporie. Als sich setzendes Selbstverhältnis würde das Subjekt einerseits zwar seine Autonomie beWahren, verfiele aber einem solipsistischen Wirklichkeitsverständnis. Als gesetztes Selbstverhältnis würde sich das Subjekt andererseits zwar einem kooperativen Wirklichkeitsverständnis öffnen, fiele aber in die heteronome Abhängigkeit von einem anderen zurück. Die Schwierigkeiten dieser Altemative spiegeln letztlich die Problematik wider, wie denn die Autonomie von Subjekten als allgemeingültig gedacht werden kann. Das heisst, es geht in dieser ontologischen Fragestellung im Kem um das Problem der Universalität von Wahrheit.

Dussels Befreiungsethik lässt sich meines Erachtens vollkommen im Einklang mit dem von Habermas entworfenen, pragmatisch zu nennenden Lösungsvorschlag interpretieren. Dieser Vorschlag zielt im Ansatz darauf, die beschriebene Aporie dadurch aufzulosen, dass der das Selbst setzende Andere nicht als Objekt, sondern als Horizont verstanden wird. "Ein Sprecher kann sich nämlich in performativer Einstellung an einen Hörer nur unter der Bedingung adressieren, dass er sich -vor dem Hintergrund potentiell Anwesender -aus der Perspektive seines Gegenübers in demselben Masse sehen und verstehen lemt, wie der Adressat dessen Perspektive auf sich seinerseits übemimmt. Dieses aus der Perspektivenübemahme des kommunikativen Handelns resultierende Selbstverhältnis [...]"[52] nimmt den Anderen als Bedingung der Möglichkeit von Selbstbewusstsein.

Habermas' Vorschlag zur Überwindung der Aporie des Subjektbegriffs verlangt nach einer formalpragmatischen Rekonstruktion dessen, was ein subjektives Selbstverhältnis ist. Der Andere wird als konkret-transzendentaler Horizont des Selbst interpretiert. Aus dieser Bestimmung sind drei Konsequenzen zu ziehen. Erstens gerät mit dieser dialektischen Bestimmung jede szientifische Theorie unter Heteronomieverdacht. Andersherum gewendet: nur in einer *normativen* Theorie kann die Autonomie des Subjekts angemessen zum Zuge kommen weil dort die Situiertheit des Subjekts als apriorische Bedingung erscheint. Zweitens mündet der Begriff des Selbstverhältnisses in den Gedanken der *Perspektivität*, weil eben die transzendentale Bestimmung eines subjektiven Selbstverhältnisses die Irreduzibilität eines besonderen, nicht schlechthin a1lgemeinen Blickwinkels geltend macht. Und drittens ist zu fragen,

---

50 Habermas 1992, S. 33.

51 Habermas 199,. S. 33.

52 Habermas 1992, S. 32 f.; zu den Unterschieden der formalpragmatischen Theorien von Habermas und Dussel vgl. Kapitel 6.5.

wie denn ein sich zu sich selbst verha1tendes Subjekt so gedacht werden kann, dass seine Autonomie nicht solipsistisch, sondern *kooperativ* konstituiert wird. Die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit eines sich selbst setzenden Subjekts ist die Frage nach seinen epistemologischen Voraussetzungen.[53]

Das Stichwort einer »positiven« Dialektik

Mit der Frage nach dem Apriori des Subjekts ist der Ausgangspunkt des Interesses an einer Positiven Dialektik[54] erreicht, das in Dussels eigener Darstellung vorab kurz umrissen werden soll, bevor der Ansatz selbst rekonstruiert wird. "Wenn sich die Tota1ität auf das bezieht, was sich »jenseits« der Tota1ität (anó-) befindet, und die Negation der Negation auch Subsumtion dessen ist, was für den Aufbau des neuen Systems notig ist, dann ist der Übergang (día-) über die Tota1ität 1 hinaus (-lógon) zur Tota1ität 2 (neue Kommunikationsgemeinschaft) ana-dialektisch. Die rein »negative Dialektik« von Adorno genügt nicht. »Der Andere« ist immer schon apriori die reale Utopie (keine »Phantasie« oder ästhetische Schöpfung vom System her - Marcuse, Adorno). Es handelt sich vielmehr um eine »positive Dialektik«: von der bejahten Positivität des Anderen her, der Quelle der dialektischen Bewegung (ana[affirmatio] - dia[negatio] -lektisch[eminen-tia])."[55]

Das Programm einer positiven Dialektik zielt auf die Erkenntnis "einer Quelle, deren Inhalt verborgen, und nicht zu einem gegenwärtigen Daseyn gediehen ist, aus dem innem Geiste, der noch unterirdisch ist, der an die Aussenwelt wie an die Schale pocht, und sie sprengt, weil er ein anderer Kem als der Kem dieser Schale ist ...«. Eine interessante Variante der langen Geschichte des Kems, des Fruchtmarks und der Mandel. Der Kem spielt hier die Rolle der Schale, die die Mandel enthält, der Kem ist deren Ausseres, die Mandel das Innere. Die Mandel (das neue Prinzip) durchbricht schliesslich den alten Kem, der ihr nicht mehr passt (es war der Kem der alten Mandel ...); sie weil einen Kem, der der ihre ist;"[56].

In seiner Kommentierung der Hegelschen Dialektik von Kem und Schale zeigt Althusser präzise, worin das Interesse an einer positiven Dialektik besteht. Dieses zielt nicht darauf ab, ein *positives* Legitimationswissen an die Stelle eines Produktionswissens zu setzen. Das würde die Abschaffung dialektischer Theorie bedeuten. Vielmehr geht es darum, erstens ein dialektisches Apriori als *transzendentales* Apriori auszuweisen, welches Dialektik immer schon voraussetzt, und zweitens die *historische* Relationalität und damit auch die Veränderbarkeit dieses Apriori zu erkennen. Positive Dia1ektik oder "materia1istische Hermeneutik [...] wird aber mit Schärfe die Frage stellen, wo der Ort sich findet, der eine »herrschaftsfreie Kommunikation« und die »Selbstreflexion« begünstigt. Die U-topie, den Ort, den keiner kennt, kann sie nicht anerkennen. Solange dieser Ort nicht im Indikativ beschreibbar ist, ist Misstrauen am Platz."[57] Gegen die Absage negativer Dialektik an das Unterfangen konstruktiver Theorie optiert ein Programm positiver Dialektik für den Versuch, ein transzendentales Apriori dialektischer Theorie auszuweisen.

---

53 Die Fragen nach der Perspektivität, dem Wahrheitsbegriff und der Transzendentalität des in Dussels Kreationsparadigma vorgestellten Subjektbegriffs werden in Kapitel 6.2, 6.3, 6.4 behandelt.

54 Vgl. dazu Dussel 1985, S. 173.

55 Dussel 1994, S. 106 FN 72.

56 Althusser 1974, S. 54 FN 4.

57 Sandkühler 1973, S. 76 f.; vgl. auch Negt 1969, S. 7-48.

Was aber bedeutet das »Positive« in einer dialektischen Theorie? Wenn denn dialektische Theorie ihr Interesse am Produktionswissen bewahrt, dann muss das Positive im Ansatz dialektischer Theorie selbst verankert sein beziehungsweise aus diesem hervorgehen. Andemfalls wäre das Positive ein der Dialektik selber äusserliches, szientifisches Moment, welches das kritische Potential der Dialektik auf einen bestimmten Geltungsbereich begrenzen würde. Dussels Befreiungsethik rekonstruiert das positive Moment dialektischer Theorie im Gefolge der philosophischen Diskussion der Nachhegelianer, die mit Schellings »Philosophie der Weltalter« beginnt und deren Programm stichwortartig in der Altemative *Existenz versus Idee* umrissen werden kann. In Abgrenzung gegen ein szientifisches Verständnis von Positivität im Sinne Comtes o. ä. "[...] bedeutet »Positivismus« die Überwindung der Wirklichkeit oder der »Positivität« von einem Ort her, der jenseits des Horizonts der Welt, des Denkens, des Systems liegt und der nicht einfach als »Möglichkeit« oder Potenz, d. h. als das »Negative«, sondern als »Wirklichkeit« existiert, als das »Positive«, das bei Schelling die Offenbarung, bei Kierkegaard der Glaube, bei Feuerbach die sinnliche Wahmehmung und bei Marx die »lebendige Arbeit« im Verhältnis zum Kapital genannt wird."[58]

Worauf es Dussel hier ankommt, ist, dass Schelling als erster ein Moment in der dialektischen Konstruktion der Wirklichkeit geltend macht, von dem aus und auf das hin sich die Subjektivität des Subjekts konstituiert. "Der Mensch besitzt kein stätisches Verständnis seiner selbst, sondern ein ek-stätisches; sein Selbstverständnis ist niemals in einem letzten, immer schon gegebenen Horizont vollendet."[59] Wie dieses Moment der von Apel so genannten »Vorstruktur des Verstehens« zu bestimmen ist, darin unterscheiden sich dann weiterhin die philosophischen Entwürfe, wie sie Dussel, eine bestimmte anti-hegelianische Traditionslinie wiedergebend, aufführt.

Dem idealistischen Ansatz grundsätzlich verhaftet begreift Schelling[60] das Subjekt als Ausgangspunkt des Wissens. weil sich aber nach Schelling ein Subjekt nicht einfachhin selbst transparent ist, stellt sich der Philosophie die Aufgabe, nach den Voraussetzungen des Subjekts zu fragen. Damit ist das erkenntnisleitende Interesse in Schellings Philosophie der Offenbarung genau bezeichnet. Schelling entwickelt seinen Subjektbegriff aus einer Analyse des Seins. "[...] man möchte gem, wie man sagt, hinter eine Sache kommen. Aber was ist hier »hinter der Sache«? Nicht das Seyn; denn dieses ist vielmehr das Vordere der Sache, das, was unmittelbar in die Augen fällt, und was hierbei schon vorausgesetzt wird; denn wenn ich hinter eine Sache, z. B. ein Ereignis kommen wei1, so muss mir die Sache, hier also das

58 Dussel 1990a, S. 306 f.; vgl. auch Dussel 1973c, S. 91 f. Vgl. speziell Dussels Rezeption von Kierkegaard in: Dussel 1974a, S. 149 ff. Bereits 1963 hat Habermas auf die Verbindungslinien zwischen jüdischer Mystik, Schellings Idealismus und dem historischen Materialismus von Marx und Engels aufmerksam gemacht (Habermas 1969, S. 108-161).

59 Dussel 1973b, S. 59.

60 Nach dem heutigen Stand der Forschung scheint die idealistische Kontinuität Schellings unbestreitbar. Vgl. zu der Debatte um den »idealistischen« Standpunkt Schellings: Cemý 1984. Nach Cemý ist klar, dass bei Schelling nicht von einer einheitlichen Linie im Sinne eines Materialismus gesprochen werden kann. "Schelling ist und bleibt Vertreter eines objektiven dialektischen Idealismus" (Cemý 1984, S. 139). Von Schelling aus gibt es keine direkten Bezüge zu den materialistischen Theorien von Marx und Engels, weil Schellings Philosophie "nicht einmal zur Voraussetzung für eine Kritik der Religion" (ebd., S. 139) zu verwenden war. Die idealistische Kontinuität Schellings erkennt Frank ausdrücklich an (Frank 1992, S. 137), wenn Frank auch das spezifische Moment der Entdeckung des Existentiellen bei Schelling hervorhebt (Frank 1993). Siehe dazu auch: Sandkühler 1970, S. 68 und 86 sowie dessen abschliessende Urteil: "Schellings Waffe gegen deren [erg: der idealistischen bürgerlichen Ideologie] "subjektivistische« Theorie der Modemität ist letztlich -die radikalere Geltung der Subjektivität durch das Einbringen jener "Objektivität«, die nicht von dieser Welt ist." (Sandkühler 1970, S. 87) Zur Gesamtdarstellung Schellings siehe ebenso: Fuhrmans 1991; Gulyga 1989.

Ereignis, schon gegeben seyn. Hinter der Sache ist also nicht das Seyn, sondern das Wesen, die Potenz, die Ursache (dies alles sind eigentlich nur gleichlautende Begriffe)."[61]

Schelling unterscheidet klar zwischen der Existenz einer Sache und dem Grund dieser Existenz[62]. Das Sein versteht Schelling nicht als Grund. Vielmehr liegt der Existenzgrund hinter dem Sein. "Die erste Forderung an den, der zur Philosophie angeleitet zu werden verlangt, ist, daE er sich über das vorhandene und schon bestehende Seyn hinweg an die Quelle allen Seyns versetze."[63] Die Quelle allen Seins ist etwas, was der Existenz vorausliegt. Wenn das Sein die Quelle selbst wäre, dann wären Wirklichkeit und Möglichkeit identisch. Dem ist aber nicht so. Während das Sein als umfassender lwirkliche, als wirkende Möglichkeitt das Sein zu verändend.

Das bedeutet, dass Schelling einen funktionalen Seinsbegriff entwickelt, gemäss dem sich das Subjekt in seinem Sein abbildet. Die Quelle des Seins ist der Grund der Wirklichkeit als Möglichkeit. "Die Quelle des Seyns ist zu bestimmen als das allerdings noch nicht Seyende, aber das seyn wird."[64] Woher entsteht das Noch-nicht-Seiende, die Möglichkeit des Seins? "Ich behandle hier den Begriff Subjekt und den Begriff Potenz oder Möglichkeit als völlig gleichgeltende."[65] Die Quelle des Seins ist identisch mit dem Begriff des Subjekts. Das Subjekt ist der Ort, an dem das Sein entsteht, oder, noch pointierter ausgedrückt, das *Subjekt* ist der *Schöpfer des Seins.*

Diese Bestimmung des Subjekts als kreativer Instanz nimmt das Subjekt als Voraussetzung tätiger Veränderung. "Das Wort Subjekt bedeutet sogar nichts anderes als Voraussetzung. Das Einzige, was sich voraussetzen lässt, d.h. dem sich nichts voraussetzen lässt, ist das Subjekt [...]: nichts kann unmittelbar Objekt seyn [...]."[66] Der Begriff der Kreation unterscheidet sich vom Begriff der Produktion darin, dass der Akt der Kreation etwas aus nichts hervorbringen soll, während der Akt der Produktion etwas zu etwas anderem verändert. Die Quelle der Veränderung liegt gemäss dem Kreationsbegriff einzig im Subjekt und dessen Vermögen begründet.

In der Konsequenz der Anlage dieses Subjektbegriffs doppelt Schelling die Philosophie in eine negative und in eine positive Gestalt. Während die negative Philosophie aszendierend zur Ursache des Seins aufsteigt, entfaltet die positive Philosophie das Wirken des Seins deszendierend in der Wirklichkeit. Denn das Subjekt ist der voraussetzungslose Grund oder die transzendentale Bedingung des Seins. Eben weil dies so ist, dreht Schelling ja die Perspektive um. Es kann nicht mehr vom Sein auf das Subjekt hin gedacht werden, vielmehr muss das Sein aus dem Subjekt erschlossen werden. "Das, was der eigentliche Gegenstand der positiven [erg.: Philosophie] wird, bleibt in der vorausgehenden als das nicht mehr Erkennbare stehen; denn in dieser ist alles nur erkennbar, inwiefern es ein Prius hat, aber dieser letzte Gegenstand hat kein Prius in dem Sinne wie alles andere, sondern hier wendet sich die Sache um: was in der reinrationalen Philosophie das Prius war, wird hier zum Posterius."[67]

Schellings *positive Philosophie* erläutert das vom Subjekt her interpretierte Sein in einer Art *Theologie*. Theologie meint keineswegs so etwas wie eine kirchliche Wissenschaft des

---

61 Schelling 1993, S. 75.

62 Die Frage nach dem Grund des Seins bezeichnet präzise die Differenz von der Hegelschen zur Schellingschen Philosophie. Vgl. dazu Frank 1992, S. 131-135.

63 Schelling 1993, S. 204.

64 Schelling 1993, S. 205.

65 Schelling 1993, S. 205.

66 Schelling 1993, S. 78.

67 Schelling 1993, S. 92.

Christentums, sondern das Wissen aus einer Dimension »jenseits des Seins«. Theologie ist das Wissen aus der Offenbarung, welche wiederum das Sich-Zeigen des Subjekts bedeutet, das dem Sein vorangeht. Schelling entfaltet seinen Gottesbegriff als apriorische Voraussetzung des Subjektbegriffs. "Ich weil das, was über dem Seyn ist, was nicht das blosse Seyende ist, sondern mehr als dieses, der Herr des Seyns."[68] Das Apriori Gottes ist es, welches das Subjekt zum Grund des Seins macht.

Wie ist dieser Akt der Kreation näherhin zu denken? Oder anders, was besagt diese Bestimmung des *Herr-Sein Gottes*? "Gott ist eben wirklich nichts an sich; er ist nichts als Beziehung und lauter Beziehung, denn er ist nur der Herr."[69] Das Herr-Sein Gottes bringt die Art und Weise des Verhältnisses von Subjekt und Sein in der Weise zum Ausdruck, dass nämlich das Subjekt das Sein erschafft. Das heisst aber: "Er [erg.: Gott als Herr des Seins] eben ist die einzige nicht mit sich selbst beschäftigte, ihrer selbst ledige und darum absolut freie Natur."[70] *Das Subjekt ist Quelle des Seins, indem es für anderes existiert*. Oder: "Gott allein hat mit sich selbst nichts zu thun; er ist sui securus (seiner selbst sicher und darum seiner selbst ledig), und hat daher bloss mit anderem zu thun -er ist, kann man sagen -ganz ausser sich, also frei von sich, und dadurch auch das alles andere Befreiende."[71]

Nach Schelling artikuliert sich die dialektische Positivität des Subjekts als Kreativität aufgrund ihrer Relationalität zur Alterität. Gerade indem ein Subjekt von sich selbst absieht, sozusagen einen Standpunkt ausserhalb seiner selbst einnimmt, gelangt es zur Entfaltung seiner selbst in der Veränderung der Wirklichkeit. Das ist der Kerngedanke der positiven Dialektik Schellings, den Dussel in den Diskurs seiner Befreiungsethik transformiert.

5.3 NEGATIVITÄT

Das Moment der Negation

Das Apriori formalpragmatischer Theorie wird als dialektisches Apriori bezeichnet, weil in ihm Idealität und Realität ineinander verschränkt sind. "Das »Sich-noch-in-BewegungBefinden« ist eine Wirklichkeit (ein Akt), im Ausgang von einem (vergangenen) Ansatzpunkt und ohne das (künftige) Danach erreicht zu haben."[72] Idealität und Realität verhalten sich für eine transzendentale Reflexion zueinander wie Positivität und Negativität. *Positiv* erscheint die Idealität als *Horizont* in bezug auf die Realität, weil ihre Affirmation die Negation der Realität erhellt. Umgekehrt erscheint die Idealität *negativ* als *Utopie* in bezug auf die Realität, weil ihre Affirmation noch nicht Wirklichkeit geworden ist.

Dussel erläutert diese Dialektik von Negativität und Positivität des Seinsverständnisses als Horizont ausführlich. "Das »Seinsverständnis« begreift sich nur als Nicht-Begriff des Seienden; die Metapher des »Horizonts« ist die Negativität selbst; das »Zukünftige« des Seins ist ein Noch-Nicht-Sein, das seinerseits gleichzeitig ein Seinkönnen anzeigt; das Verstehen ist »dialektisch«, insoweit es flüssig ist, das heisst, immer jenseits von etwas, jenseits einer

68 Schelling 1993. S. 93. Vgl. dazu auch Gulyga 1989, S. 123: "Gott ist nie, wenn Sein das ist, was in der objektiven Welt sich darstellt; wäre er, so wären wir nicht: aber er offenbart sich fortwährend."
69 Schelling 1965, S. 306.
70 Schelling 1965, S. 306.
71 Schelling 1965, S. 306.
72 Dussel 1985b, S. 271.

Grenze; selbst der Terminus »transzendental« ist eine Aufhebung des Gegebenen, seine Negation. Aber die grundlegende Negativität ist die des Seins selbst: es wird niemals als Ganzes begriffen (seine geschichtlichen Manifestätionen sind immer partiell); darüber hinaus aber kann das Sein als Sein niemals positiv gedacht und deswegen auch nicht ausgesagt werden."[73] Dussels Konzeption eignet sich die Tradition hermeneutischer Theorie an, welche dann in ein Apriori formalpragmatischer Theorie umgeformt wird. Solch dialektisches Apriori gewinnt sein Profil primär in Zustimmung und Ablehnung zum Grossmeister dialektischen Denkens, zu Hegel.

Hegels Dialektik kann nach Dussel "[...] als der Weg des natürlichen Bewusstseins, das zum wahren Wissen dringt, genommen werden, oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stätionen, durchwandert, dass sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist."[74] Hegels Theorie entfaltet sich als Dialektik der Idee, welche die Wirklichkeit in ihrer Totalität rekonstruiert. "Wenn wir von den Dingen sagen, sie sind endlich, so wird darunter verstanden [...], dass vielmehr das Nichtsein ihre Natur, ihr Sein ausmacht."[75] Das Problem von Hegels Theorie liegt nach Dussel darin, dass Hegel Wissen als Erinnerung im Sinne des Bewusstwerdens einer Innerlichkeit versteht. "Hegel denkt, dass der Mensch das Endliche vom Unendlichen her umfassen kann und deshalb das Ganze ohne Äusserlichkeit erreichen kann. Dieser Anspruch wird explizit erhoben im »Systemfragment« und eben deshalb durch Kierkegaard, durch Heidegger wie durch Lévinas negiert."[76]

Hegels Subjektbegriff ist letztlich *monistisch*. Es ist zwar das sich selbst entfaltende Bewusstsein, welches den Weg zum absoluten Wissen geht. Dieses Bewusstsein ist aber letztlich auf sich selbst zurückgeworfen, weil der Andere nur als Funktion in bezug auf das Subjekt selbst gedacht wird, nicht aber als freies, unabhängiges Gegenüber. "»Der Andere« ist nur die Vermittlung, welche besagt, dass das Selbstbewusstsein sich selbst erkennt und den Anderen an und für sich überwindet."[77] Der Andere wird in Hegels Idealismus anti-kantisch gedacht, als Mittel, nicht als Zweck. Nach Dussel stellt er nur die Vermittlung dar, welche vom Sein des Bewusstseins aus als Schein erkannt und hinterfragt wird. Rational ist nur das monistisch sich entfaltende Subjekt, Pluralismus oder Vielheit ist für Hegel ein zufälliger, ein chaotischer, einnaturaler, kein rationaler Prozess.

Dussels dialektische Konzeption entfaltet sich im Anschluss an seine Hegelkritik in zwei Schritten. In einem ersten Schritt bestimmt Dussel den Gehalt der Negativität als *Negation* des Besonderen. In einem zweiten Schritt erschliesst Dussel die *Affirmation,* wie sie jede Negation immer schon enthält. Beide Schritte als solche unterscheiden Dussels Position noch nicht prägnant von der Hegels, denn gerade die Vorstellung einer Negation als konkreter Negation sowie die Idee der Aufhebung im Prozess der Negation stammen schliesslich von Hegel selbst. Dussels entscheidende Differenz zu Hegel liegt vielmehr im Verständnis der Subjektivität, welche Dussel, mit Schelling und gegen Hegel, pluralistisch, nicht monistisch auszulegen sucht.

---

73 Dussel l973c, S. 151.

74 Dussel l974a, S. 76 f.; zitiert aus Hegel 1969b, S. 72.

75 Dussel 1973c, S. 26., zitiert nach Hege1 1969, S. 139.

76 Dussel 1974a, S. 71; zum Begriff der Erinnerung als Doppelsinn von Vergegenwärtigung und Verinnerlichung vgl. Dussel 1974a, S. 84.

77 Dussel 1973b, S. 114; vgl. auch: Dussel 1974a S. 82 f.

Im Anschluss an Hegels Dialektik diskutiert Dussel das Verhältnis von Sein und Nichts zu einander. "Das Sein ist alles, aber es ist nichts im Besonderen. [...] Sein und Nichts sind hier in Wahrheit keine Gegensätze, weil das Sein der transzendentale Horizont ist und als solche unbestimmt und unbestimmbar (insoweit er transzendental ist), und das Nichts ist in anderer Hinsicht das Nichts des Seienden als solchem."[78] Eine ähnliche Aussage macht Dussel von Schellings Philosophie her. "Irrationalismus [...] kann die radikale Zurückweisung jeder Vernunft, jeden Wertes oder Gottes bedeuten, oder nur die Negation einer geltenden Vernunft, eines Wertes oder »Gottes«. In diesem zweiten Sinne würde nur eine bestimmte Ordnung, ein Horizont oder eine Welt negiert [...]."[79]

Sein und *Nichts* sind nach Dussel funktional gesehen in zweifacher Hinsicht identisch. Erstens sind Sein und Nicht *relationale* Momente, die immer nur entwickelt werden können in bezug auf konkrete Seiende, Dinge oder Sachverhalte. deren »Gesamtzusammenhang« sie darstellen. Zweitens lassen sich weder Sein noch Nichts definitiv oder abschliessend bestimmen; sie sind und bleiben *offen* für Veränderung. weil sie relationale Momente sind, verändem sie sich im Verhältnis zur Veränderung der Sachverhalte, auf die sie sich immer schon beziehen.

Dennoch aber sind Sein und Nichts nach Dussel auch nicht einfachhin als identisch zu bezeichnen. Sie unterscheiden sich vielmehr darin, dass sie eine je verschiedene Funktion in der Struktur des Verstehens anzeigen. Während das *Sein* den Gesamtzusammenhang eines Subjekts zur Darstellung bringt. zeigt das *Nichts* an. dass für etwas kein, jedenfalls nicht der für den Sachverhalt adäquate oder spezifische, Ort innerhalb des Systems oder in der Ordnung des Subjekts selbst angegeben werden kann und dass dieses Etwas dem Subjekt äusserlich. Für dieses »nichts« ist.

Das Moment der Affirmation

Die dem Dusselschen Seinsverständnis zugrundeliegende positive Dialektik des Horizonts wird über eine Metapher ins Spiel gebracht, über die Metapher des Aufpfropfens. "Das historische Sein [...] oder die Geschichte selbst ist die aktive Begegnung wechselseitig fruchtbarer Offenbarungen. Das Sein [...] entsteht aktiv aus dem wechselseitigen und schöpferischen Aufpfropfen des Unbegreiflichen auf das begreifliche, des Anderen auf die Totalität. Das Sein ist weder Erkenntnis [...] noch nur ein ökonomisches oder kulturelles Produkt [...], sondern es ist die geschichtliche Erschaffung der Alterität in der Totalität."[80] Die Metapher des Aufpfropfens stammt aus einer biblischen Tradition, in der das Verhältnis der christlichen Kirche zu ihrem jüdischen Ursprung bedacht wird. Paulus ermahnt seine Brüder und Schwestem im Herm: »[...]; ist die Wurzel heilig, so sind es auch die Zweige. Wenn aber einige Zweige herausgebrochen wurden und wenn du als Zweig vom wüden Ölbaum in den edlen Ölbaum eingepfropft wurdest und damit Anteil erhieltest an der Kraft seiner Wurzel, so erhebe dich nicht über die anderen Zweige. Wenn du es aber tust, sollst du wissen: Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich.« (Rom 11, 16b-18) Die Metapher des Ein- oder Aufpfropfens soll einen Zugang zur Vereinbarkeit heterogener Lebensformen und damit zur Sache des Pluralismus ermöglichen. Es geht um den Versuch, Differenz und Identität

78 Dussel 1974a, S. 104.
79 Dussel l974a, S. 118.
80 Dussel 1973c, S. 120 f.

bestimmter Traditionen zusammenzusehen, ohne in die Fallen des Reduktionismus oder Relativismus zu geraten.[81]

Die Metapher des Aufpfropfens führt dabei immer ein konstruktives Moment in die Verhältnissetzung ein. Sie rea1isiert, frei nach Bertolt Brecht, den Blick des Gärtners auf die Natur, der, *weil schärfer*, letztlich eben *deshalb liebevoller* beobachtet als ein romantisch veranlagter Spaziergänger. Oder anders: das einen konstruktiven Eingriff konstituierende Interesse ist weniger als Behinderung denn vielmehr als Bedingung eines Eingriffs überhaupt anzusehen. Allerdings gilt es zu klaren, welche Voraussetzungen je mit dem Akt der Konstruktion in das Konstrukt selbst eingehen.

Dussels phänomenologisch-hermeneutisch bestimmte Auffassung, den Sinn des Konstruktionsgedankens aufnehmend, lautet dahingehend, dass jeder Negation ein affirmativer Gehalt zugrunde liegt. "Das analektische Moment ist die *Affirmation* [Hervorhebung von mir] der Exteriorität; sie ist nicht nur die Negation der Negation der Systeme von der Affirmation der Totalität her. Sie ist die Aufhebung der Totalität, aber nicht nur als Aktualiät dessen, was im System als Möglich angelegt ist. Sie ist die Aufhebung der Totalität von einer inneren Transzendentalität oder Exteriorität her, die niemals drinnen war."[82] Die Negation der Negation, die Hegelsche Aufhebung, kann nach Dussel nur gelingen, weil die besonderen Sachverhalte, auf die sich die Negation im Bereich der Subjektivität bezieht, nicht von vornherein identisch sind. Sie unterscheiden sich als autonome Wirklichkeiten durch ihr Vermögen zur Kreativität, als Instanz einer selbst Spielregeln entwerfenden und bestimmenden Tätigkeit.

Dussel schliesst sich mit seiner Auffassung explizit an Ricoeur an, der eine Analyse der Negation als Weg zur Universalität unternimmt. Nach Ricoeur ist jede Negation eine Negation von Endlichkeit. Insofern kehrt die Affirmation in der Gestalt der Negation wieder in den Entwurf oder die Entscheidung zurück. "Der Ausdruck »auf mich nehmen« ist dem Vokabular der Existentialisten nicht fremd; er kennzeichnet die gewaltsame Rückkehr der Affirmation in der Philosophie der Negation; [...] Denn was ist ein Entwurf? Ist es nicht ein Ereignis, das den Dingen fehlt? Bin ich als entwerfendes Wesen nicht derjenige, der, nach Sartres bestürzendem Bild, sozusagen im Herzen der Dinge die Luft ablässt?"[83] Aber gerade in der Negation des Wirklichen ist nach Ricoeur eine »Seinsbejahung« enthalten. Denn "[...] die Neuerung bewirkt eine Umgestaltung [...]; was Form war, wird Hintergrund, was Hintergrund war, wird Form."[84]

Dass Affirmation und Negation funktiona1 zu sehen sind in bezug auf das ihnen zugrundeliegende Projekt oder in bezug auf die ihnen zugrundeliegende Perspektive von Subjektivität, diesen Punkt hat Ricoeur deutlich herausgearbeitet. Allerdings scheint mir Ricoeurs Position -im Unterschied zu der Dussels- weit mehr von Hegel abhängig zu sein. Bei Hegel heisst es: "Als Schranke, Mangel wird irgend Etwas nur erkannt durch Vergleichung mit der vorhandenen Idee des Ganzen und Vollendeten; es ist daher eine Bewusstlosigkeit, nicht einzusehen, dass eben die Bezeichnung von Etwas als einem Endlichen oder Beschränkten den Beweis von der Wirklichkeit und Gegenwart des Unendlichen, Schrankenlosen enthält."[85] Dass Endliches als endlich nur gewusst werden kann in Abgrenzung gegen das Unendliche, diese

---

81 In einem ähnlichen Sinne thematisiert auch Fomet-Betancourt die Metapher des Aufpfropfens. wenn er das Verhältnis von Text und Kontext, von Substanz und Akzidenz in der Problematik der Inkulturation diskutiert, um das Konzept einer kulturellen »Polyphonie« zu entwickeln. VgI. dazu Fomet-Betancourt 1994a, S. 33.

82 Dussel 1985, S. 182; vgl. auch ebd., S. 76.

83 Ricoeur 1974, S. 356 f.; vgl. dazu: Ricoeur 1992; siehe auch: Dussel 1993, S. 162 FN 64.

84 Ricoeur 1974, S. 356.

85 Hegel 1969a, S. 46 f. Vgl. dazu auch. Oeing-Hanhoff 1971.

Einsicht wird hier in Richtung Negation gewendet, um zu zeigen, wie jede Negation eine Affirmation voraussetzt. Horizont der Affirmation nach Hegel ist und bleibt aber immer die Totalität. Genau an diesem Punkt widerspricht Dussel, wenn er auf die Bedeutung der positiven Philosophie Schellings hinweist.

Wenn man danach ‚was denn als der entscheidende Gewinn der Schellingschen Konstruktion einer positiven Philosophie gelten könne, dann ist darauf nach Frank mit dem von Schelling selbst stammenden Hinweis zu antworten, dass dies der "Begriff des relativ Nichtseyenden"[86] sei. Schelling ist derjenige, der als erster zwischen einem absoluten und einem relativen Nicht-Sein unterscheidet. Während das absolute Nicht-Sein den Gegensatz zum Sein an sich bildet, bezieht sich das relative Nicht-Sein immer auf das Verhältnis von einem Seienden zu einem anderen Seienden. "Die Negation ist nicht autonom. Sie bezieht sich jeweils auf etwas, das sie negiert. Ist sie ihr eigenes Relat, so konstituiert sie nur unter der Bedingung nicht das absolute Nichts (rien, oux on). dass sie selbst auf der Basis eines ihr transzendenten Seins steht, welches sie vor der totalen Auflösung bewahrt. Die Negation vermöchte aus eigener Macht ihr Sein (qua Existenz) nicht zu begründen, sie setzt es vielmehr in ihrem relativen Nichtsein (mä einai) voraus. Kurz, die Selbstauthebung der Negation gibt dem Sein nur unter der zirkelhaften Bedingung Raum, dass es jeder Negation zuvorbestand. Die Negation lässt das Sein »wesen« (gibt ihm Grund). aber sie erschafft es nicht."[87]

Mit dem Begriff des *relativen Nicht-Seins* löst sich Schelling aus dem Monismus der Hegelschen Dialektik. Sein und Schein sind relationale Kategorien, je bezogen auf einen zugrundeliegenden Sachverhalt, für den sie zutreffen oder eben nicht zutreffen. Das aber bedeutet in Konsequenz, dass hier der Punkt zu suchen ist, an dem man nach Frank von der Entstehung des existentialphilosophischen Paradigmas sprechen könnte. "Die Selbstbefreiung besteht in der Wahi des, nicht in der Evolution des in ihm Inbegriffenen."[88] Oder, wie Schelling selbst es ausdrückt: "Der Mensch muss von seinem Seyn sich losreissen, um ein freies Seyn anzufangen. [...] Sich von sich selbst zu befreien, ist die Aufgabe aller Bildung."[89]

Der Begriff des relativen Nicht-Seins beharrt auf der Nicht-Umkehrbar- keit von Subjekt und Prädikat, wie sie den syllogistischen Figuren zugrunde liegt. Während Hegels Logik den Traum von der permanenten Eineindeutigkeit träumt, präpariert Schellings positive Philosophie einen widerständigen Kem in jeder Prädikation heraus, dessen Existenz jeder Idee zugrundeliegt. Als Resultat der existenzialen Interpretation der positiven Philosophie Schellings und ihres Begriffs des relativen Nicht-Seins ergibt sich ein radikaler Begriff von Freiheit, der die Selbstbestimmung des Subjekts über alle ontologischen Implikationen stellt. Solche Freiheit wird *deontologisch* rational, wenn und weil sie sich selbstgesetzten Normen verpflichtet weiss. Das aber heisst nichts anderes, als dass sich die radikale Freiheit des Subjekts selbst nur in einer ethischen Rationalität transparent wird.

---

86 Schelling 1993, S. 114; vgl. auch dazu: Frank 1993, S. 58. Schel1ing differenziert absolutes und relatives Nicht-Sein in den griechischen Termini ouk einai und mä einai.

87 Frank 1993, S. 58; vgl. auch Frank 1992, S. 133 f.: "Noch exakter wäre die folgende Beschreibung: das bloss Wesende *ist*, Insofern es sich das nicht *Sein* selbst zum Sein gemacht hat und es müsste als Nichts zu existieren aufhören, sobald es das im emphatischen Sinne Seiende würde. Für diese ekstätische Existenz, die Sein nur ausserhalb ihrer selbst gewinnt, hat die deutsche Sprache keinen eigenen Terminus. Schel1ing bedient sich darum neben der zitierten griechischen gelegentlich auch der französischen Unterscheidung von »rien« und »néant«. Das Wesen ist dann ein »Nichts«, ein »gänzlicher Mangel«, ein »Hunger nach Seyn« nicht im Sinne eines rien: es ist ein Néant d‘être.“

88 Frank 1993, S. 67.

89 Schelling 1993, S. 170.

Dussels Befreiungsethik transformiert den Schellingschen Ansatz des relativen Nicht-Seins in ein formalpragmatisches Konzept. Den Ausgangspunkt für diese Transformation liefert Dussels Feststellung: "Das analektische Moment besteht exakt in dieser Affirmation des Unterdrückten als Person."[90] Das bedeutet, dass Dussel zwar methodisch den Schritt von der Negation zur Affirmation mitgeht, diesen Schritt aber mit Schelling aus dem diskursiven Zusammenhang von Hegels Gegensatz von Endlichem und Unendlichem herauslost. Negation und Affirmation beziehen sich auf je konkrete Sachverhalte. welchen Sein und Nichts als relationale Kategorien zuzuordnen sind. "Der radikale Ursprung ist nicht die Affirmation des Selbst an sich, weil man dazu reflektieren, d.h. sich selbst als wertvoll empfinden, sich als Person entdecken können muss. Wir gehen hinter diese Affirmation zurück. Wir suchen danach, was dem Sein des Sklaven vorausliegt, der als Sklave geboren wurde und kein Bewusstsein davon hat, dass er eine Person ist."[91] Dussel transformiert das hermeneutische Konzept des positiven Kerns von Negativität in den Rahmen einer intersubjektiven Theorie, welche die Thematik des Verhältnisses von Ego und Alter diskutiert. Das deontologische Apriori des Personseins ergibt den Bezugspunkt, von dem her und auf den hin die konkrete, defizitäre Existenz "des Unterdrückten [...] als Sklave, als Sexualobjekt oder als Lohnarbeiter in Frage gestellt wird."[92] An dieser Stelle wird deutlich, dass und wie Dussel das hermeneutische Konzept eines dialektischen Apriori in eine formalpragmatische Theorie transformiert. Er interpretiert das Personsein selbst von dessen kommunikativem und ökonomischem Kontext her. Dussel entwickelt ein in einem strengen Sinne als *formalpragmatisch* zu bezeichnendes Konzept.

Mit dem Übergang von einer hermeneutischen zu einer formalpragmatischen Fragestellung aber muss auch darüber nachgedacht werden, wie das hermeneutische Konzept von der in jeder Negation implizierten Affirmation dann begründet werden kann. Den Ausführungen Tugendhats zu einer Logischen Propädeutik ist dabei ein in zweifacher Hinsicht wertvoller Hinweis zu entnehmen. "Für die behauptende Kraft (ebenso wie für die imperativische) ist e konstitutiv, dass sie sich auf einen Inhalt bezieht, der als ganzer wesensmässig negierbar ist. Das zeigt sich daran, dass die behauptende Kraft in einem Wahrheitsanspruch besteht und ein solcher sich nur auf etwas beziehen kann, was wahr oder falsch sein kann (so oder nicht so sein kann). Steht denn aber nicht dem Sein im Sinn des Wahrseins ein Nichtsein im Sinne des Falschseins polar gegenüber? Der Wahrheitsanspruch bleibt jedoch immer das umfassende. Wenn wir sagen »Es ist falsch, dass p«, so erhebt diese Aussage, da »p« falsch ist, ihrerseits einen Wahrheitsanspruch."[93] weil jede Negation immer einen Wahrheitsanspruch erhebt, enthält sie auch immer schon eine Behauptung, eine Affirmation.

Dieser Einsicht in die Begründung des Wesens einer Behauptung fügt Tugendhat aber noch eine Erläuterung epistemologischer Art hinzu. Aus der Einsicht nämlich in den Wahrheitsanspruch einer Behauptung folgert er, dass der Terminus des »Seins« nur dann eindeutig ist, wenn Sein im Sinne von Wahrheit interpretiert wird. Tugendhat verweist in diesem Zusammenhang auf Heidegger. "Heidegger hat die Frage nach dem Sinn von »Sein« auch so erläutert: es ist die Frage »nach der Möglichkeit des Begreifens dessen, was wir alle als Menschen schon und ständig verstehen«."[94] Das bedeutet, dass die ontologische Frage nach dem

90 Dussel 1993, S. 162 FN 64.
91 Dussel 1993, S. 142.
92 Dussel 1993, S. 162 FN 64.
93 Tugendhat/Wolf 1986. S. 214.
94 Tugendhat/Wolf 1986, S. 215; das hier eingeschlossene Heidegger-Zitat stammt aus. Heidegger 1991, S. 225 f.

Sein letztlich auf die epistemologische Frage nach dem Verstehen zurückgeführt werden kann. Anders gewendet: weil sich dem linguistischen Paradigma zufolge Sein immer als Wahrheit zeigt, entscheidet das epistemologische Konzept über den Sinn und Gehalt der ontologischen Fragestellung. Dieses starke Argument ist meines Erachtens geeignet, den Dusselschen Schritt von der Hermeneutik hin zur Formalpragmatik plausibel werden zu lassen.

Gestalten des »Nicht-Seins«

Wie bereits gezeigt, thematisiert Dussel das »Sein« funktional als angeblich imperialistische Struktur, die das »Nichts« der Barbaren ausgrenzt. Der ontologische Grundsatz, gegen den sich Dussels Polemik richtet, stammt von Parmenides: »Das Sein ist, das Nicht-Sein ist nicht.« "Das Sein aber ist griechisch, es ist das der griechischen Kultur eigene Licht. Das Sein reicht bis an die Grenzen der Hellenizität. Darüber hinaus, jenseits des Horizonts, befindet sich das Nicht-Sein, der Barbar, Europa und Asien."[95] Oder: "Das Sein ist die europäische Vernunft, das Nicht-Sein sind die anderen Menschen. Lateinamerika und die gesamte »Peripherie« sind der Rest, der als rein zukünftig, als Nicht-Sein, als das Irrationale, Barbarische, das Nicht-Existente definiert wird."[96]

Dussels entfaltet einen Begriff konkreter Negativität, dem immer schon eine Affirmation zugrunde liegt. Diese Affirmation versteht sich als Behauptung eines ontischen Besonderen, dem aber ein universaler Anspruch innewohnt. "Wir affirmieren das Ontische als das Antlitz des Anderen und akzeptieren die meta-physische Negativität des Anderen in bezug auf die Totalität: die Positivität des Anderen wird ausschliesslich in der »Offenbarung« durch den Selben affirmiert."[97] Der Terminus der Affirmation als Behauptung ist hier durchaus doppeldeutig zu begreifen als Wahrheits- und als Machtanspruch. Vom Standpunkt des negierten Besonderen aus erscheint solche Negativität als Bedürfnis. "Menschen sind endliche Lebewesen. Um zu leben, müssen sie ersetzen, was ihre Aktivität verbraucht. Sie sind Subjekte mit einem Mangel an etwas oder einem Bedürfnis nach etwas: nach Nahrung [...]. »Mangel an« bedeutet Negativität."[98] Das Konzept einer konkreten Negativität dient der Artikulation von Bedürfnissen, wie sie allemal zur Grundausstättung von Subjekten gehören. Bedürfnisse und Praxis verhalten sich in diesem Blickwinkel zueinander wie die zwei Seiten einer Medaille.

Dussel benennt die Erfahrung konkreter Negativität als Erfahrung des Hungers, eine Metapher, in der sich die verschiedensten Traditionslinien verdichten. Zum einen taucht der Begriff des »Hungers nach Seyn« bereits bei Schelling auf in der Analyse der dem Sein vorausliegenden Existenz. Zum zweiten thematisiert dieser Begriff insgesamt eine ausgeprägte philosophische Erbschaft, die ihren Niederschlag in der Blochschen und Sartreschen Theorie gefunden hat, um nur zwei Beispiele zu nennen. Der für Dussel aktuelle Anknüpfungspunkt liegt im ethischen Marxismus des Che Guevara, den Dussel zum Abschluss seines Marx-Kommentares zitiert: "»Die objektiven Bedingungen des Kampfes sind durch den Hunger des Volkes gegeben; er ist die Reaktion auf diesen Hunger.«"[99] Zum dritten bietet sich, wie ja der Ansatz Che Guevaras zeigt, die Metapher des Hungers unter Berücksichtigung der

95 Dussel 1985, S. 15.
96 Dussel 1974a, S. 114.
97 Dussel 1973c. S. 218 FN 251.
98 Dussel 1985, S. 150.
99 Dussel 1990a, S. 449.

herrschenden politischen Verhältnisse in Lateinamerika als symptomatisch an, um den gesamten Komplex konkreter Negativität und seiner dialektischen Auflösung als Bedingung politischen Handelns zum Ausdruck zu bringen. Mit der Metapher des Hungers ist erst einmal eine ökonomische, damit aber immer auch eine kulturelle Wirklichkeit angesprochen, wie sie zum Beispiel die sozialistische Tradition in der Forderung nach »Brot und Rosen« verdichtet hat. Die Metapher des Hungers steht für die universale Bedeutung der konkreten Negativität des Bedürfnisses.

Auf den Begriff konkreter Negativität angewendet, stellt sich die Frage nach der Bedeutung dessen, was denn nun in diesem Zusammenhang dialektisch heisst. Der Begriff des Dialektischen meint in einer ersten Bedeutung so etwas wie eine Gegenüberstellung, eine Opposition oder einen Widerspruch. Eines steht in Gegensatz zu einem Anderen, wobei offen ist. ob und wie sich dieser Gegensatz auflösen lässt. Für den Begriff konkreter Negativität ist diese Bestimmung des Dialektischen zwar notwendig, aber nicht zureichend, weil damit das Negative auch im Sinne einer rein paradoxalen Wirklichkeit ausgelegt werden könnte. Dialektisch gesehen ginge es vielmehr darum. und das ist die zweite Bestimmung, dass das Negative eine Funktion erfüllt. Das heisst, die Negativität wird eine Art funktionales Nichts, dessen Negativität eine Funktion erfüllt in bezug auf eine besondere Entität. Die funktionale Struktur eines Nichts kann beispielsweise vorgestellt werden im Bild des Wurms, der sich durch den Apfel frisst und ihn sich auf diese negierende Weise aneignet. Diese Auffassung eines funktionalen Nichts bildete bereits den Kern des Schellingschen Begriffs des relativen Nicht-Seins. Das entscheidende Moment dieser Auffassung besteht darin, dass das »Néant« als ein Nicht-Sein begriffen wird, welches etwas als Nichts bezeichnet, indem es dieses als nichtig *erklärt*. Das heisst, solches Nicht-Sein beruht auf einem konstruktiven Akt, insofern hier etwas zum Gegenstand eines Bedürfnisses wird.

Dussel thematisiert diese Auffassung in seiner Analyse der doppelten Bedeutung der Negation der Negation. "Die Negation dessen, was durch das System negiert wird, ist die Affirmation des Systems in seinem Grund, weil das, was vom System negiert oder determiniert wird [...], kein inneres Moment des Systems sein kann."[100] Die Negation des Systems ist nämlich der Unterdrückte, der vom System ausgeschlossen und vernichtet wird. "Dagegen fällt die Negation dessen, was am System negiert wird, mit der expansiven Affirmation dessen zusammen, was die Exteriorität der Unterdrückten ausmacht."[101] Dussel stellt diese beiden Formen als aktive und passive Negation vor, deren Gemeinsames darin zu sehen ist, dass beider Ursprung in der Exteriorität liegt. "Weder die passive Negation oder der Widerspruch (eine Klasse ist nicht die andere Klasse), noch die aktive Negation (eine Klasse kämpft gegen die andere Klasse) entspringt aus der reinen Negativität oder geht in ihr auf, Passive und aktive Negation entspringen der Exteriorität [...]."[102] Jede Negation, so könnte man sagen, impliziert einen Grund, einen Entwurf oder ein Projekt. von dem aus und auf den hin sie sich entfaltet.

In seiner formalpragmatischen Wendung transformiert Dussel den Begriff der funktionalen Negation in die Ebene der Intersubjektivität. "Das Andere ist auf diese Weise ein »volles Nichts«. »Nichts«, weil es keinen Sinn hat; »nichts«, weil es noch keinen Wert hat, weil es noch nicht Materie oder Instrument geworden ist. Seine Objektivität kann nur eine Objektivität sein, die noch nicht von der Person getrennt ist. Die Person selbst, das Antlitz des Anderen, seine Leiblichkeit. seine Sensibilität existiert ausserhalb."[103] Die Subjektivität des

100 Dussel 1985, S. 76.
101 Dussel 1985, S. 76.
102 Dussel 1985, S. 157.
103 Dussel 1985b, S. 339 f.

Anderen ist ein Nichts in bezug auf die Subjektivität des Seins, weil sie anders ist als die des Seins. Aber die Subjektivität von Alter stellt dennoch eine ebenso irreduzible Subjektivität vor wie die von Ego.

Der Sinn der befreiungsethischen Rede von einem funktionalen Nichts liegt darin, den Prozess der Befreiung als Prozess einer Identität kooperativer Autonomie zu rekonstruieren. Zu sagen, "dass etwas aus dem Nichts hervorgeht, heisst, auf einen Bereich der Exteriorität ausserhalb der ontologischen Totalität hinzuweisen und die Welt als eine endliche Welt zu verstehen: sie ist weder einzigartig, noch ist sie das Absolute. In diesem Sinne kann das Nichts niemals konstitutiv sein für das Sein des Seienden."[104]

Alles kommt hier auf die Unterscheidung von der Totalität als ontologischem Grund und der Exteriorität (oder Alterität) als transzendentalem Apriori an. Ein Subjekt konstruiert den ontologischen Grund seiner Totalität, das Sein des Seienden seiner Lebenswelt, im Ausgang von dem transzendentalen Apriori seiner Exteriorität. "Das Nichts, das »Sinnlose« in meiner Welt (in der ontologischen Ordnung der Totalität »des Selbst«), das Chaos, die kosmische Realität, die nicht im Verstehenshorizont aufgeht, ist das »Woher-Wohin«, aus dem das Neue entsteht, insoweit es aus der Freiheit des Anderen hervorgeht. Die Freiheit des Anderen, die in bezug auf meine Welt nicht festgelegt ist, ist das Nichts: »ex nihilo omnia fit«. " [105]

Indem das Subjekt in seiner Exteriorität den je Anderen in den Blick bekommt, ist es imstande, das Nichts als Ort des Novum zu interpretieren. "»Der Andere«, dessen entscheidende Position das »Von-Angesicht-zu-Angesicht« ist, erscheint als das allerhöchste Positive im Sinne einer primären »Negativität«, als das »Nichts«, von dem her die Schöpfung des Neuen, des Unvorhersehbaren, eines geliebten und freien Seins in der Totalität der Welt aufbricht und zur Solidarität aufruft, welche die genuin menschliche alterative Praxis ist, die Gratuität, in der sich der Mensch als solcher offenbart." [106] Das, was sich der Perspektive meiner Welt primär als sinnlos zeigt, kann in der Rekonstruktion einer anderen Perspektive durchaus sinnvoll werden. Die Rekonstruktion der Wirklichkeit des Anderen ist es, die mir eine neue Möglichkeit eröffnet.

Als methodisches Werkzeug zur Explikation des dialektischen Prozesses funktionaler Negation dient Dussel der Begriff der Subsumtion. "Zwar benutzen die Marxisten -wenn auch nur beiläufig -die diesem Gedanken zugrundeliegende Kategorie der Subsumtion, welche ich ja überhaupt für die fundamentale Kategorie der Ontologie von Marx halte." [107] Der Begriff der Subsumtion übersetzt den Hegelschen Terminus der Aufhebung. Aufhebung ihrerseits hat bei Hegel eine dreifache Bedeutung: etwas bewahren bzw. aufbewahren, etwas wegnehmen, negieren oder tilgen, und etwas emporheben oder hochheben, auf eine hohere Ebene übertragen. In dieser dreifachen Bedeutung bildet die Figur der Aufhebung den Kern dessen, was bei Hegel die konkrete Negation ist. Dussel greift diese Hegelsche Sichtweise ausdrücklich auf. "Subsumtion [...] ist das eintauchen oder einschliessen von etwas in ein anderes, welches es umgreift und emporhebt. Sie ist der ontologische Akt schlechthin, in dem das Seiende auf einer neuen Ebene des Seins begründet wird."[108] Sprachlich gesehen schlägt sich solche Subsumtion immer im Gebrauch des Wortes »als« nieder.

Weil aber Dussel ein im Vergleich zum Hegelschen Monismus pluralistisches Konzept von Subjektivität verfolgt, verändert sich auch die Bedeutung dessen, was Subsumtion heisst.

---

104 Dussel 1973c, S. 30.
105 Dussel l973b, S. 124.
106 Dussel 1973c, S. 89.
107 Dussel 1989a, S. 58.
108 Dussel 1985b, S. 120.

Dussel macht diese Differenz bereits in der Marxschen Theorie fest, wenn er den Nachweis zu führen sucht, dass Marx über die Vermittlung Feuerbachs an den Schellingschen Begriff der Quelle anknüpft. Worauf es mir hier ausschliesslich ankommt, ist die Dusselsche Verwendung des Terminus der Subsumtion. Im Anschluss an die oben zitierten Ausführungen zum Gebrauch des Begriffes im marxistischen Diskurs fährt Dussel fort: "Aber ihre wahre Bedeutung und Tragweite bleibt ihnen [d. h den Marxisten] doch vollig verborgen, weil sie im Gegensatz zu Marx die Exteriorität nicht kennen. Da Subsumtion das Hineinbringen dessen, was Aussen ist, in eine Totalität bedeutet, ist doch klar, dass sie nur vom Horizont der Exteriorität her richtig verstanden werden kann,"[109] Subsumtion meint demzufolge nichts anderes als Aufhebung in die Perspektive der Exteriorität hinein.

Ganz entscheidend ist der Hinweis, dass sich die intersubjektiven Strukturen des Autonomiebegriffs zureichend erst in einer formalpragmatischen Theorie darstellen lassen. Der diaektische Diskurs solch einer formalpragmatischen Theorie vergewissert sich der Negativität durch eine Reflexion auf das positive Moment, welches als das transzendentale Apriori einer dialogischen Dimension der Alterität interpretiert wird. Negativität, Nichts und Novum werden insoweit transparent, als sie intersubjektive Funktionen von Autonomie sind.

5.4 ALTERITÄT

Zur Kritik der Idee der Selbsterhaltung

Der für die Ontologie konstitutive Schritt der Transformation des Substanzbegriffes in den Subjektbegriff impliziert die Übertragung der »*immensa potestas*« von der Wesensbestimmung Gottes auf die des Subjekts. Der Begriff der »immensa potestas« meint Macht als die Möglichkeit zu existieren. Gerade aus dem experimentellen Charakter des Subjekts folgt nach Henrich dessen entscheidendes Merkmal »Selbsterhaltung«. Es geht um die Selbsterhaltung "eines Wesens, dessen Eigenart nicht im Ganzen einer Ordnung in bestimmten Grenzen bekannt und je schon verstanden ist. [...] Er [erg.: der Mensch] ist darauf aus. sich in immer neue Situationen zu setzen und andere Möglichkeiten seines Daseins zu erproben. Und darin geht es ihm doch zugleich und zumeist einzig darum, sein ihm selber unbegreifliches Dasein neu zu bewähren. Da er nicht weiss, woher er kommt, muss er alles ihm Mögliche auch als ihm zugehörig auffassen.“[110]

Das Konzept der Selbsterhaltung ist aber nur der erste Schritt einer Logik der VerändeRung. Denn mit der Erprobung der Verhältnisse setzt das Subjekt auch sich selbst der Veränderung aus, weil die veränderten Verhältnisse in ihrer Rückwirkung auch das Subjekt selbst verändern. Das heisst, das Neue wird in einem zweiten Schritt zum alternativen Ausgangspunkt eines veränderten Selbstbewusstseins, ganz im Sinne der dritten Feuerbachthese von Marx[111]. Das Konzept des Selbstverständnisses beruht auf einer *Dialektik von Selbsterhaltung*

---

109 Dusse1 1989a, S, 58.

110 Henrich 1982, S,.102: zum Begriff der »immensa potestas« und dessen Herkunft von Descartes und Spinoza vgl. auch: ebd,. S. 88.

111 "Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergisst, dass die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muss. Sie muss daher die Gesellschaft in zwei Teile -von denen der eine über ihr erhaben ist- sondieren. Das Zusammenfallen des Ändern[s] der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als revolutionäre Praxis gefasst und rationell verstanden werden." (Marx 1958a, S. 5 f.)

und Veränderung. Aufgrund dieser Einsicht in die Dialektik der Subjektivität stellt sich die Frage nach der Identität eines Subjekts mit neuer Dringlichkeit. Was ist das, was in der Veränderung des Subjekts konstant bleibt? Was ist das, was die Veränderung des Subjekts durchtragt? Oder anders: was ist das Apriori eines Subjekts?

Adornos negative Dialektik kann als das Urbild einer strengen Theorie gelesen werden, deren Strenge sich daran bemisst, jede Form von Verdinglichung dialektisch auflösen zu wollen. Doch gerade in Adornos Theorie hat Habermas einen ethischen Kern freigelegt, der als Motiv dieser dialektischen Verflüssigung selbst zugrunde liegt und nicht in ihr aufzulösen ist. Es handelt sich um das Motiv einer unversehrten intersubjektiven Verständigung, welche, wenn es denn so etwas geben sollte, als anti-normative Norm dialektischer Theorie Geltung beansprucht. Wenn Adorno, nach Habermas, dann tätsachlich einmal sagt, was er denn unter einem mimetischen, das heisst unverzerrt abbildenden Umgang nicht nur mit der Natur, sondern der Menschen untereinander meint, dann zitiert er aus Eichendorff die »schöne Fremde«. "Der versöhnte Zustand annektiert nicht mit philosophischem Imperialismus das Fremde, sondern hätte sein Glück daran, dass es in der gewohnten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen."[112] Für den Dussel-Leser verblüffend ist die Betonung dieser Dialektik von Nähe und Fremde, denn auf welchen Sachverhalt sonst zielte die Kategorie der »Proximität«? Auch wenn es keine direkten literarischen Abhängigkeiten geben sollte[113], wäre dies ein Beleg dafür, wie »verwandte« Theorien auch an unterschiedlichen Orten zu ähnlichen Konzeptionen gelangen.

Aber die Freilegung des intersubjektiven Kerns der Negativen Dialektik zeitigt noch zwei weitere wichtige Ergebnisse. Erstens ist sie ein Beleg dafür, dass gerade eine mit aller Strenge durchgehaltene dialektische Theorie, die sich selber der Macht des Negativen verschrieben hat, dennoch von einem affirmativen Horizont her argumentiert, und sei dieser ideal oder strikt utopisch konzipiert. Schellings relatives Nicht-Sein scheint folgenschwerer als die alles in ihrer Vermittlung aufhebende Hegelsche Dialektik. Und zweitens ist es wohl auch nicht zufällig, dass sich das ideale Apriori der bis aufs Äusserste angespannten Negativen Dialektik in einer Art schlichter Koexistenz wiederfindet, welche die methodisch entfalteten Gegensätze letztlich zusammenhält, wenn auch vielleicht auf eine im rationalen Diskurs selbst nicht mehr vermittelte Weise.

"Wenn man sich", wie Habermas sagt, "auf theoretische Sprachen einlässt, [...] dann muss man sehen, wie man innerhalb der sozialwissenschaftlichen, und erst recht innerhalb der philosophischen Theoriebildung die Erfahrungsbereiche des Asthetisch-Expressiven wie des Moralisch-Praktischen ohne empiristische Umdefinitionen zur Geltung bringen kann, auch ohne dabei die Voraussetzungen theoretischer Beschreibungen zu gefährden."[114] Dies heisst nichts anderes, als dass sich philosophische Theorie insoweit operationalisieren können lassen muss, dass ihre Aussagen einen Anspruch auf propositionale Wahrheit enthalten.

---

112 Adorno 1984, S. 192; vgl. dazu Habermas 1985a, S. 173. Zum Begriff der Mimesis: Habermas 1988b, S. 512.

113 Dussel hat Adorno, Bloch u.a. gelesen und rezipiert. Sämtliche mir bekannten Notizen Dussels in bezug auf diesen Rezeptionsstrang beziehen sich aber nur auf die Reklamation des positiven Moments in der Dialektik. Beispiel: "Bloch (und anderen) fehlt der positive Gehalt des sogenannten »Atheismus«: die Akzeptanz der Solidarität des Anderen. Das heisst, die Negation der Hegelschen Theologie von Seiten Feuerbachs und seine Option für die Anthropologie ist genau der richtige Weg [...]" (Dussel 1973c, s. 100 Die Rezeption des Begriffes der Proximität durch Dussel erfolgte dagegen über die Lévinassche Philosophie. Die Parallelen in der philosophischen Entwicklung von Dussel und Habermas sind auf jeden Fall nicht zu übersehen: Schelling-Rezeption, die Idee der Intersubjektivität, die Rezeption des sprachpragmatischen Ansatzes.

114 Habermas 1985a, S. 175.

Aus diesem Grund heraus scheint es nicht nur sinnvoll, sondern auch notwendig, die angedeuteten Gehalte ontologisch erschlossener Intersubjektivität in eine forma1pragmatisch argumentierende Theorie zu transformieren. Einen in diese Richtung gehenden Vorschlag unterbreitet Apel, der Dussels Ansatz insofern entgegenkommt, als er mit seiner Forderung nach einer Formalisierung an der Einzigartigkeit des Subjekts als Selbstverhältnis ansetzt. "Der Einzelne kann nach Sartre selbst in einer kommunikations- und vergleichslosen Lage, die ihn zwingt, scheinbar alle Normen zu übertreten, seiner Intention nach stellvertretend für die Menschheit handeln; er kann die Menschheit wählen, indem er sich wählt. In diesem Falle müsste prinzipiell jeder Andere, der sich in seine Lage zu versetzen vermag, ihm seine Zustimmung nachträglich erteilen und so die Erfüllung der moralischen Normen der Kommunikationsgemeindschaft feststellen können." [115]

Die Logik einer solchen Formalisierung geht stets dahin, den Selbststand eines *Subjekts* über eine Art von Universalität[116] zu begründen. Das Subjekt existiert als einzelnes Subjekt nur in seiner Abgrenzung gegen andere Subjekte. Gerade solche Allgemeinheit aber verweist nach Apel gemäss den Sartrischen Ansatz auf die *Alterität* als Bedingung von Universalität und damit auch als Bedingung eines subjektiven Selbstverhältnisses. Die entscheidende Frage wird lauten, wie diese Struktur des Zusammenhangs von Selbst und Anderen zu denken ist. Geht es um einen formalen oder gar um einen materialen Zusammenhang von »Gemeinschaft«? Und wieist das »gemeinschaftliche« Verhältnis von Selbst und Anderem näherhin zu denken?

Zur Überlieferung der Idee von der Selbstpreisgabe

Der Begriff der »alteritas« taucht erstmals bei dem Cusaner auf. Dessen spätmittelalterliche Metaphysik ist sich sehr wohl der Aufgabe bewusst, den Sachverhalt der Vielheit oder des Pluralismus der Welt zu erklären. Dazu entwickelt Nikolaus von Kues ein Schema des Verhältnisses von »unitas« und »a1teritas«: *Einheit* und *Andersheit*[117] sind die zwei Momente, aus deren Verhältnis zueinander sich die Tätsache der *Vielheit* erklären lässt in dem Sinne, dass das einigende Element in einem schwächeren Masse vorhanden ist als das

115 Apel 1991a, S. 428.

116 In den Zusammenhang einer Debatte um Recht und Grenzen einer Formalisierung gehört m.E. auch der Einwand, den Schelkshorn gegen Dussels Befreiungsethik geltend macht, indem er die »Universalisierbarkeit« eines »Lebensopfers«, im Sinne einer rationalen und damit auch einen bestimmten Grad an Verpflichtung implizierenden Theorie der Aufopferung des eigenen Lebens für andere, bestreitet als jene Verhaltensweise, „sich füreinander aufzuopfem." (Adorno 1980, S. 57). Wieweit diese Opferbereitschaft reichen soll und kann, das ist eine ganz entscheidende Frage, deren Berechtigung nicht einfach durch den Hinweis widerlegt werden kann, dass die Aufopferung des eigenen Lebens dass es nämlich ohne Aufopferung keinerlei Gerechtigkeit geben kann. Die Grundfrage scheint mir zu sein: Ist eine Handlung auch dann moralisch, also rational gemäss den als gültig unterstellten Handlungsnormen, wenn sie dem Handelnden selbst zum Nachteil und anderen zum Vortei1 gereicht? Die Bejahung dieser Möglichkeit *als Möglichkeit* bildet geradezu das Wesen des Moralischen als einer rationa1 überprüfbaren Verallgemeinerung von Handlungsnormen. Wenn dies aber so ist, dann mussganz im Sinne des Satzes: es gibt keine private Regel -auch ein »Lebensopfer« »universalisierbar« sein. Wohlgemerkt: es geht hier um eine moralische Universa1isierungsregel, nicht um ein juristisch fassbares Anwendungsprinzip!

117 Meinhardt 1971, Sp. 297-300. Eine theoretische Differenz in der terminologischen Differenz von *Andersheit* und *Anderheit* ausdrücken zu wollen, sehe ich nicht als notwendig an. »Andersheit« ist die von der Umgangssprache her gesehen richtige Konstruktion; welcher philosophische Inhalt jeweils dahintersteckt, ist eine Frage von Interpretation.

auseinanderstrebende. Der Andere ist »heteros«, verschieden oder unterschieden von dem Einen. Andersheit meint von daher soviel wie Verschiedenheit, Unterschiedenheit oder Fremdheit. "Die Anderheit gerade als Vielheit gehört zur explicatio, zur Auseinanderlegung, sogar zu evolutio, zur Entwicklung."[118] Mit seinem untrüglichen Spürsinn für das Utopische hat Ernst Bloch die Zusammenhänge der »alteritas« mit einer Theorie des Fortschritts aufgedeckt. Durch die Konstruktion des Verhältnisses von »unitas« und »alteritas« soll die Dynamik der geschichtlichen Tendenzen erklärt werden.

Als Wurzel dieser Andersheit macht Bloch einen Schöpfungsbegriff aus. "»Alteritas a nihilo oritur«, die Anderheit entspringt aus dem Nichts. [...] Die alteritas, die Vielheit wird nicht mehr wie bei Thomas durch die Materie erzeugt, nämlich weil die Materie auf Teilung angelegte Quantität sei, weil sie unendlich teilbar sei, zum Unterschied vom Seelischen, Gefühlsmassigen. Nein, es ist das Nichts, aus dem die alteritas kommt. [...] das Nichts hält es nicht bei sich aus, es hat einen horror vacui vor sich selber, schreit nach Sein und weil sich füllen. [...] Das Nichts, indem es nicht gefüllt ist, erzeugt die Vielheit und wird durch Füllung besiegt."[119]

Der Punkt, an dem die Kategorie der »alteritas« in den metaphysischen Diskurs eingeführt wird, bezeichnet genau den Übergang von einer monologen Theorie unveränderlichen Seins zu einer heterologen Theorie veränderbarer Geschichte. Das Nichts ist nicht mehr nur ein defizienter Modus des Seins. Vielmehr entsteht aus dem Nichts eines bestimmten Seins ein anderes bestimmtes, ein alternatives, ein neues Sein.

Zu diesem Moment des Übergangs hat wiederum Adorno einen wertvollen Hinweis parat: "Eine Restitution der Theologie oder lieber eine Radikalisierung der Dialektik bis in den theologischen Glutkern hinein müsste zugleich eine äusserste Schärfung des gesellschaftlich-dialektischen, ja des ökonomischen Motivs bedeuten."[120] Gerade der Idealismus und damit auch sein dialektischer Widerpart, der Materialismus, besitzen als Theorien von Geschichte einen *mystisch-theologischen Kern*, auf dessen Wurzel Habermas mehrfach hingewiesen hat. “An das Konzept, dass Gott in seine eigenen Urgründe hinabsteigt, um sich selber aus ihnen zu schaffen, kann Isaak Luria (wie auch Jakob Boehme) anknüpfen, um die Schöpfung aus dem Nichts nach dem dialektischen Bilde eines Gottes zu denken, der sich zusammenzieht oder kontrahiert, womit er in sich selbst einen Abgrund erzeugt, in den er herabsteigt, in den er sich selbst zurückzieht und so den Raum erst freigibt, den die Kreaturen einnehmen werden."[121] Es ist die Tradition der jüdischen Mystik, der Kabbala, die am Ausgang dieser dialektischen Tradition steht.

Im mittelalterlichen Europa lässt sich ein klarer Zusammenhang von innerer und äusserer Aggression beobachten. Kreuzzüge und Judenverfolgung, der Kampf gegen den Feind nach »innen« und »aussen« bedingen sich wechselseitig. Der Eroberung Amerikas im Jahre 1492 korrespondiert die endgültige Vertreibung der Juden aus Spanien. "Mit dem Jahre 1492, nach der Vertreibung aus Spanien hat in der Geschichte der Kabbala eine vollkommene Wandlung eingesetzt. [...] Es könnte auch -und das eben war die Wirkung des Zusammenbruchs von 1492, die das Gesicht der Kabbala, um nicht zu sagen ihr Innerstes, so gründlich verändert hat - solches Zurückgehen als die Herbeiführung der Weltkatastrophe, »des Endes«

---

118 Bloch 1977, S. 167.

119 Bloch 1977, S. 167.

120 Adorno 1980, S. 1130 f.

121 Habermas 1987, S. 386; die gegenseitige historische Abhängigkeit von jüdischer und christlicher Mystik und Philosophie ist als gegeben anzunehmen. Vgl. dazu, insgesamt Habermas 1969. Siehe auch: Scholem 1991, S. 137; S. 259 f..

betrachtet werden, die bei der gesammelten Verwirklichung solchen Weges durch viele Einzelne eintritt."[122]

Im Anschluss an die Vertreibung der Juden aus Spanien und in Reflexion auf die Situation bedrängender Unterdrückung konzipierte Isaak Luria den kabbalistischen Gottesbegriff des »*zimzum*«, der sozusagen metaphorisch den durch die Vertreibung entstandenen Verlust an Raum aufarbeitet. "Was heisst das? Es heisst kurz gesagt, dass die Existenz des Weltalls durch einen Prozess des Einschrumpfens in Gott Möglich gemacht wurde. [...] Der erste aller Akte des unendlichen Wesens, des En-sof, war also, und das ist entscheidend, nicht ein Schritt nach aussen, sondern ein Schritt nach innen, ein Wandern in sich selbst hinein, eine, wenn ich den kühnen Ausdruck gebrauchen darf, Selbstverschränkung Gottes aus sich selbst in sich selbst. [...] Dieses Paradoxon des zimzum ist [...] der einzig ernsthafte Versuch, der je gemacht wurde, den Gedanken einer Schöpfung aus Nichts wirklich zu denken."[123]

Zimzum meint das Zurückgehen Gottes auf sein eigenes Sein als "Freigabe des eigenen Platzes für ein anderes"[124]. Der Begriff des Zimzum ist das gewagteste Symbol jüdischer Mystik für die Wirklichkeit des Exils, in dem diese versucht, dem Desaster des Exils einen Funken Hoffnung abzuringen. Im Zimzum wird das Exil als Moment an Gottes eigener Wirklichkeit gedacht. "Gott hat »sich selbst von sich selbst auf sich selbst« beschränkt."[125] Zimzum bedeutet das Exil Gottes "in sein eigenes Selbst hinein"[126], das aber nichts anderes ist als die Kehrseite der Freisetzung bzw. der Autonomie der Schöpfung.

Um der Weltlichkeit der Welt weilen ist Gott ins Exil seiner Selbst gegangen, sagt Luria. Warum ist dieser Akt der Schöpfung ein für den vollkommenen Gott notwendiger Akt? Der Schöpfungsakt im Sinne dieser »contractio dei« scheint auch in der metaphysischen Logik Gottes der einzige Weg zu sein, eine *Souveränität* zu gewinnen, welche die Macht des Herrschens und Verfügens aufbricht. Im Schöpfungsakt konstituiert Gott das Andere seiner Selbst durch die altruistische Bewegung einer *Selbstbegrenzung*, welche den Selbststand des Anderen überhaupt erst ermöglich.

Wie bereits gezeigt, war es Schelling vorbehalten, als einer der ersten Widerspruch gegen die idealistische Version der Dialektik anzumelden. An den Schellingschen Widerspruch in der Figur des relativen Nicht-Seins knüpft auf seine Weise Feuerbach an, zum einen mit seinem Begriff der Sinnlichkeit als Vorläufer materialistischer Theorie, zum anderen mit seinen Hinweisen auf das Ich-Du-Verhältnis als Vorläufer dialogischer Theorie. In den Blickpunkt philosophischen Interesses rückt der Begriff der Alterität näherhin durch die Entstehung der *dialogischen Philosophie*, deren Ursprung wohl mit dem Briefwechsel von Buber und Rosenzweig im Jahr 1913 anzusetzen ist.

Philosophiegeschichtlich gesehen rekonstruiert die dialogische Theorie eine der Traditionslinien, welche sich der Idealismus im Konzept der Dialektik angeeignet hatte. Die Absicht der Dialogik geht dahin, auf diesem Wege die egoistische Perversion der Autonomie zu

---

122 Scholem 1991, S. 267 ff. Vgl. dazu Vincent 1992. Vincent stellt in seiner Interpretation einen Zusammenhang zwischen vier verschiedenen Ereignissen des Jahres 1492 her: der Eroberung Amerikas, der Vertreibung der Juden sowie der Mauren aus Spanien und der Veröffentlichung der ersten Grammatik der spanischen Sprache durch den Humanisten Antonio de Nebrija. Damit wird eine politologische Perspektive auf die Geschichte Spaniens eröffnet. derzufolge der den Beginn der spanischen Zeit als Weltmacht markierende Abzug des Innovationspotentials aus Spanien mit Vertreibung und Auswanderung bereits den Keim des Niedergangs des Reiches in sich birgt, den auch der Versuch der Festigung der staatlichen durch die sprachliche Einheit letztlich nicht aufhalten könnte.

123 Scholem 1991, S. 286 f.

124 Habermas 1969, S. 127.

125 Scholem 1991, S. 442 Anm.45.

126 Scholem 1991, S. 287.

überwinden. deren philosophischer Kern in einem solipsistischen Subjektbegriff ausgemacht wird. Der Gedanke der »contractio dei« lässt den für den Idealismus so dominanten Begriff der Freiheit in ganz neuem Licht erscheinen. Das Thema der Anerkennung als Zentrum der Freiheit erläuternd, thematisiert Schellings Herr-Sein eine ganz andere Wirklichkeitserfahrung im Vergleich zu Hegels Begriff von Herrschaft und Knechtschaft. Im Herr-Sein Schellings geht es um die Selbstbegrenzung des Subjekts als Bedingung von Anerkennung. Der Ansatzpunkt dialogischer Theorie liegt in dieser asymmetrischen Bestimmung des Verhaltnisses vom Subjekt zum Anderen begründet.

Im Ausgang von der Katastrophe des Holocaust und als eine Art jüdische Antwort auf den Existentialismus hat Emmanuel *Lévinas* seine dialogische Theorie in direkter Auseinandersetzung mit der phänomenologischen Hermeneutik konzipiert. Er versteht seine Philosophie als »Ethik« im Unterschied zu einer »Ontologie« husserlianisch-heideggerischer Prägung. Im Zentrum des Interesses der Lévinasschen Ethik steht die Frage nach dem dialogischen Begriff eines Subjekts. Mit seinen eigenen Worten ausgedrückt, interpretiert Lévinas "[...] das Subjekt als Geisel und die Subjektivität des Subjekts als Stellvertretung, die mit dem Sein des Seins -und des Seienden -bricht."[127]

Worauf beruht die überragende Bedeutung des Subjekts als Ansatzpunkt des Wirklichkeitsverständnisses? Nach Lévinas erfüllt das Subjekt eine nicht substituierbare Funktion für das Sein, eine Funktion, die in der Vergegenwärtigung der Wahrheit beruht. Das Subjekt bedeutet die "Exposition"[128] der Wahrheit im Sinne einer »übertragenen Bedeutsamkeit«. weil Subjektsein auf eine grundsatzliche Weise Offenheit bedeutet, gewinnt das Subjekt seine eigene Identität nur in der Rückwendung auf das Sein, das aber weder ein solipsistisches noch ein anonymes Apriori darstellt. Vielmehr ist der Andere das A priori, von dem her und auf das hin ein Subjekt sein Sein erschliesst: "Ich bin ich als Geisel für die Anderen."[129]

Die Bestimmung des Subjekts als *Geisel* zeitigt zwei Konsequenzen. Erstens liefert sie eine Begründung des Begriffs der Alterität. "Die Beziehung zwischen mir und dem Anderen beginnt in der Ungleichheit der Termini, die einander transzendent sind; hier bestimmt die Andersheit das Andere in einem formalen Sinne [...] Hier ist die Andersheit des Anderen nicht das Resultat seiner Identität, vielmehr konstituiert sie die Identität: Das Andere ist der Andere. Der Andere als anderer Mensch [...] erscheint als der Arme und Fremde, als Witwe und Walse, zugleich aber als Meister, der berufen ist, meine Freiheit einzusetzen und zu rechtfertigen."[130] Dadurch, dass ich die Erfahrung des Anderen als eines personalen Gegenübers mache, bildet sich meine eigene Identität als Subjekt. Das heisst, mein Selbstsein ruht auf der Exteriorität als der Äusserlichkeit des Andersseins des Anderen.

Zweitens begründet die Einsicht in die Alterität den Pluralismus als »Solidarität« oder. Wie Lévinas selbst es ausdrückt, als *Transsubstantiation*. "Ich liebe nur dann wirklich. wenn der Andere mich liebt; dies aber nicht darum, weil ich die Anerkennung des Anderen brauche, sondern weil meine Wollust sich an seiner Wollust erfreut, und weil in dieser unvergleichlichen Konstellation der »Identifikation«, in dieser Trans-substantiation, das Selbe und das Andere nicht miteinander verschmelzen, sondern gerade -jenseits eines jeden möglichen Entwurfs, jenseits eines jeden sinnvollen und intelligenten Könnens -das Kind

127 Lévinas 1992, S. 59. Als Gesamtdarstellungen zu Lévinas vgl.: Huizing 1988; Sidekum 1993; Habbel l994. Zum Lévinasschen Thema der Stellvertretung vgl. auch die nicht mit Lévinas argumentierende theologische Perspektive bei Sölle 1982.

128 Lévinas 1992, S. 113; vgl. auch ebd. S. 176.

129 Lévinas 1992, S. 253.

130 Lévinas 1987, S. 366.

zeugen."[131] Solidarität als Teilnahme am Anderen setzt die Unterscheidung von Selbst und Anderem voraus. Die Kooperation in der Entdeckung des Gemeinsamen zwischen Selbst und Anderem als freier, spontaner Tätigkeit ist es aber, welche die Heterogenität der Subjekte in jene Form hinein aufhebt, die man Pluralismus nennen kann. Das heisst nun nichts anderes, als dass Lévinas Entwurf einer Dialogik die Grundlegung einer Ethik impliziert.

Das Projekt einer Ethik

Die Bedeutung des Begriffes der Alterität für den von Lévinas daraus konstruierten Subjektbegriff der Geisel liegt darin, dass der Andere zum Ansatzpunkt des Moralischen wird. "Der Umstand, dass ich in der Existenz für den Anderen anders existiere als in der Existenz für mich -macht die eigentliche Moralität aus.“[132] Eben weil das Subjekt offen ist, exzentrisch oder dezentriert, wie die Anthropologen sagen, orientiert es sich an einem Apriori. Aus der Begründungsperspektive einer Ethik heraus gesehen, kann dieses Apriori nicht rein solipsistisch ein hermetisches »Ich selbst« sein; in diesem Falle wäre das Subjekt selbst sein eigenes Apriori. Damit aber wäre die Offenheit des Subjektes in eine wie immer erreichbare Selbst-transparenz hinein aufgehoben. Das Apriori kann aber auch nicht ein anonymes Apriori sein im Sinne irgendwelcher naturaler oder kultureller Determinanten wie Tradition o. ä., weil ein anonymes Apriori die Autonomie des Subjekts letztlich in eine Form von Heteronomie aufheben würde. Wohlgemerkt, es geht hier nicht um die Alternative von relativer oder situierter gegenüber absoluter Autonomie, sondern um die Bedingung der Möglichkeit von Autonomie überhaupt.

Ist das Subjekt durch Offenheit gekennzeichnet und auf ein Apriori hin orientiert, muss dieses Apriori *intersubjektiv* gedacht werden, als spezifisches Produkt eines Subjekts, das aber nicht Ich selbst bin, sondern das der Andere ist. Es geht um das Thema der Anerkennung als Verantwortung. Im Anschluss an und in Absetzung gegen eine Hegelsche Formulierung lautet deren Kernsatz: Nicht nur muss ich wissen, dass der Andere mich als sich selbst weiss, sondern ich muss auch wissen, dass der Andere sich als sich selbst weiss. Das heisst, in der Frage nach dem Gelingen der Anerkennung geht es nicht nur darum, dass irgendeiner eine Funktion *für mich* erfüllt, sondern es muss ein *freier* Anderer sein, von dem die Anerkennung ausgeht. Wenn aber Anerkennung in Freiheit die Fremdheit des Anderen, seine Unterschiedenheit oder Nicht-Identität mit mir voraussetzt, dann kommt es nicht nur auf die Anerkennung meiner Identität durch den Anderen, sondern auch auf *meine* Anerkennung seiner Identität an.[133]

---

131 Lévinas 1987, S. 389 f.; Dussel verweist auf diese Stelle in: Dussel 1977a, S. 147. Der Begriff der Transsubstantiation bezeichnet in der Theologie üblicherweise einen spezifischen Sachverhalt, nämlich die eucharistische »Verwandlung« von Brot und Wein in Leib und Blut Christi. Siehe in diesem Zusammenhang auch die Überlegungen von Lévinas zur Vaterschaft: “Ich habe nicht mein Kind, ich bin mein Kind. Die Vaterschaft ist eine Beziehung mit einem Fremden, der. indem er Anderer ist, ich bin -»Du sagst es in deiner Seele: Wer hat mir diese in die Welt gesetzt, da ich doch unfruchtbar und allein bin?« (Jes 49.21). “(Lévinas 1987, S. 405; von Dussel zitiert in: Dussel 1973b, S. 136)

132 Lévinas 1987, S. 382; vgl. zur Interpretation des Subjekts als »Geisel« auch die Peircesche Theorie des »selfsurrender« (Apel 1991a, S. 424).

133 Vgl. dazu Amengual l990, dass die Wechselseitigkeit der Anerkennung zwischen dem einzelnen und dem allgemeinen Bewusstsein nicht durchgeführt wird.“ Hegels Position wird hier wegen mangelnder Universalität als »asymmetrisch« kritisiert. Eine ähnliche Richtung verfolgen auch die Ausführungen von Habermas: .Wenn nämlich meine Wertschätzung für andere Personen und deren Achtung für mich letztlich auf den Umstand zurückgehen, dass

Die Asymmetrie eines solchen Verhältnisses besagt nicht irgendeine grundlegende Inkompatibilität zwischen dem Selbst und dem Anderen. Der Sinn dieser Bezeichnung ist vielmehr allein darin zu sehen, dass die Asymmetrie zwischen mir und dem Anderen ein anderer Ausdruck dafür ist, dass die Existenz des Anderen für mich eine andere moralische Verpflichtung bedeutet als meine eigene Existenz.

Ein ganz entscheidendes Problem dialogischer Theorie ist die plurale bzw. politische Konstruktion des Anderen. Ist der Andere immer nur ein personales Gegenüber, oder bedeutet der Andere nicht vielmehr »die Anderen« als soziales, politisches Gefüge? Lévinas argumentiert von der Gleichheit des Anderen her für eine *politische* Konstruktion. "Der Arme, der Fremde präsentiert sich als Gleicher. Angesichts dieser wesentlichen Armut besteht seine Gleichheit darin, sich auf den Dritten zu beziehen; auf diese Weise ist in der Begegnung der Dritte gegenwärtig, und schon mitten in seiner Not dient ihm der Andere."[134] Wenn überhaupt eine Begegnung oder ein intersubjektives Verhältnis formalisierbar sein soll, dann verweist der Andere immer auf den je nochmals Anderen, auf den Dritten, der anstätt seiner auch in die Beziehung eintreten könnte. Dass diese Formalisierung notwendig ist, folgt daraus, dass moralische Rationalität den Fall verhindem soll, dass sich »Ich und Du« auf Kosten eines Dritten einigen. Die Andersheit des Anderen muss verallgemeinerungsfähig sein.

Welchen Status besitzt dieser Dritte für das dialogische Theorem des Gemeinsamen? "Das Wesen der Gesellschaft wird verfehlt, wenn man in ihr etwas sieht, was dem Genus ähnlich ist, das ähnliche Individuen zur Einheit zusammennimmt. Gewiss existiert eine menschliche Gattung als biologische Gattung, und die gemeinsame Funktion, die die Menschen in der Welt als Totalität ausüben können, erlaubt es, auf sie einen gemeinsamen Begriff anzuwenden. Aber die menschliche Gemeinschaft, die durch die Sprache gestiftet wird -in der die Gesprächspartner absolut getrennt bleiben, -macht nicht die Einheit der Gattung aus. Sie spricht sich als die Verwandtschaft der Menschen aus."[135] Lévinas sieht ein solches Gemeinsames als gegeben an, von dem aus die Gleichheit der Anderen gedacht werden kann, wie sie der Begriff des Dritten einfordert. Mit aller wünschenswerten Klarheit und Deutlichkeit zeigt Lévinas auf, welches Moment er als dasjenige ansieht, das diese Einheit der menschlichen Gattung konstituiert. Es ist das Moment der *Sprache* als *das* Medium dialogischer Intersubjektivität schlechthin.

---

jeder nur dann sich selbst achten kann, wenn er von Personen geachtet wird, die er selbst nicht verachtet, haftet der Gegenseitigkeit der Anerkennung etwas bloss Instrumentelles an: die Achtung des anderen wird durch Selbstachtungszwecke mediatisiert. Meine Achtung für andere darf aber nicht an die Kondition der Befriedigung meines Bedürfnisses nach Selbstachtung gebunden sein, wenn sich aus den reziproken Ach-tungsbeziehungen jenes vollständig symmetrische Anerkennungsverhältnis ergeben soll, das unserem intuitiven Verständnis von nicht-instrumentellen Beziehungen zwischen autonom handelnden Personen genügt." (Habermas 1991, S. 148) Habermas redet von einer vollkommenen Symmetrie zwischen Ego und Alter, insofern deren gegenseitige Anerkennung zweckfrei ist. Lévinas dagegen setzt genau umgekehrt an. Vom agierenden Subjekt aus gesehen nennt er die zweckfreie Handlung asymmetrisch, weil er davon ausgeht, dass Ego sich Alter ohne Erwartung einer Reziprozität zuwendet.

134 Lévinas 1987, S. 308. Damit integriert Lévinas in seine Kategorie der Exteriorität das Thema, das Mead unter dem Titel des »generalisierten Anderen« behandelt. VgI. dazu unten Kapitel 6.5.

135 Lévinas 1987, S. 309. Der Terminus der »Üleität« bezeichnet bei Lévinas dieses Moment der Unendlichkeit im Allgemeinen, das jedes Gemeinsame nur als Verhältnis, nicht als Substanz plausibel machen weil. Der Lévinassche Ausdruck der Üleität ist für Dussels Perspektive nichts anderes als eine Übersetzung des Schellingschen Gottesbegriffes vom »Herrn des Seins«. Kritisch zu Lévinas. Begriff der Üleität: "Die Anarchie des Subjekts [...] [erg.: wird] in jedem thematisierenden Diskurs immer wieder verraten, und deshalb muss der philosophische Diskurs zum Hilfsdiskurs werden oder ihm muss, tautologisch formuliert, eine Philosophie der Philosophie an die Seite gestellt werden." (Huizing 1988, S. 207 f.)

Was meint Sprache bei Lévinas? Lévinas begründet die tragende Rolle der Sprache mit dem Hinweis auf ihre Vermittlung des Anderen zum Subjekt hin. "Nicht die Vermittlung durch das Zeichen macht die Bedeutung, sondern die Bedeutung [...] macht die Funktion des Zeichens möglich. Das ursprüngliche Wesen der Sprache darf nicht in der leiblichen Operation gesucht werden, die mir und den Anderen dieses Wesen enthüllt, sondern [...] das Sein der Bedeutung besteht darin, in einer ethischen Beziehung die konstituierende Freiheit selbst in Frage zu stellen. [...] Diese Beziehung kommt nicht als Zutat zum inneren Monolog hinzu [...], so wie man dem hergestellten Gegenstand, den man bei der Post aufgibt, die Anschrift hinzufügt; der Empfang des Seienden, das im Antlitz erscheint, das ethische Ereignis der Sozialität beherrscht schon die innere Rede."[136]

Lévinas sucht das Wesen der Verstehbarkeit über eine Interpretation dessen, was eine Frage ist, zu erläutern. "Es gibt die Frage, weil es die Suche gibt und weil das Erscheinen des Seins auch die Möglichkeit seines Scheins ist und der Schein das Sein gerade in seiner Unverborgenheit verschleiert und weil die Suche nach der Wahrheit das Sein dem Scheinen entreissen muss."[137] Jede Frage birgt als Suche nach Wahrheit immer schon ein Apriori oder eine Vorstruktur des Verstehens in sich. Denn: "Das stillschweigende Hin und Her zwischen Frage und Antwort, durch das Platon das Denken charakterisiert, ist bereits auf eine Verstrikkung bezogen, in der -vom Anderen her, der dem Selben gebietet -der Knoten der Subjektivität geknüpft wird, (..)"[138] Eben weil es der Andere ist, "an den sich die Bitte der Frage richtet"[139]. ist ein kooperatives Verstehen möglich, das nicht von vornherein solipsistisch. also in egozentrischer Tendenz verhaftetes, instrumentelles Verstehen ist.

Cum grano salis: Lévinas Konzept erscheint hier als *Prototyp* einer forma1pragmatischen Theorie der »Wahrhaftigkeit«. Prototyp meint hier ein Doppeltes im Sinne von Ursprungsgestalt und Vorform. Auf die Darstellung der Dusselschen Befreiungsethik gewendet bedeutet dies erstens, dass der Lévinasschen Philosophie die Thematik des linguistic turn keineswegs fremd ist. Lévinas' philosophische Theorie kann zwanglos in den Rahmen einer forma1pragmatischen Theorie integriert werden. Und zweitens kann Dussel auch in der Perspektive einer formalpragmatischen Interpretation mit vollem Recht an Lévinas anknüpfen, um so die Perspektiven Lévinas' und Marx' zum Schnitt zu bringen.

Dass die Dusselsche Befreiungsethik den Standpunkt der Lévinasschen Ethik mehr oder weniger uneingeschrankt rezipiert, das belegt folgende Beschreibung der Ethik als ontologischer Position: "Der Andere ist erster Ursprung und letzte Bestimmung unseres gesamten Inder-Welt-Seins. [...] er erhebt sich als einer, der Rechte hat, der Gerechtigkeit fordert, der Frieden vorschlagt und gegen meinen totalisierenden (totalitären) Anspruch protestiert, ihn zu verstehen. [...] es geht um den Anderen, der von Anfang an distinkt ist, ohne vorgängige Einheit oder Identität, der in der Begegnung konvergiert: die Begegnung ist selbst der Ursprung der Welt, der meta-physischen und ethischen Alterität, von der her und auf die hin der ontologische Horizont entsteht."[140] Dussels Befreiungsethik entfaltet eine existenziale

---

136 Lévinas 1987, S. 298 f.

l37 Lévinas 1992, S. 68.

139 Lévinas 1992, S. 69.

140 Dussel 1973b, S. 123 f. An anderer Stelle konstatiert Dussel zu Luis Villoro, dass dieser "niemals die Perspektive des Indios selbst einnimmt (und den Anderen in den Kategorien von Sartre beschreibt: eine Grenze. die später von Lévinas überwunden wurde)." (Dussel 1994, S. 93) Dass der Andere zum Ausgangspunkt einer Perspektive werden kann, genau das ist nach Dussel der entscheidende Beitrag von Lévinas' Ethik. Den entscheidenden Unterschied von Dussel zu Lévinas sehe ich in Dussels konstruktivem, funktionalistischem Ansatz. Dussel interpretiert Lévinas absolute Andersheit in einem hermeneutischen Zirkel zwischen dem Selbst

Interpretation des Subjektbegriffs in dem Sinne, dass die *Existentialität des Anderen* als Apriori des Subjekts gedacht wird.

Mit den Augen einer forma1pragmatischen Theorie gelesen, wie dies dem Selbstverstandnis der Befreiungsethik entspricht, kommt diese ontologische These aber erst in einer epistemologischen Reflexion zu sich selbst. Denn für eine formalpragmatische Interpretation ist ausschlaggebend, in welchem *formalen* Moment die Befreiungsethik die universalistische Bedeutung des Ethischen festmacht. Bereits bei Lévinas besitzt die Exteriorität einen Bezug zur Sprache. "Die Exteriorität [...] wird zur »inneren« Stimme, (zur Stimme aber, die den Riss des inneren Geheimnisses bezeugt), indem sie dem Anderen Zeichen gibt [...]."[141] Für eine formalpragmatische Interpretation stellt das Sein die Lebenswelt dar, pluralistisch gefächert in die Perspektiven unterschiedlicher Sprachspiele. Eine Perspektive ist das Gesamt einer Lebenswelt als einer pragmatischen Totalität. Eine perspektivisch pragmatische Totalität trifft auf andere Totalitäten, tritt mit diesen in das unendliche Gespräch ein, dessen Regeln aber nicht aus einer im Diskurs unterstellten linguistischen Struktur hervorgehen, sondern aus dem Apriori des Gesprächs, dem anderen Teilnehmer. Bevor aber die epistemologische Konstruktion der Befreiungsethik eigens diskutiert wird, muss zuerst noch die Rolle der Theologie erörtert werden, deren systematische Funktion im befreiungsethischen Diskurs sowohl in die ontologische Interpretätion des Subjektbegriffs als auch in die epistemologische Interpretation des Dialogprinzips hineinreicht.

5.5 THEOLOGIE

Ein archäologischer Ansatz

Dussels Verwendung des Begriffes »Archäologie« als Benennung für das Projekt einer Art philosophischer Theologie schliesst zunächst eng an den Husserlschen Sprachgebrauch an. Archäologie meint eine Lehre vom Grund oder Ursprung als "dem Ort, woher alles kommt, woraufhin alles zielt"[142]. In diesem Sinne steht der Begriff der Archäologie für das Programm einer Metaphysik oder einer philosophischen Theologie, welche um die Erkenntnis Gottes als letztem Grund von Wirklichkeit ringt. Das heisst, es geht um die Erkenntnis eines *absoluten* Apriori als transzendentaler Bedingung der Möglichkeit der Wirklichkeit von Befreiung. Das Dusselsche Konzept der Archäologie unterscheidet sich aber von anderen Versionen wie der Husserls dadurch, dass es das absolute Apriori seiner Transzendentalität als *mystisches* Element auffasst. Sein Apriori ist nicht nur offen in einem geschichtlichen, skeptischen oder empiristischen Sinne. Vielmehr ist seine Offenheit von einer solch prinzipiellen Art, dass der transzendentale Grund als mystischer Ab-Grund gedacht wird.

Die ontologische »Arche« wird als »Anarchie« gefasst. Als absoluter Ursprung[143] meint sie ein Doppeltes: zum einen die Selbstgenügsamkeit dessen, der keiner anderen Sache bedarf,

---

und dem Anderen, der von der Funktion des Anderen für das Selbst ausgeht. Vgl. dazu Dussel 1993, S. 142. Siehe insgesamt zum Verhältnis von Dussel zu Lévinas: Dussel/Guillot 1975.

141 Lévinas 1992, S. 322.

142 Dussel 1985, S. 113; zum Begriff des Absoluten vgl. Holz 1990, S. 40: "Auch der Entwurf eines materialistischen Weltmodel1s kann des archimedischen Punktes nicht entbehren, den der Begriff des Absoluten darstellt [...]."

143 Vgl. dazu Dussel 1980a, S. 19 und S .55; Dussel 1985, S. 76; siehe dazu auch die Erläuterungen Schelkshorns 1992, S. 125 f. mit entsprechenden Hinweisen. Zum Begriff des Grundes allgemein vgl.: Lumer 1990.

zum anderen das Los- oder Abgelöstsein von allen Bindungen. Ganz in der Tradition Schellingscher Philosophie wird das absolute Apriori zum ontologischen Grund nur deshalb, weil und Insofern es der metaphysische Ursprung ist. Der ontologische Grund ist nicht einfachhin für sich selbst transparent. Vielmehr güt der ontologische Grund als opak, er ist nicht nur Grund, sondern immer auch Ab-Grund. Die Undurchdringlichkeit eines Subjekts ist aber nichts anderes als der negative Aspekt der Autonomie, das heisst des Vermögens der Selbstregulierung. Nochmals anders ausgedrückt: meine Perspektive auf den Anderen ist immer nur die Aussenansicht des Anderen.

Für eine formalpragmatische Interpretation ist es wichtig festzustellen, dass Dussel die im Anschluss an Schellings Spätphilosophie entfaltete Denktradition des metaphysischen Abgrundes, die dieser aus der Tradition Böhmescher Mystik[144] entnommen hat, bereits in den siebziger Jahren mit Wittgensteins philosophischem Ansatz ins Gespräch zu bringen versuchte. Dussel ist beeindruckt von einer Wittgensteinschen Formulierung des Ethikbegriffs, die der seinen nahesteht: "Die Ethik ist transzendental."[145] Der Wittgenstein des »Tractätus«, bei dem sich diese Formulierung findet, ist für Dussel wohl so wichtig, weil er ganz im Dusselschen Sinne eine klare Unterscheidung von Innen und Aussen als konstitutives Moment einer Theorie des Wissens diskutiert. "Der Sinn der Welt muss ausserhalb ihrer liegen."[146] Nach Wittgenstein heisst das, dass für jede Konstruktion ein Apriori angegeben werden kann, von dem aus und auf das hin eine Wissenskonstruktion erfolgt. Diese transzendentale Konstruktion eines Sprachapriori ist es, welches die Konstante in der Wittgensteinschen Theorie bildet, durch alle semantischen oder pragmatischen Positionen hindurch.

Allerdings zieht der frühe Wittgenstein des » Tractatus« noch eine scharfe Trennlinie zwischen den Problemen des Lebens und dem Konzept einer konsistenten Wissenschaft, deren Ausdruck der bekannte Satz ist: "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen."[147] Dieser Satz verweist mit seiner ganzen positivistischen Einstellung auf den mystischen Bereich des Unaussprechlichen, in dem die Lösung des Rätsels des Lebens überhaupt erst ansteht. Ganz im Sinne des späten Wittgensteins der »Philosophischen Untersuchungen« unterzieht Dussel diese Dichotomie zwischen Leben und Wissenschaft der Kritik. Dennoch wird auch in der pragmatisch inspirierten Kritik immer an zwei Punkten festgehalten: zum einen an der Konstruktion eines transzendentalen Apriori, zum anderen an der metaphysischen Interpretation dieses Apriori.

Das Faszinierende an Dussels archäologischem Begriff des Grundes als Abgrund scheint mir dessen pragmatische Funktionalität. Dussel liefert zwar einen archäologischen oder theologischen Entwurf; dessen Zielrichtung aber liegt seinem eigenen Selbstverständnis nach recht eigentlich nicht in der Konstruktion einer Theologie, sondern in der Konstruktion einer *Anthropologie*. "Wir wol1en zeigen, dass der Glaube eine anthropologische Position sein kann [...], und deshalb gibt es eine Philosophie der Offenbarung und einen anthropologischen Glauben, ein tertium quid zwischen der dialektischen Ontologie der Totalität und der Theologie des übernatürlichen Glaubens. Die Beschreibung der anthropologischen Offenbarung, [...], würde eine neue Beschreibung der theologischen Offenbarung begründen und die Grenze des philosophischen Denkens anzeigen."[148]

---

144 Vgl. dazu Kojève; siehe auch Scholem: zur historischen Verifizierung der wechselseitigen Abhängigkeit der Vorstellungen von jüdischer und christlicher Mystik vgl. Scholem 1991, S. 137 und S. 259 f.

145 Wittgenstein 1993, S. 83; vgl. dazu Dussel 1977a, S. 184 f.

146 Wittgenstein 1993, S. 82.

147 Wittgenstein 1993, S. 85.

148 Dussel 1973c, S. 236 FN 455.

Was bedeutet der Begriff einer Anthropologie in diesem Zusammenhang? Ganz allgemein ist Anthropologie ja die Lehre vom Menschen. Ihre begriffliche Schärfe zieht die Anthropologie in einem ersten Schritt aus ihrer Wendung gegen eine bestimmte Auffassung von Theologie. Der Anthropologie geht es um eine deontologische Ethik, welche den Menschen zum letzten Zweck erklärt. Solche Theorie steht quer zu einer Theologie als Lehre von einer dem Menschen vorgegebenen, heteronomen Theorieform. In einem zweiten Schritt setzt sich eine andere Auffassung von Anthropologie ab gegen jegliche transzendentale Einsicht und entwirft Anthropologie sozusagen als rationalistische Theorie kulturaler und naturaler Determinanten. Anthropologie steht hier als skeptische Philosophie gegen jede Art von praktischer Philosophie, auch von Geschichtsphilosophie, wenn sie anstelle ethischer Normativität auf ein ontologisches oder strukturales Konzept von Sein setzt.

DusseIs Befreiungsethik ist insofern anthropologisch zu nennen, als sie zwar den ersten, nicht aber den zweiten Schritt mitgeht. Ihr Verständnis von Anthropologie mit all seinen Facetten einer eher theologischen Version liefert vielmehr ein Begründungsprogramm ethischer Theorie, welches einen Moralbegriff konstituiert und in dem die Theologie als archaologische Theorie eines absoluten Apriori eine bestimmte Funktion erfüllt. Der DusseIschen Befreiungsethik liegt, wie der gesamten Philosophie und Theologie der Befreiung, sehr wohl eine anthropozentrische Vision zugrunde, welche in der Figur eines "messianischen Humanismus"[149] zum Ausdruck gebracht werden kann.

Das absolute Apriori Gottes

Die Befreiungsethik setzt ein absolutes Apriori ihrer anthropologischen Theorie. Dieses bestimmt sie theologisch im Begriff *Gottes* als des *absolut Anderen*. "Gott ist der absolut Andere. Der Arme ist der absolut Andere des Herrschaftssystems. Dem Armen sein reales und materielles Arbeitsprodukt geben heisst, dem absolut Anderen das Leben und das Produkt des Lebens zur Reproduktion und zum Wachstum des Lebens darzubringen."[150] Bemerkenswert an dem Gottesbegriff der Befreiungsethik ist der funktionale Ansatz. Die Befreiungsethik stellt die Gottesfrage funktional.[151] Sie fragt nicht: »Existiert Gott?«, sondern sie fragt: »WeIcher Gott existiert?«. Diese Fragestellung nimmt die Logik der bestimmten Negation auf, wie sie Schelling entwickelt hat. Das Absolute rückt insofern in das Zentrum des Interesses, als es als Allgemeines eine Funktion im Dienst des Besonderen erfüllt. Substantiell gesehen schliesst die Befreiungsethik an den Gottesbegriff der dialektischen Theologie an, wie sie beispielsweise KarI Barth vertritt. Gott ist demzufoIge der »Ganz Andere«, was nur ein anderer Ausdruck ist für den absolut Anderen.

Dieser Gottesbegriff der *absoluten Alterität* ist einerseits recht traditionell gehalten. Er versteht sich durchaus in einer orthodoxen, sogenannt gut katholischen theologischen Tradition als Explikation von Schöpfungstheologie. Andererseits ist der Gottesbegriff der absoluten Alteritat[152] durchaus radikal neu, eben weil er funktional orientiert ist. Insofern

149 Dussel 1993b, S. 315; Dussel verwendet den Begriff eines humanistischen Messianismus in Auslegung des theologischen Ansatzes von Rubem Alves.

150 Dussel 1985a, S. 250. Siehe auch: Dussel 1979b.

151 Die Entdeckung dessen, was man die »funktionale Gottesfrage« nennt, ist eine der wichtigsten Leistungen der Theologie der Befreiung. Die Entdeckung der funktionalen Gottesfrage wird Rubem Alves zugeschrieben. Vgl. dazu. Dussel 1993b, S. 313 f.; Dussel 1985a, S. 41 FN 38.

152 Penner 1989. Was mein eigenes Selbstverständnis angeht, beziehe ich heute eine andere Position als in diesem Aufsatz dargelegt. In gewisser Weise hat die Frage nach der Funktionalität meinen persönlichen

steht er auch quer zur theologischen Tradition, Insofern diese ihre Grundlagen aus einer scholastischen oder aus einer idealistischen Philosophie ableitet.

Das entscheidende Moment der befreiungsethischen Konzeption im theologischen Sinne ist wohl darin zu sehen, dass sie explizit eine Alternative zu der Rede vom Tode Gottes formuliert, wie sie eine an Nietzsche anschliessende Vernunft zum Ausdruck bringt. "Nur wer auf das Wort des Armen [...] hört, kann in ihm das wirkliche Wort Gottes vernehmen. Gott selbst ist nicht tot, aber seine Epiphanie wurde getötet: der Indio, der Afrikaner, der Asiate, und deswegen kann Gott sich nicht mehr zeigen. Abel ist bei der Vergöttlichung Europas und des Zentrums gestorben, und deswegen hat Gott sich verborgen. Die geoffenbarte Kategorie ist klar: »Ich war hungrig, und ihr habt mir nicht zu essen gegeben ...Auch diese fragten: Herr, wann haben wir dich hungern gesehen?«"[153] Dussels Zug in der theologischen Argumentation besteht darin, dass er die Kategorie der Alterität oder Exteriorität als *theologisches Vermittlungsprinzip* einsetzt. Welche Konsequenzen diese Auffassung aber für die Theorie als Theologie insgesamt haben wird, wird im folgenden noch zu erläutern sein.

In der Perspektive einer funktionalen Theologie geht es weniger um einen Begriff von Gott an sich als um den Begriff Gottes für uns, um die Beziehung des Menschen zu Gott, um die Vermittlung zwischen Gott und Menschen. Solche Beziehung impliziert ein doppeltes: die Öffnung Gottes gegenüber den Menschen und die Öffnung der Menschen auf Gott hin. Traditionell bezeichnen die Termini Offenbarung und Glauben dieses Verhältnis. Dussel bestimmt den Begriff der *Offenbarung* wie folgt: "Offenbarung ist der Einspruch des Anderen, der von jenseits der Welt, der Totalität hereinbricht [...]. Die Stimme, der Ruf, das Wort (hebräisch: dabar) des anderen bricht in meine Welt ein und bringt sie durcheinander: »Ich habe Hunger!« Aus dem Hören der Stimme des anderen (ex auditu, wie das Tridentinische Konzil sagt) gibt sich die Offenbarung Gottes."[154] Offenbarung meint die Selbstdarstellung Gottes in der Vermittlung der Exteriorität, wie sie dem Subjekt begegnet: "sub lumine oppressionis"[155].

»Durchgang durch den Feuer-bach« angeleitet, von einer theologischen hin zu einer agnostischen Position. von der Theologie hin zur Anthropologie. Denn die Frage nach der Funktionalität impliziert immer den Standpunkt einer Art Relativität oder Fallibilität. Ich sehe hier folgenden Zusammenhang: keine Autonomie ohne Subjekt, kein Subjekt ohne Fallibilität, keine Fallibilität aber ohne Dialog.

153 Dussel 1985a, S. 37.

154 Dussel 1988a, S. 223 f. Vgl. auch Dussel 1977a, S. 185: "Die Offenbarung des Anderen [...] ist »unaussprechlich« von »meiner« Welt her; weder seine Offenbarung noch seine Realität sind eine »Tatsache« in meiner Welt. Die Offenbarung im Sprechakt zeigt sich nur zum Teil als »Tatsache«, zum Teil auch als »Exteriorität«. Insofern ist besagte »Exteriorität« die Exteriorität des Anderen als anderen, als Ethisches, als Meta-Physisches, als Mystisches und sogar als Heiliges." Das Thema der Offenbarung ist ein typisches Thema neuzeitlicher, nachmittelalterlicher Theologie. Erst in dem Moment, in dem sich eine autonome Rationalität konstituiert, entsteht das Problem, wie sich Gott unter den Bedingungen des Humanums artikulieren kann. In der Konsequenz treten mit der Dichotomie von Philosophie und Theologie, von Vernunft und Offenbarung auch die Akte des Sprechens und des Hörens auseinander. Es wäre zu bedenken. inwieweit die Identifikation der Vernunft mit dem Sprechen und der Ausschluss des Hörens nicht Folge einer Philosophisch nie geglückten Einholung theologischer Traditionen ist. Vgl. als Gesamtdarstellung dazu: Eicher 1977. Siehe auch Eichers Interpretation der Begriffe »Expression und Offenbarung« im Anschluss an Spinoza (Eicher 1981). Nach Eicher vernichtet Spinozas "Gott-Denken [...] durch seinen nur allmächtigen Gott den in der Geschichte mit seinem Volk schwachen Gott [...]" (ebd.. S. 160). Mit dem Gott der Ohnmächtigen aber wird nach Eicher auch das »ontologische Geheimnis«, das in der Wahrmehmung der Welt steckt, einer allgemeinen instrumentellen Verfügbarkeit unterworfen. Als Problemanzeige scheint mir dieser Hinweis zutreffend, auch wenn ich die bei Eicher gezogenen theologischen Schlussfolgerungen nicht teile.

155 Dussel 1983a, S. 32. Dussel benennt "die Exteriorität des Anderen" als "die Quelle. aus der das Licht des Seins hervorgeht (die »Erkenntnisquelle« von Schelling)" (ebd.). Vgl. dazu den Zusammenhang bei Schelling: "Hier wird also die Offenbarung zunächst als eine eigne und besondere Erkenntnisquelle bestimmt. [...] Jeder [...] gesteht doch, dass nicht alle Dinge auf gleiche Weise erkannt werden, und namentlich. dass die Ver-

Die einzig angemessene Antwort des Subjekts auf den Akt der Offenbarung Gottes heisst *Glauben*. Glauben bedeutet für die Befreiungsethik in erster Linie » Vertrauen«[156]. Der Glaubensakt ist zwar nicht identisch mit einem Akt der Vernunft er ist aber nicht unvernünftig oder widervernünftig. Glauben als Vertrauen bezeichnet einfach eine andere Ebene von Praxis, eine Ebene, die Wissen ergänzt oder erweitert, nicht aber ersetzt oder verdrängt. "Bekanntlich besteht für Thomas von Aquin der Glaubensakt in einer Zustimmung (assensus), die nicht aus einem Wissen hervorgeht, sondern aus dem weilen (ex voluntate) stammt (De veritate q.14 a.l). Das wesentliche Problem liegt demnach in der »Disposition (dispositio) des Glaubenden« (ebd.), in den praktischen Bedingungen (für Thomas der »Bereich des weilens«) der Möglichkeit eines Glaubensaktes. Anders ausgedrückt: Das grundlegende Problem besteht darin zu verstehen, welchen Status die Praxis im Verhältnis zum anderen hat (1.2): Handelt es sich um die Praxis des Unterdrückers oder die des Unterdrückten, die des Sünders oder die des Gerechten?"[157]

Im Anschluss an die mittelalterliche Scholastik, als deren Kronzeuge hier der Aquinate benannt wird, definiert Dussel den Glauben als eine transzendentale oder, vom Kantschen Sprachgebrauch her gesehen, eher quasi-transzendentale Bedingung des Wissens. Die Ebene des Glaubens bildet den Horizont, von dem her und auf den hin sich der Vernunft ihre Plausibilitäten erschliessen. Soll aber Vernunft nicht auf reine Instrumentalität hin reduziert werden, dann muss auch der Akt des Glaubens selbst ein rational ausweisbarer Akt sein, weil er diskursiv erschlossen werden kann und offen ist für eine argumentative Verständigung[158]. Das eigentlich Spannende an dieser Überlegung liegt nun darin, dass Dussel dieses Konstrukt des Glaubens in eine formalpragmatische Theorie transformiert. Das Stichwort Glauben taucht dort unter dem Titel »Wahrhaftigkeit« wieder auf und wird als diskursiver Geltungsanspruch virulent. "Der Hörer [...] besitzt keine andere spezifische Möglichkeit, ernsthaft mit dem Sprecher [...] zu kommunizieren, es sei denn, er glaubt oder akzeptiert vernünftigerweise die Interpellation des Armen [...] Ein solcher Anspruch besitzt intersubjektive Gültigkeit, weil er eine Äusserung als das Ergebnis eines aufrichtigen Aktes darstellt. Er ist in Intention und Ausführung *wahrhaftig* [Hervorhebung von mir]."[159]

Dussel wiederholt sämtliche Merkmale des Glaubensbegriffs als Momente am Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit. Die epistemologische Funktion des Wahrhaftigkeitsbegriffs im Rahmen einer formalpragmatischen Theorie lautet aber, dass der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit eine konstitutive Funktion in bezug auf die Wahrheit besitzt. Das weil sagen, dass die Wahrhaftigkeit über den Bedeutungsrahmen entscheidet, von dem aus und auf den hin etwas als wahr zu bezeichnen ist. Soll ein rationaler Ausweis der theoretischen Implikationen gelingen, die mit der bedeutungskonstitutiven Funktion der Wahrhaftigkeit gegeben sind, ist damit der Überstieg auf das Feld epistemologischer Theorie hin präjudiziert.

---

nunft keineswegs die einzige Erkenntnisquelle ist." (Schelling 1965b, S. 398)

156 Dussel 1985, S. 59.

157 Dussel 1988a, S. 224.

158 Vgl. dazu Dussel l992a, S. 105.

159 Dussel 1992a, S. 104. Zu einem vetgleichbaren Ergebnis kommt Kern, der das Dusselsche Religionsverständnis insbesondere in bezug auf die Marxsche Fetischismusanalyse diskutiert. "Der tragende Gedanke in Dussels religionstheoretischen Überlegungen scheint mir der zu sein, dass die Analyse der Fetischgestalt des Kapitalismus im Vorgriff auf den utopischen Horizont einer solidarischen Gemeinschaft, des personalen »von Angesicht zu Angesicht« erfolgt und dass dieser Vorgriff der notwendige positive Bezugspunkt für die kritische Entlarvung des kapitalistischen Systems ist." (Kern1992, S. 344) Im Unterschied zu Kern akzentuiere ich die »wissenschaftliche«, nicht die »utopische« Komponente des gesellschaftsverandemden Vorgriffs.

Grundproblem aller Theologie als Rede von Gott ist die *Theodizee*, die Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts der Übel der Welt. Die Frage nach der Theodizee, welche immer schon eine gewisse Autonomie der Vernunft voraussetzt, ist das theologische Erbe, welches alle Geschichtsphilosophie mit sich tragt. Deshalb muss eine formalpragmatische Transformation von Geschichtsphilosophie prüfen, inwieweit dieses Erbe an Theologie über die Fragestellung der Geschichtsphilosophie selbst auch noch in eine formalpragmatische Konzeption eingeht. Die für das theologische Verstandnis recht haretische Unterscheidung von Grund und Abgrund in der Substanz des einen Gottes deutet die Wahrnehmung des Problems an, welches das Verhaltnis des einen Gottes zur Vielheit der Welt bedeutet. Es geht um die Theodizee Gottes angesichts des Übels in der Welt. Denn ist Gott allmächtig und lässt etwas anderes zu als das Gute, dann birgt er in sich zumindest eine dunkle Möglichkeit, welche den Glauben an seine Güte in Frage stellt, wenn denn Glaube nicht einfach blinder Gehorsam sein soll. Ist Gott aber ohnmächtig gegenüber dem Bösen. dann hat er seine Position als Grund der Welt verloren.

Gott kann nicht zugleich gut und mächtig sein. Aus dieser Unvereinbarkeit der Prädikate schliesst eine Position, für welche die Autonomie des Menschen unverzichtbar ist, auf die Notwendigkeit einer Form *humanistischer* Revolte. "Hundert Jahre vor Kafka schrieb in Prag Jonas Wehle (durchs Medium seines Schwiegersohns Löw von Hönigsberg) seine nie gedruckten und von seinen frankistischen Schülern dann vorsichtig wieder eingesammelten Briefe und Schriften. [...] Er ist der erste, der sich die Frage vorgelegt (und bejaht) hat, ob das Paradies mit der Vertreibung des Menschen nicht mehr verloren hat als der Mensch selber. Diese Seite der Sache ist bisher entschieden zu kurz gekommen."[160] Konsequent weitergedacht führt dies zur Etablierung des Idealismus als eines "Atheismus ad maiorem dei gloriam"[161]. Gerade um der Rechtfertigung Gottes weilen übernimmt der Mensch die Rolle des Täters in der Geschichte und widmet sich der fortschreitenden Verbesserung der Welt.

An dieser Stelle ist eine Zwischenbemerkung angebracht. Werden üblicherweise immer Theologie und Idealismus sowohl von ihren Verfechtern als auch von ihren Verachtern in enger Beziehung zueinander gesehen, scheint aus dieser Sicht die Theologie eher auf seiten des Materialismus in Opposition gegen den Idealismus zu stehen. Meiner Überzeugung nach lassen sich aber diese Kontroversen zwischen Idealismus und Materialismus auf dem Boden ontologischer Theorie nicht fruchtbar auflösen. Denn die entscheidende Frage ist doch die nach dem rationalen Gehalt der in der Erfahrung erschlossenen Phänomene. Theologischer oder anthropologischer Idealismus und Materialismus sind in dieser Perspektive allesamt erstmal nichts anderes als rationalistische Positionen, deren epistemologischer Status zu klären wäre. Wohin aber führt diese epistemologische Transformation. beispielsweise im Falle der Theologie?

Die ontologische Funktion des Mythos

Dass die Traditionen der Dialektik, des Materialismus, der Kritischen Theorie bzw. der negativen Dialektik und der Theologie in der Befreiungsethik nicht zufälligerweise oder nur aufgrund von Zeitströmungen aufeinandertreffen, sondern systematisch miteinander verzahnt Sind, dafür bietet die Dusselsche Auslegung eines durch Adorno tradierten Benjamin-Zitats

160 Scholem 1987, S. 271.
161 Marquard 1982, S. 65.

ein vorzügliches Beispiel. Das von Dussel rezipierte und auf eine eigenständige, ja eigenwillige Weise ausgelegte Zitat lautet: "Der Andere selbst ist es, der von dem Selben als anderen affirmiert werden kann, und dieser Akt bedeutet Offenbarung, Schöpfung, Neuheit, Provokation, Interpellation. Diese Negativität ist nicht ontisch, sie ist ontologisch, metaphysisch; sie ist aber nicht einfachhin das »Nicht-Seinkönnen« des Projekts (die Möglichkeit des Bruchs), sondern die »Unmöglichkeit-des-Seins« des Anderen als anderem aus der Sicht der Totalität, die Unmöglichkeit, ihn von diesem Grund her zu verstehen, zu erfassen, zu erkennen. 'Solange es noch einen Bettler gibt, solange gibt es noch Mythos.' Der Bettler ist der Andere, und der Mythos ist eine Weise, das Mysterium ausdrücken zu wollen."[162]

Dussel nimmt den Benjaminschen Begriff des Bettlers als Synonym für den Armen, der vom System ausgeschlossen ist. Die Armut als die Andersheit des Armen gegenüber dem System wird nun dergestalt hypostasiert, dass *diese* Andersheit als eine Art und Weise des Geheimnisses gedacht wird, welches die Irreduzibilität eines Subjektes ausmacht. Die Armut des Bettlers und der Mythos als Ausdruck des Geheimnisses der Freiheit hangen dergestalt zusammen, dass der Mythos diejenige Leerstelle im theoretischen System der gesellschaftlichen Verhältnisse definiert, welche der Arme im praktischen System einnimmt.

Dussel verfolgt hier einen Gedanken, den die Tradition der Politischen Theologie, aber auch andere Ansätze aus dem Bereich der Befreiungstheologie, unter dem Titel des *eschatologischen Vorbehalts* Gottes[163] thematisiert haben. Gott ist das Apriori der Geschichte in dem Sinne, dass allein ein eschatologischer Horizont erlauben würde, den historischen Prozess als Totalität zu begreifen. Der spezifische Gesichtspunkt des Dusselschen Ansatzes kommt dabei Insofern zum Tragen, als der eschatologische Vorbehalt als eine Art altruistischer Vorbehalt interpretiert wird. Die Grenze zwischen theozentrischer Eschatologie und anthropozentrischer Historie wird mit der Grenze zwischen den Subjekten von Ego und Alter identifiziert.

Zwei Mögliche Einwände gegen das Dusselsche Konzept müssen kurz angesprochen werden. Ein erster Einwand könnte auf die Ambivalenz dieser Identifikation von Mythos und Armut verweisen. Denn wenn die Armut einen Anhaltspunkt bietet für den Mythos, warum soll die Armut dann beseitigt werden? Oder anders, verewigt die Befreiungsethik mit dieser Identifikation nicht die Rolle der Armut? Mit Dussel liesse sich darauf antworten, dass es einerseits der Befreiungsethik selbstverständlich um die Befreiung der Armen zu Subjekten zu tun ist

---

162 Dussel 1973c, S. 92; das eingefügte Zitat aus Walter Benjamin hat Dussel von Adorno übernommen. Es findet sich in: Adorno 1984, S. 203. Adorno, der seinerseits aus dem Manuskript zu Benjamins Passagenwerk zitiert, bringt diese Stelle als Beleg zu folgendem Satz: "Die kleinste Spur sinnlosen Leidens in der erfahrenen Welt straft die gesamte Identitäsphilosophie Lügen [...]" (ebd.). Das Verhältnis von Moral und Glück wird bei Dussel explizit in folgendem Zusammenhang diskutiert: "Für Kant ist in der »Kritik der reinen Vernunft« das »höchste Gut« die Einheit von erfahrenem Glück und Tugend. Aber wie diese Identität in diesem Leben notwendigerweise unmöglich gegeben ist, so sind die Ideen von der Unsterblichkeit und Existenz eines »Gottes« notwendig, welcher Verdienste entlohnt (wie ein Bankier. der Zinsen auszahlt). damit »in einem anderen Leben« die Tugend des »in diesem Leben« verwirklichten Fleisses mit »Glück« vergolten wird. Der unglückliche Arbeiter (Dass der Kapitalbesitzer tugendhaft und glücklich ist, wird die Ethik des triumphierenden Kapita1ismus bei Hegel lauten) muss die Tugend durch seine Pflichterfüllung einlösen (Die puritanische Pflicht, die in das subjektive Bewusstsein des Arbeiters hineingelegt wird. Hat Kant in Königsberg kennengelernt. einer mit der bürgerlichen Hanse verbindenen Stadt): er ist ein guter Arbeiter, obwohl er unglücklich ist. Marx zeigt hier das Fundament der Kantischen Ethik und seinen urspränglichen Sinn auf. Der Kapitalist besitzt das Recht oder das Eigentum auf Glück, weil er das »Eigentumsrecht an fremder Arbeit« besitzt. der Arbeiter hat die Pflicht zu arbeiten, weil er das Eigentum an seiner Arbeit, an deren Produkt und am GenuBssdes Lebens verloren hat. Er ist ein guter und unglücklicher Mensch (Schon dass man das Glück dem verdrehten puritanischen Christentum zufolge nur in einem anderen Leben erlangen kann, widerspricht dem Christentum der Befreiung, das derjenige im Auge hatte, der sagte: »Glücklich die Armen ...« und nicht »Unglücklich die Armen ...«)." (Dussel 1985b, S. 220 f.)

163 Die beste Darstellung dazu findet sich bei Peukert 1976.

und dass die Befreiungsethik bereit ist, mit dem Gelingen der Befreiung abzutreten. Andererseits aber wird der historische Prozess der Befreiung niemals frei von Ambivalenzen sein; auch die Befreier von heute können in einer anderen Hinsicht die Unterdrücker von morgen sein. Und als Theorie bedarf die Befreiungsethik eines normativen Massstabs. Der zweite Einwand könnte lauten, dass die Interpretation des eschatologischen als eines altruistischen Vorbehalts eine privatistische oder personalistische Engführung darstellt, indem gesellschaftliche Verhaltnisse nur nach dem Modell einer personalen Beziehung begriffen werden. Hierauf müsste Dussels Befreiungsethik mit dem Hinweis auf die durch das Theorem des »Dritten« begründeten Formalisierung antworten, wie sie dem Begriff der Exteriorität zu eigen ist.

Das eigentliche Problem aber scheint mir nicht in der Spezifizität der Dusselschen Version des eschatologischen Vorbehalts zu liegen, sondern in der theologischen Konstruktion dieses Apriori in toto. Denn ein theologisches Apriori, welches die Bedeutung des Mythos reproduziert, meldet Vorbehalte an gegen den Status rationalistischer Theorie und damit letztlich gegen die Autonomie der Vernunft. Ein entscheidender Punkt in der Bewertung der Bedeutung dessen, was der Mythos zu sein vermag, liegt in der Art und Weise, wie das Verhältnis des Mythos zum Logos definiert wird. Im Gegensatz zum Logos ist der Mythos durch einen nahezu unendlichen Reichtum an Bildern und Metaphern gekennzeichnet, die in gewisser Weise stets ambivalent bleiben. Demzufolge will und kann der Mythos auch niemals eine eindeutige Handlungsorientierung bieten, welche ihrerseits ein Minimum an Zweckrationalität voraussetzt.

Im Ausgang von einem Freiheitsbegriff individueller Autonomie gehört der Mythos in der Metapher des »Abgrunds« zum Grundbestand der Subjektivität, in welchem die Irreduzibilität eines Subjekts nach ihrem Ausdruck sucht. Der Mythos gehört in das Konzept einer subjektiven Welt, wie es sich in der Eigenart einer Perspektive realisiert. Das Konzept einer subjektiven Welt gestättet uns, "nicht nur die eigene Innenwelt, sondern auch die subjektiven Welten der Anderen"[164] verstehend anzunähern. Für diesen Verstehensprozess ist nun ganz entscheidend, dass sich die subjektiven Welten der Beteiligten nicht beliebig zueinander verhalten, sondern durch ein oder mehrere formale Prinzipien zueinander in Korrelation gesetzt werden können.

Daraus folgt aber, dass sich eine formalpragmatische Theorie mit ihrem formal-prozeduralen Universalisierungsprinzip, dessen Kern ja ein theologisches Apriori des eschatologischen Vorbehalts zuzurechnen wäre, eher an die Eindeutigkeit des Logos als an die Mehrdeutigkeit des Mythos anlehnen müsste. Ein theologisch begründetes Apriori eines eschatologischen Vorbehalts bleibt ambivalent. Einerseits partizipiert es zwar an der Metaphorik des Mythos. In dieser Hinsicht verdoppelt es nur die mythische oder mystische Dimension der Subjektivität des Subjekts, ohne die intersubjektive Konstruktion des Verstehensprozesses zu berühren. Neben der narrativen Ebene partizipiert das theologische Apriori andererseits aber auch an der argumentativen Ebene der Rationalität des Logos. Dieser wiederum kann es nichts hinzufügen, was den Rahmen einer ontologischen Theorie überschreiten würde.

---

164 Habermas 1988a, S. 106. An dieser Stelle wäre auch darauf hinzuweisen, dass die Rede von Gott nicht einfachhin »sinnlos« ist, wie z.B. Cerutti Guldberg gegenüber Dussel einwendet. Vgl. dazu die Argumentation bei Cerutti Guldberg 1983, S.212 f.; im Sinne Dussels argumentiert Schelkshom 1992, S. 130. Die Rede von Gott ist nicht sinnlos, sondern metaphorisch, der Übersetzung bedürftig. Genau deshalb wird zwar die Theologie im Rahmen des Philosophisch-wissenschaftlichen Sprachspiels überflüssig, weil sie keine spezifische rational ausweisbare »Generalität II« entwickeln kann; für eine pragmatische Theorie ist sie aber sehr wohl als Gegenstand interessant, weil sie, wie die Lyrik beispielsweise, Bedeutungen konstituiert.

Welches spezifische Resultät dennoch aus einer dialogisch eingefärbten Rezeption der *theologischen* Rede im Rahmen einer ontologischen Theorie folgen kann, vermag ein Hinweis von Klaus Heinrich auf die Bedeutung der Rede vom Bund des Menschen mit Gott für den Menschen zu erläutern. "Den »Bund« mit Gott halten ist das Symbol der Treue, diesen Bund brechen das Modell des Verrats, [...] dies ist der entscheidende Punkt in der Dialektik des Verrats, dass auch der Sich-selbst-Verratende einen Anspruch erhebt, den ich erfüllen kann. Es ist, mit dem Begriff, den das Symbol des »Bundes« nahelegt, der Anspruch auf »Bundesgenossenschaft«, der einzige Anspruch, der auch mit dem Verrat des Anspruchs nicht erlischt. Der Gedanke, dass potentiell jedes Seiende »Bundesgenosse« ist im Kampf gegen den Verrat, auch das mich und sich verratende, ist das einzige Gegengewicht gegen die stoische Resignation, die schon Parmenides formuliert, indem er den Schnitt macht zwischen den Wissenden und der unwissenden Menge."[165] Jedes Seiende als Bundesgenosse: dieser ontologische Begriff von Solidarität fasst das Sein als transzendentales Band der Einheit zwischen Subjekt und Subjekt, welches Dialog genannt wird. An Buber angelehnt: Das Sein ist der Ort des »Zwischen«.

Die von Heinrich als Substanz des Bundes ausgemachte Theorie des Verrats scheint mir nichts anderes als die negative Version dessen zu sein, was eine Theorie der *Wahrhaftigkeit* zu behaupten beansprucht. Es geht um die Treue eines Subjekts zu sich selbst gerade in seiner Verpflichtung gegenüber dem Anderen, eine Treue, welche selbst durch ein faktisches Versagen nicht einfach abgeschilttelt werden kann. So wie die Rettung der Treue Befreiung in sich birgt, so steckt in der Desavouierung der Treue das Phänomen der Herrschaft. Mit Lévinas formuliert: es geht um das transzendentale Datum der Existenz des Subjekts als Geisel.

Deren Begriff besagt primär, dass ein deontologisches Moment den Ausgangspunkt der Autonomie definiert. Dieses deontologische Moment aber wird durch die theologische Tradition, aus deren unterirdischen Quellen sich die gesamte Tradition von Dialektik und Materialismus speist, auf eine ganz bestimmte Weise interpretiert. Das Recht solch theologischer Theorie liegt in der These, dass das theologische Apriori des Subjekts nicht hinter das Niveau des Subjekts selbst zurückfallen darf, wenn es denn eine konstitutive Bedeutung für das Subjekt haben können soll. Mit Adorno ausgedrückt: "Vom Selbst wäre nicht als dem ontologischen Grunde zu reden, sondern einzig allenfalls theologisch, im Namen der Gottesebenbildlichkeit. Wer am Selbst festhält und der theologischen Begriffe sich entschlagt, tragt bei zur Rechtfertigung des teuflisch Positiven, des kahlen Interesses."[166] In eher theologisch gängigen Termini formuliert heisst das, dass es kein unterpersonales Apriori von Person geben kann. Wenn dies so zutreffend sein sollte, gewinnt der Vorschlag einer formalpragmatischen Theorie an Plausibilität, in der das Subjekt und sein je Anderer sich als Sprecher und Hörer in dem Verhältnis einer Sprechhandlung aufeinander beziehen.

Die epistemologische Funktion der Theologie

Gerade in ihrer Gestalt als Archaologie erfüllt die Theologie eine ganz bestimmte Aufgabe im Dusselschen Diskurs der Befreiungsethik. Sie übernimmt die Funktion, eine metätheoretische Synthese des ethischen Diskurses herzustellen. Wie gezeigt steht der Begriff der

165 Heinrich 1982, S. 20; vgl. dazu auch: Heinrich 1966, S. 113-118; Habermas 1991, S. 445-452; Habermas 1985, S. 377 f.

166 Adorno 1980a, S. 174

Exteriorität im Zentrum des befreiungsethischen Diskurses. Allerdings wird dieser Begriff der Exteriorität auf ganz verschiedenen Ebenen eingeführt, nämlich als Kategorie der Äusserlichkeit auf den unterschiedlichsten Ebenen von Praxis. Insofern beinhaltet der Gebrauch des Begriffs der Exteriorität die Verwendung einer funktionalen Kategorie, indem über diesen Begriff nämlich auf allen Ebenen von Praxis die Rolle des Anderen thematisiert wird.

Die archäologische Konzeption Dussels tendiert nun dahin, über die Doppeldeutigkeit des Begriffes der *Transzendentalität* als »transzendenter Fülle des Lebens« *und* als »Bedingung der Möglichkeit« zu einer Art Grundlegung des befreiungsethischen Diskurses zu werden.[167] Erstens wäre nachzuweisen, mit welchem Modell die Theologie diese Aufgabe einer Grundlegung zu bearbeiten gedenkt. Zweitens wäre zu prüfen, inwieweit das theologische Modell zur Lösung dieser Aufgabe geeignet ist. Andersherum gefragt: Ist die Synthese der Perspektiven von Heidegger, Lévinas und Marx, die der Dusselsche Diskurs vornimmt, durch eine *theologische* Konstruktion sinnvoll begründbar?

Im Sinne einer theologisch begründeten Transzendentalität integriert die Befreiungsethik das Modell der *Analogie* als Konzept einer *Analektik* in den Rahmen einer dialektischen Theorie. So jedenfalls versteht sie selbst ihren Terminus einer Analektik als "Ana-Dialektik"[168]. "Das Analektische bezieht sich auf den real-menschlichen Akt, durch den sich jede Person, jede Gruppe oder jedes Volk immer jenseits (aná-) des Horizonts der Totalität bestimmt."[169] Etwas, das von ausserhalb kommt, produziert im Durchgang durch den Horizont ein neues Verständnis, so lässt sich der Gehalt des Dusselschen Begriffes der Analektik umschreiben. Kern der Ana-Dialektik ist die These von der Affirmation der Exteriorität als Bejahung des Anderen. Das Modell der Analektik dient der analogen Explikation dieses affirmativen Moments. Was bedeutet nun der Ausdruck der Analogie in diesem Zusammenhang? Der Begriff der Analogie meint das Herstellen eines Verhältnisses von einem Ding oder Sachverhalt zu einem anderen aufgrund einer gewissen Ähnlichkeit und Unähnlichkeit. Zwei Entitäten lassen sich nicht als identische in eins setzen, sie sind different. Ihre Differenz im Sinne von Verschiedenheit ist aber für ein analoges Modell nur der Ausgangspunkt, nicht der Endpunkt der Überlegung. Denn das Modell der Analogie entdeckt in der Differenz oder besser über die Differenz hinaus Entsprechungen zwischen den Dingen, ohne deren Unterschied zu vernachlässigen.

Das Modell der Analogie verlässt die Opposition der Termini von Identität und Differenz und denkt Einheit und Abweichung in den Begriffen von Überlappung und Distinktion. Der Sinn des Analogie-Modells liegt darin, eine heuristische Logik der Entdeckung zu entfalten, in der provisorisch Beziehungen angenommen werden, um von dort neue Zusammenhänge zu entdecken. Die Theologie hat sich dieses Modells seit dem Mittelalter bedient, um das anthropologische Konzept eines Humanum im theologischen Sinne auf Gott hin zu offnen.[170] Genau diese Funktion scheint mir auch die Verwendung des Analogiemodells in der Dusselschen Philosophie zu erfüllen.

Der Vorzug des Analogie-Modells liegt in seiner *heuristischen* Funktion, welche es erlaubt, Ähnliches miteinander zu kombinieren aufgrund einer eher konnotativen als denotativen Logik. Umgekehrt bedeutet das, dass das Modell der Analogie gerade von seiner Aquivozität lebt. In Klammer gesprochen: Genau aus diesem Grund verlängert die Theorie der Analogie die Bedeutung des Mythos in den Bereich des Logos hinein. Die Analogie zielt auf die

---

167 Siehe dazu ausführlich: Kapitel 6.4.

168 Dussel 1985, S. 182. Siehe auch: Dussel 1982. Vgl. auch die Ausführungen oben in Kap. 2.7.

169 Dussel 1985, S. 180; vgl. auch: ebd., S. 191.

170 Vgl. dazu Schelkshorn 1992, S. 69-74.

Thematisierung der Mehrdeutigkeit; sie verabschiedet sich, wenn das Denken eindeutige Bezüge von Identität und Differenz herstellt. Das heisst aber, dass das Modell der Analogie für eine philosophische Theorie nur eine heuristische Funktion besitzen kann, nicht aber eine systematische, wenn das Modell der Analogie nicht mit den logischen Formen philosophischen Denkens, insbesondere mit dem Satz des ausgeschlossenen Dritten in einen performativen Selbstwiderspruch geraten soll.

Wenn dennoch in einer Theorie auf der Bedeutung des Analogie-Modells in einem logischen Sinne insistiert wird, wie dies Dussel tut, dann stellt sich die Frage, welche Funktion diese diskursinterne Konstruktion erfüllen soll. Durch das Analogie-Modell, so meine These, wird die Theologie in die Lage versetzt, als diskursinterner Synthesefaktor aufzutreten. Die Theologie, deren Programm ja lautet, über Gott zu reden und über alle Dinge, insoweit sie von Gott abhängen, stellt mit der Theorie der Analogie eine Art Joker vor, der immer dort zum Einsatz kommt, wo andere Theorien einander inkompatibel gegenüberstehen.

Dass damit die Autonomie einer philosophischen Theorie im Sinne epistemischer Selbstbezüglichkeit preisgegeben wird, scheint mir ein schwerwiegendes Defizit dieses Verfahrens. Praktische Interessen bestimmen dann nämlich möglicherweise die Konsistenz des theoretischen Diskurses, der sich in diesem Punkt von jeder Möglichkeit zur Verifikation abkoppelt. Zu fragen wäre, ob im Fall der Befreiungsethik nicht neben diesem theologischen Paradigma ein anderes Paradigma Platz greifen könnte und vielleicht schon längst greift, welches die Vermittlung der Perspektiven auf eine reflektierte Weise übernehmen kann.

Zur Kritik der Theologie

Das entscheidende Moment einer Kritik der Theologie scheint mir durch den Nachweis geführt zu sein, dass die Theologie selbst eine rationalistische Theorie ist. "Die scheinbare Zentralität der Gottes-Vorstellung in den erfahrungskritischen, sich auf rationalen Prinzipien begründenden Philosophien bedeutet weder bei Descartes noch bei Spinoza noch bei Leibniz eine Nachrangigkeit der Philosophie gegenüber Religion und Theologie. Die personliche Religiosität der Rationalisten mag eine noch so grosse Rolle spielen -in der modernen spekulativen Metaphysik ist die Gottes- als Substanz-Vorstel1ung eine Funktion der inneren Folgerichtigkeit der Theoriekonstruktion."[171] Meines Erachtens trifft dieser Ansatz sämtliche theologische Theorien, ob sie von einem substantialen oder von einem subjektualen Gottesbegriff ausgehen. Denn nach Hegel ist der Subjektbegriff epistemologisch gesehen der Nachfolger des Substanzbegriffs. In dieser Perspektive ist der theologische Diskurs nichts anderes als eine Art *Vorläufer* des ontologischen Diskurses. Oder umgekehrt: der ontologische Diskurs behauptet den Vollzug der Transformation des Gottesbegriffs in den Seinsbegriff. Aus dieser Lage führt auch der Schellingsche Ansatz mit seiner Differenzierung von Gott und Sein nicht grundsätzlich heraus, denn noch diese Differenzierung von Gott und Sein ist selbst rationa1 begründet im Sinne einer Differenz von Existenz und Sein.

Wenn denn die Modelle Empirismus und Rationalismus im Sinne von Erfahrung versus Theorie einander nicht ausschliessen, sondern in einer Zuordnung nach dem Muster empirische Wissenschaft und rationalistische Philosophie je ihre genuine Aufgabe erfüllen, dann muss eine zutreffende Selbstbeschreibung rationalistischer Theorie formuliert werden können, von der aus die epistemologischen und ontologischen Konstruktionen durchschaubar werden.

171 Sandkühler 1991, S. 97.

Als Hypothese für ein solches Modell rationalistischer Theorie greife ich auf den Ansatz von Habermas zurück. "Für den Diskurs der Moderne bleibt der Vernunftbezug der Geschichte konstitutiv -im Guten wie im Bösen. Wer sich an diesem Diskurs beteiligt, und daran hat sich bis heute nichts geändert, macht von den Ausdrücken »Vernunft« oder »Rationalität« einen bestimmten Gebrauch. Er gebraucht sie weder nach ontologischen Spielregeln zur Charakterisierung Gottes oder des Seienden im ganzen noch nach empiristischen Spielregeln zur Kennzeichnung der Dispositionen erkenntnis- und handlungsfähiger Subjekte."[172]

Die Pointe *rationalistischer* Theorie besteht genau darin, dass sich der Rationalismus als rationale *Kritik* von *Erfahrung* versteht. "So stellt der Diskurs der Moderne gerade die Sphäre des Nicht-Seienden und des Veränderlichen unter Bestimmungen von Einsicht und Irrtum: erträgt Vernunft in einen Bereich, der der griechischen Ontologie ebenso wie der neuzeitlichen Subjektphilosophie als schlechthin sinnlos und nicht theoriefähig gegolten hatte."[173] Welches ist nun nach Habermas dieser Bereich der Veränderung. welcher die Subjekt-Objekt-Dialektik in sich reproduziert? "Vielmehr geben die in historischen Entwicklungen aufgesuchten Strukturmuster verschlüsselte Hinweise auf die Pfade unabgeschlossener, abgebrochener, fehlgeleiteter Bildungsprozesses die über das subjektive Bewussstsein des Einzelnen hinausgreifen. [...] Die Reproduktion der Lebensformen und Lebenslaufe hinterlässt im weichen Medium der Geschichte Abdrücke, die sich unter dem angestrengten Blick von Spurensuchern zu Zeichnungen oder Strukturen verdichten.“[174] Das Hin und Her zwischen Erfahrung und Wissen. der Perspektivenwechsel zwischen Empirie und Rationalität ist konstitutiv für die moderne Form des Wissens.

Im Lichte dieses rationalistischen Ansatzes soll die theologische Komponente der Befreiungsethik geprüft werden. Weil die Befreiungsethik selbst einem solchen verfahrensrationalen Ansatz zustimmt, bedeutet dieses Verfahren nicht, dass hier irgendein beliebiger, dem befreiungsethischen Diskurs fremder Massstab von aussen an diesen herangetragen wird. Vielmehr handelt es sich um eine immanente Prüfung der Befreiungsethik auf ihre Selbstwidersprüchlichkeit hin. Grundlegend für die Methode der Befreiungsethik ist die funktionale Dialektik von Totalität und Exteriorität. Diese wird bewusst als Methode konstruiert, das heisst, Text und Kontext dieses Verfahrens wechseln von Fall zu Fall. Wenn denn nun diese Dialektik theologisch aufgeladen wird, dann bedeutet dies, dass das methodische Instrumentarium solcher Dialektik unscharf wird. Totalität und Exteriorität bezeichnen dann nicht mehr nur konkrete Positionen oder Perspektiven bestimmter Sachverhalte. sondern implizieren eine über die im konkreten Fall ersch1iessbare Regel hinausgehende, abstrakte Deutung, welche ihrerseits gerade nicht methodisch ist, sondern vielmehr bestimmte konkrete Positionen verabsolutiert. Die Theorie wird anfällig für praktische Interessen im Sinne eines Legitimationsbedürfnisses. wie dies insbesondere in deren Problemen mit dem Begriff der Transzendentalität sowie dem Anwendungsprinzip der Ethik zum Tragen kommt.

Die theologische Deutung der Exteriorität setzt diese als Gottespostulat im Kantschen Sinne. "Der grosse Unbekannte ist ein Postulat oder eine notwendige Hypothese.“[175] Solches Gottespostulat erfüllt eine bestimmte argumentative Funktion im Diskurs der Befreiungsethik. Es definiert nämlich das positive Element, von dem aus und auf das hin die Feuerbachsche und Marxsche Kritik des Systems in Gestalt des Atheismus ihren Ausgang nehmen. Denn, so

172 Habermas 1985, S. 69 f.
173 Habermas 1985, S. 69 f.
174 Habermas 1985, S. 69 f.
175 Dussel 1985, S. 117. Vgl. dazu Schelkshorn 1992, S. 131.

Dussel. "kann jemand die Göttlichkeit eines Systems, sei sie gegenwärtig oder zukünftig, bestreiten, wenn er nicht affirmiert, dass das Göttliche die Alterität jedes Systems ist?"[176]

Meines Erachtens zeigt sich hier wiederum die Doppeldeutigkeit des Dusselschen Begriffs der Transzendentalität. Denn das positive Moment ausserhalb der Totalität des Systems ist kein reines Sein, sondern immer das Sein eines Seienden. Dussel argumentiert hier entgegen seiner Intention weniger mit der Funktionalität des relativen Nicht-Seins nach Schelling, sondern viel eher im Sinne einer absoluten Vermittlung nach Hegel. Als theologisches A priori aber lässt sich das positive Moment einer Dialektik nicht mehr an Erfahrung rückbinden.

Rationalistische Theorie wird eine nicht mit Erfahrung rückgekoppelte Idealität ablehnen. Das Gottespostulat einer absoluten Alterität als absoluter Individualität scheint in dieser Perspektive exakt dem zu entsprechen, was wiederum Hegel klar und deutlich als schlechte Unendlichkeit bezeichnet, als quantitative Verlängerung eines Endlichen nämlich. Der qualitative Sprung dagegen, der mit dem Begriff der Exteriorität angezeigt wird, liegt nicht in Richtung einer theologischen Verlängerung ontologischer Sachverhalte. sondern in seiner epistemologischen Funktionalität. Das aber würde in der Konsequenz eine agnostische Position beinhalten, welche um der Individualität des konkreten Anderen willen jedes ontologische System kritisiert und sich nur auf epistemologisch ausweisbare Universalien verlässt.

Die Theologie stellt eine überholte, weil aporetische Theorieform vor. Ihr Dilemma besteht darin, dass sie entweder als idealistische Theorie eine exklusiv ontologische Position ohne die Möglichkeit einer Rückbindung an Erfahrung entfaltet oder als empiristische Theorie eine heteronom begründete Weltanschauung transportiert. Die Einsicht in dieses Dilemma scheint meines Erachtens auch ein fruchtbarer hermeneutischer Schlüssel zu sein, mit dem die Auseinandersetzungen zwischen Amtskirche und Basisgemeinden um die Theologie der Befreiung[177] dechiffriert werden können. Bei aller Sympathie für die Sache der Theologie der Befreiung: Die Theologie der Befreiung ist nicht nur Opfer romischer Unterdrückungsmassnahmen. Aufgrund ihrer eigenen Position läuft sie selbst immer Gefahr, an dem inneren Widerspruch der Konstruktion eines *theologischen* Anspruchs auf *Autonomie* zu zerbrechen.[178]

Das Phänomen der Säkularisation erfährt im Dusselschen Diskurs eine für christliche Leser ungewohnt positive Bewertung[179]. Ein Grund dafür scheint mir in den ausführlichen historischen Studien Dussels zu liegen, in seiner Verknüpfung von Aufklärung und Befreiung. Wie dies ja auch für die lateinamerikanische Kirchengeschichte weit eher plausibel erscheint als für die europäische. Etwas ketzerisch formuliert: Es scheint relativ leicht, die Widersprüche von Kirche und Gesellschaft aus einer lateinamerikanischen Perspektive in den Hauptwiderspruch von Zentrum und Peripherie der Weltgesellschaft zu integrieren. Für eine europäische Perspektive kann dieses Modell so nicht aufgehen, weil hier keine Instanz in Sicht ist, von

---

176 Dussel 1985, S. 117.

177 Als ein Beleg unter vielen hier eine Stellungnahme Dussels zur aktuellen kirchlichen Entwicklung aus dem Jahre 1992: "Was das Volk der Armen in seiner Situation braucht, ist eine Stütze. Man müsste darum die Basisgemeinden massiv unterstützen -falls man will, dass das Volk in der katholischen Kirche bleibt. Sonst schreibt eben Gott auf krummen Linien gerade und gibt dem Volk jene religiöse Antwort, die ihm diese Kirche verweigert." (Dussel 1992, S. 83).

178 Um möglichen Missverstandnissen vorzubeugen möchte ich an dieser Stelle eine pointierte Fussnote einfügen. Ich widme diese Fussnote allen kirchlichen Inquisitoren, welche den wissenschaftlichen Diskurs missbrauchen, um die Befreiungstheologie und ihre Vertreter zu verfolgen. Klarzustellen ist: Dussel versteht sich als glaubiger Christ, der aus dem Glauben heraus und in enger Verbindung mit der kirchlichen Überlieferung seine philosophischen und theologischen Konzepte entwickelt. In diesem Sinne muss seine Position interpretiert und kritisch rezipiert werden. Ich selbst verstehe mich dagegen als ethisch gebüdeten Agnostiker, der in eine philosophische Diskussion mit der Philosophie der Befreiung eintritt.

179 Siehe dazu bespielweise die Bewertung der aufklärerischen Tradition in: Dussel 1985a, S. 96-119.

der aus die atheistische Position nochmals mit dem kirchlichen Integralismus vermittelt werden könnte.

Einen anderen Grund sehe ich in dem vorhandenen Funktiona1ismus[180] der Dusselschen Theorie, welcher ja auch theologische Texte in didaktischer Absicht zur Rezeption bei bestimmten Leserschichten aufbereitet. Wohlgemerkt: Ich halte dies für absolut legitim und notwendig. Der Vorgang selber zeigt aber meines Erachtens, dass Dussels Befreiungsethik unter anderem deshalb theologisch argumentiert, weil in Lateinamerika Kirche und Gesellschaft in weit höherem Masse identisch sind als in Europa. Dies gilt insbesondere für die Möglichkeiten zur Opposition, will sagen, dass gesellschaftliche Opposition in Lateinamerika in vielen Fällen von der Kirche als einzig möglicher Form einer Gegengesellschaft getragen wird. Die theologische Komponente erfüllt in diesem Sinne eine eher didaktische denn eine systematische Funktion.

Anders als Dussel, aber doch gar nicht so verschieden, optiert Apel für eine Position der Säkularisation, welche Säkularisation[181] als hermeneutische Rettung der theologisch tradierten Gehalte versteht. Gar nicht so verschieden sage ich, weil es für eine rationalistische Position in erster Linie um die epistemologisch reflektierte Rettung der theologischen Gehalte für alle geht. Ob dies auf ontologischem, theologischem Wege oder wie auch immer gelingt, ist zweitrangig.

Solche theologische oder säkularisierte Hermeneutik aber hat immer etwas *Ironisches* an sich, wie Gershom Scholem bemerkt. Es ist genau diese Form der Ironie, welche eine Position zur Selbstkritik befähigt. "Sie beschaftigt sich mit einem Nebelschleier, der als Geschichte der mystischen Tradition das Korpus, den Raum der Sache selbst umhängt, ein Nebel freilich, der aus ihr selber dringt. Bleibt in ihm, dem Philologen sichtbar, etwas vom Gesetz der Sache selbst oder verschwindet gerade das Wesentliche in dieser Projektion des Historischen? Die Ungewissheit in der Beantwortung dieser Frage gehört zur Natur der philologischen Fragestellung selbst [...]."[182]

Weil Begriffe ohne Erfahrung leer, Erfahrungen ohne Begriff aber blind sind, wird eine rationalistische Position in einem ersten Schritt die theologische Tradition relativ unbefangen als Steinbruch ihrer wissenschaftlichen, ihrer philologischen Theorien benutzen, um sich zugleich, in einem zweiten Schritt, selbstkritisch ihrer eigenen methodischen Vorgehensweise epistemologisch vergewissern.

---

180 Vgl. beispielsweise die Einführung zu Dussels Aufsatz »Vier Themen zur Theologie und Ökonomie«: "Mit der pädagogischen Absicht eines Aufsatzes, der die Mittelschichten erreichen soll" (Dussel 1990b, S. 278).

181 Apel 1991, S. 58. Der Sinn einer säkularisierten Rettung theologischer Gehalte bezieht sich auf die Bewahrung der Dialektik von Sünde und Gnade, wie dies vor allem Adorno exemplarisch vorgeführt hat.

182 Scholem 1987, S. 264.

6

ZUR EPISTEMOLOGIE DES DIALOGS

> "Wenn es nur im Grossen stimmt, der einzelne muss sehn wo er bleibt. Natürlich darf man ihn nicht entmutigen. Deshalb ist es gut, von Zeit zu Zeit auch kleinere Ideen und Vorschläge anzubringen, die anwendbar sind. Aber damit haperts. Obwohl, ich will nicht ungerecht sein. Wir haben dafür die grosse Idee in ein handliches Format gebracht, so dass sie die spontanen Gedanken ersetzen kann. Man kann die Idee bei sich führen, in der Aktentasche oder in der Frühstücksbüchse, für den Fall es konkret wo mangelt. Das ist eine Leistung unserer Philosophen, die Praktiker sind und sich in der Theorie nicht ablenken lassen. ..
> Volker Braun'

6.1 DAS EPISTEMOLOGISCHE KONZEPT DER BEFREIUNGSETHIK

Ein Programm »nachmetaphysischer« Philosophie

Dass eine epistemologisch orientierte Interpretation der Dusselschen Befreiungsethik als *Formalpragmatik* tatsächlich geeignet sein kann, derem philosophischen Gehalt in angemessener Weise Ausdruck zu verleihen, dies soll- unter Einschluss von Wiederholungen - nochmals in einem knappen Abriss entlang des Dusselschen Textes selbst erläutert werden. Einen ersten Hinweis für die Berechtigung dieser Interpretation leite ich aus Dussels Feststellung ab: "[...] eine Epistemologie, die immer schon -wie bei Peirce oder Kuhn -eine »Gemeinschaft der Wissenschaftler« a priori voraussetzt, eine Epistemologie, wie sie von Karl-Otto Apel wiederaufgenommen und radikal transformiert wurde, kann ein gültiger Ausgangspunkt für die gegenwärtige Etappe der Philosophie der Befreiung sein [...]"[2] Dussel adoptiert mit dieser Losung ein epistemologisches Programm *formalpragmatischer* Theorie als Ausgangspunkt seines Diskurses, also ein Selbstverständnis "von dem philosophischen Konzept einer Pragmatik her"[3].

Das primäre Interesse des Dusselschen Diskurses gilt der Frage nach der Bedeutung der *Praxis*. "Wir verstehen unter »Praxis« oder dem »Praktischen« das » Verhältnis zwischen Personen«."[4] Solche Praxis kennt zwei notwendig miteinander verbundene Erscheinungsformen. "Das unmittelbare, direkte Verhältnis von-Angesicht-zu-Angesicht oder das vermittelte, mittels des Produktes der Arbeit."[5] Beide Formen sind Varianten eines personalen Verhältnisses dergestalt, dass die Struktur des Praktischen zureichend aus der Teilnehmerperspektive der an

---

1 Braun 1985, S. 105.
2 Dussel l993, S. 15.
3 Dussel l993, S. 162 FN 63.
4 Dussel l990a, S. 429.
5 Dussel l990a, S. 429 f.

dieser Praxis beteiligten und von ihr betroffenen Subjekte bestimmt werden kann. "Diese »praktischen Verhältnisse« [...] enthalten die »illokutionäre Kraft« des kommunikativen Sprechaktes oder die »Gerechtigkeitsintention« des ökonomischen Arbeitsaktes."[6]

Das *kooperative* Verhältnis, welches die Praxis darstellt, kann nach Dussel nur verstanden werden im Ausgang "von dieser vielfältigen »Exteriorität«"[7] des Anderen als einem Anderen ausserhalb meiner selbst. Exteriorität oder Äusserlichkeit bedeutet die "Andersheit des Anderen"[8], welche einen "praktisch extrinsischen Blickwinkel"[9] konstituiert. Dieser extrinsische Blickwinkel aber ist nichts anderes als die »Teilnehmerperspektive« von Alter, durch welche sich Ego zu sich selbst verhält. "Die Achtung und Anerkennung des Anderen als Anderen (idea1 oder faktisch) ist das ursprüngliche ethische (und als solches ein rationales) Moment par excellence, das in jeder (epistemologischen) Explikation oder jeder freien (zwanglosen) »Zustimmung« gegenüber dem Argumentieren des Anderen vorausgesetzt ist."[10]

Die Praxis symbolisch vermittelter Interaktion impliziert ein spezifisch *ethisches* Moment, insofern sie die "virtuelle Exteriorität jeder einzelnen Person, jedes Teilnehmers an einer Gemeinschaft im Sinne eines möglichen Anderen"[11] voraussetzt. Aufgrund der damit immer schon vollzogenen idealen Antizipation des Anderen zieht Dussel den Schluss, dass der Andere die "transzendentale Bedingung der Möglichkeit jeder Lebensgemeinschaft"[12] ist. Die Verantwortung für den Anderen konstituiert das Selbstverhältnis des Subjekts, so lautet die These von Dussels Befreiungsethik, deren ethische Maxime von der "absoluten, transzendentalen, »metaphysischen« Würde einer Subjektivität [...] als Person"[13] ausgeht.

Dussels Befreiungsethik versteht sich selbst als *nachmetaphysische Philosophie* im Sinne von Habermas. Solch nachmetaphysische Philosophie ist gekennzeichnet durch eine spezifische Auffassung von Rationalität mit den Merkmalen Verfahrensrationalität, Kontextualisierung und Sprachlichkeit. "Als vernünftig gilt nicht länger die in der Welt selbst angetroffene oder die vom Subjekt entworfene bzw. aus dem Bildungsprozess des Geistes erwachsene Ordnung der Dinge, sondern die Problemlösung, die uns im verfahrensgerechten Umgang mit der Realität gelingt."[14] Im Ausgang von einer Bestimmung von Verfahrensrationalität als einer Art »Logik der herstellenden Vernunft« werden die Ordnung der Dinge und die Ordnung der Subjekte dialektisch so miteinander verknüpft, dass Vernunft immer in Gestalt methodischer Rationalität erscheint. Eine auf diese Weise methodisch ausgerichtete Vernunft versteht sich aber immer auch als kontextbezogene Vernunft. Von Heidegger in der "Denkfigur des geworfenen Entwerfens"[15] thematisiert, wird diese Vernunft aus den Bindungen eines mentalistischen Konzepts herausgelöst und in eine linguistisch orientierte Denkweise übertragen, deren Gestalt diskursiver Vernunft dem Prinzip Verfahrensrationalität entspricht. "Einerseits finden sich die Subjekte immer schon in einer sprachlich strukturierten und erschlossenen Welt vor [...]. Andererseits findet die sprachlich erschlossene und strukturierte Lebenswelt nur in der Verständigungspraxis einer Sprachgemeinschaft ihren Ha1t."[16]

---

6 Dussel l993c, S. 310.
7 Dussel 1985b, S. 338.
8 Dussel 1988b, S. 64.
9 Dussel 1985b, S. 365.
10 Dussel 1994, S. 89.
11 Dussel 1992a, S. 107.
12 Dussel 1990, S. 85.
13 Dussel 1990a, S. 431.
14 Habermas 1992, S. 42 f.
15 Habermas 1992. S. 49.
16 Habermas 1992. S .51.

Intersubjektiv artikulierte Verfahrensrationalität wird greifbar in einer Form von Sprachlichkeit. "Sprachliche Äusserungen identifizieren sich selbst, weil sie selbstbezüglich strukturiert sind und den Verwendungssinn des in ihnen ausgedrückten Inhalts kommentieren."[17] Verfahrensrationalität, Kontextualisierung und Sprachlichkeit sind die drei entscheidenden Momente in der Konstruktion eines Begriffes situierter Vernunft, wie er charakteristisch ist für das sogenannte *linguistische Paradigma* der Philosophie.

Dussel greift das Konzept nachmetaphysischer Philosophie mit folgender Überlegung auf: "Wir konnen bejahen, dass die Philosophie der Befreiung einen Begriff von »Meta-Physik« oder »Wirklichkeit« in einem »nach-metaphysischen« Sinne in der Bedeutung von Habermas hat. Die »Totalität« eines Systems von Bedeutungen, einer phänomenalen Welt, schliesst exakt das ein, was Rorty bezeichnet hat als »die Kontrolle des Herrn über die von den Sklaven gesprochene Sprache, das Vermögen, zu bewirken, dass der Sklave seinen eigenen Schmerz fatalistisch und sogar irgendwie als verdient auffasst, als etwas, was man ertragen muss, anstatt dagegen Widerstand zu entwickeln.« (Rorty) In der »Totalität« ist das, was als »wirklich«, als das »Wesen« (im Sinne Rortys) erscheint, durch das herrschende semantische System selbst begründet: »Die Eindimensionalität des Diskurses, die Unmöglichkeit, einen anderen Sinn zu entdecken als den, den dieser Diskurs einem nahebringt, sein als einzig möglicher von allen akzeptierte Sinn, das alles einebnende »Man sagt«, verwandelt sich in eine gigantische Tautologie.«"[18] Indem Dussel das Verständnis dessen, was Wirklichkeit oder Wesen bedeuten kann, von deren Determiniertsein durch die sprachliche Struktur des herrschenden Diskurses ableitet, fügt er seine Theorie in ein linguistisches Paradigma ein.

Damit ist, allerdings nur vorläufig, eine epistemologische Orientierung angezeigt, deren spezifische Struktur es zu entschlüsseln gilt. "Auf alle Fälle scheint es [...] möglich, in dem pragmatischen Moment die Problematik der »Exteriorität« zur Sprache zu bringen."[19] Innerhalb des linguistischen Paradigmas bezieht Dussel eine pragmatische Position, die darauf abzielt, um der Sache historisch-praktischer Befreiung willen und auf der Basis einer Bejahung der Möglichkeit universaler Geltungsansprüche einen Standpunkt kritischer Rationalität zu begründen. Dass genau diese pragmatische Position als die epistemologische Bedingung der Dusselschen Theorie mit ihrer dialektisch angelegten Synthese der Arbeitsperspektiven von »Lévinas« und »Marx« anzunehmen ist, lautet meine These, die im folgenden erläutert werden soll.

Dussels Theorem der »virtuellen Exteriorität«

Das von Habermas als nachmetaphysisch bezeichnete Konzept von Rationalität interpretiert Vernunft im Rahmen eines linguistischen Paradigmas, demzufolge die Sache der Vernunft nur zugänglich ist über die sie ermöglichende Bedingung Sprache. Ihr spezifisches Gewicht gewinnt diese Position aber dadurch, dass sie trotz oder gerade wegen ihrer Auffassung von der Situiertheit von Vernunft an deren Universalitätsanspruch festhält. "Was ein Sprecher hier und jetzt, in einem gegebenen Kontext als gültig behauptet, transzendiert *seinem*

17 Habermas 1992, S. 55.

18 Dussel 1993, S. 202 FN 95. Dussel zitiert hier aus der spanischen Übersetzung eines Vortragsmanuskripts von Rorty (Rorty, Richard, 1990. Feminismo y pragmatismo. Conferencia Tanner, Universidad de Michigan. 8 de noviembre; vorgetragen am 3.7.1990 in México). Die aus Dussels »Filosofía de la liberación« zitierte Stelle findet sich in: Dusse11985, S. 140.

19 Dussel 1993c, S. 310.

Anspruch nach [Hervorhebung von Habermas selbst] alle kontextabhängigen, bloss lokalen Gültigkeitsstandards."[20] Denn strenggenommen kann es so etwas wie "private Gründe« (Wittgenstein) nicht geben. Gründe sind immer öffentlich, und das heisst allgemein bzw. universal gültig, weil sie verfahrensrational und akzeptanzorientiert sind.

Enrique Dussels Befreiungsethik stimmt mit dem Habermasschen Geltungsanspruch auf Universalitat überein. "Am universalistischen Rationalismus negieren wir nicht seinen rationalen Kern, sondern sein irrationales Moment des Opfermythos. Wir lehnen mithin nicht die Vernunft, sondern die Unvernunft, die Gewalt des Mythos der Moderne ab; wir behaupten die "Vernunft des Anderen« auf eine transmoderne Welt hin."[21] Von seiten der Befreiungsethik gibt es uneingeschränkte Zustimmung für den *universalistischen* Geltungsanspruch einer Position rationalistischer Emanzipation. Die Pointe der befreiungsethischen Position liegt dann genau darin, dass sich die von der Befreiungsethik an der moderne un deren führenden Vertretern auf dem Felde der Philosophie geübte Kritik ihrerseits aus einem rationalistischen Selbstverständnis und eben nicht aus irgendeiner, wie auch immer, kulturethisch oder regionalistisch eingefärbten Vernunft speist.

Dussel selbst gibt folgende explizite Formulierung einer ethischen Norm im Sinne eines Universalisierungsgrundsatzes: "Die Würde der Person in Rechnung stellend, respektiere ich sie bei Ausführung der Handlung x."[22] Es handelt sich bei dieser ethischen Norm um eine universale Norm, weil diese Norm den Anspruch impliziert, eine für den moralischen Aspekt jeder Situation allgemeingültige Regel zu formulieren. Die Regel besteht in dem Respekt für eine apriorisch vorgestellte "Würde der Person«. Dieses Apriori begründet Dussel wie folgt: "Wenn man [...] einen Geltungsanspruch in Sachen Wahrheit zu erheben sucht, insoweit der Sprecher [...] auf eine intersubjektive Rechtfertigung abzielt, [...] dann ist klar, dass eine solche Zustimmung [...] begründet werden kann [...] nur aus den transzendentalen ethischen Ansprüchen selbst, die der Würde der Person des Armen zugrunde 1iegen."[23] Was hier mit "Würde der Person« oder "Würde der Person des Armen« gemeint ist, ist nichts anderes als das Recht jedes Individuums auf seine Individualität.

In der Befreiungsethik als Theorie mit einem sozialethisch bestimmten Begriff von Selbstbewusstsein, welches einen intersubjektiven Kern besitzt, wird dieses Recht auf Individualität als das Recht auf Andersheit gefasst. Es geht darum, "dass die Rationalität als kritische Vernunft auch auf einer transzendentalen oder universalen Ebene die virtuelle Exteriorität jeder einzelnen Person, jedes Teilnehmers an einer Gemeinschaft im Sinne eines möglichen Anderen als notwendiges Moment ihres Begriffes beinhalten würde. Es geht nicht um den Anderen als das Andere der Vernunft, sondern um den Anderen als die Vernunft des Anderen."[24] Der Begriff der *virtuellen Exteriorität* formuliert die Würde der Person im Sinne relationaler Autonomie. Jede Person hat ein unveräusserliches Recht auf ihre Individualität, welches nur dann gewahrt wird, wenn der Perspektive dieser individuellen Andersheit eine konstruktive Rolle im Verfahren herrschaftsfreier Verständigung zugestanden wird.

Der Universalisierungsgrundsatz von der virtuellen Exteriorität wird von Dussel als sogenannte, »transzendentale« Bedingung formuliert. "Der Andere [...] ist die transzendentale Bedingung der Möglichkeit jeder Lebensgemeinschaft [...]"[25] Die Befreiungsethik versteht ihre

---

20 Habermas 1992, S. 55.
21 Dussel 1993e, S. 26. Vgl. dazu oben meine Ausführungen in Kap. 3 und 4.
22 Dussel 1993a, S. 395.
23 Dussel l992a, S. 103.
24 Dussel l992a, S. 107.
25 Dussel l990, S. 85.

ethische Norm »virtueller Exteriorität« als Apriori, von dem aus und auf das hin sie alle gesell schaftlichen Verhältnisse sowie deren Praxen und Moralen kritisiert. Während der Begriff der Totalität die Wirklichkeit als strukturierte, sich entwickelnde Gesamtheit abbildet, verweist der Begriff der Exteriorität auf den Bereich der Nichtreduzierbarkeit des Menschen. Es geht der Befreiungsethik um das spezifische Moment des Subjektseins jenseits aller systemtheoretischen Vorstellungen. Dussel fasst dieses *Subjektsein* mit Kosík als *Transzendentalität* eines Subjekts in bezug auf das System, als seine "Möglichkeit also, das System zu überschreiten"[26]. Systemtheoretisch gesehen ist das Subjekt eine Art Loch oder Lücke im Kommunikationsprozess. Das Subjekt ist zwar einerseits Sender oder Empfänger kommunikativer Botschaften, andererseits aber eben auch Quelle des Rauschens, welches den Prozess der Kommunikation behindert, unterbricht oder scheitern lässt.

Für einen pragmatischen Ansatz geht es um einen Begriff unversehrter Intersubjektivität, von dem aus das Subjekt dialektisch als Ursprung und Resultat des Kommunikationsprozesses interpretiert werden kann. Einerseits ist das Subjekt Produkt oder Resultat der seine subjektive Lebenswelt prägenden Systeme, andererseits ist das Subjekt auch Ursprung oder Quelle dieser Systeme und Prozesse selbst. In den Thesen zu den von ihm selbst so genannten Kreationsparadigma versucht Enrique Dussel, wie gezeigt, genau diese Dialektik auszubalancieren. Einerseits hebt die Totalität die Subjektivität als Vermittlung in sich auf; andererseits ist es die Subjektivität, welche die Totalität hervorbringt oder erschafft. Bedingung der Möglichkeit dieses Subjektseins in aller systemischen Determiniertheit ist der Befreiungsethik zufolge das Existieren "in der Exteriorität des Systems"[21], das heisst, die Ambivalenz der Dezentriertheit des Individuums selbst, wie sie in der Sprechhandlung der »lnterpellation« ihren spezifischen Ausdruck findet.

Epistemologische Prämissen

Was bedeutet der Satz von der Exteriorität als *transzendentaler* Bedingung der Totalität? Die Rekonstruktion der Dusselschen Antwort auf diese Frage geht von der Bestimmung der Exteriorität als einer gegenüber der Binnenstruktur einer Gemeinschaft äusserlichen Teilnehmerperspektive aus. Damit wird die strikte Unterscheidung von Horizont und Objekt in Dussels Befreiungsethik aufgenommen, wie sie in der Heideggerschen Hermeneutik in den Begriffen von Sein und Seiendem entwickelt wurde. "Jede Welt ist eine Totalität. Die Totalität bezeichnet den dass die Welt weder ein Objekt noch ein Faktum sein kann. Sie ist natürlich der Horizont, in dem alle Seiende (Objekte oder Fakten) ihre Bedeutung erhalten. Die Welt ist die grundlegende Totalität; sie ist die Totalität der Totalitäten."[28]

Metaphorisch gesprochen ist der Horizont die Folie, auf deren Hintergrund das Objekt sichtbar wird. Oder: der Horizont gilt als das Licht, welches einen Gegenstand überhaupt erst beleuchtet. Anders ausgedrückt, ein kontrolliertes Formalobjekt als Prinzip methodischen Wissens ist notwendige Bedingung der Möglichkeit des Wahrnehmens und Erkennens eines Materialobjektes. Für eine rationalistische Theorie wird an dieser Stelle sofort die Frage virulent, wie oder auf welchem Wege sich denn das *Wissen* von einem solchen Horizont konstituiert. Denn an der Ausweisbarkeit der Rationalität eines solchen Zugriffs entscheidet sich

26 Kosík 1986, S. 95; von Dussel zustimmend zitiert in: Dussel 1990a, S. 309.
27 Dussel 1990a, S. 356 ff. Vgl. dazu oben meine Ausführungen in Kap. 5.
28 Dusse1 1985, S. 34.

die Frage nach dem Recht der rationalistischen Position insgesamt, soll diese nicht auf die Qualität eines rein instrumentellen Wissens reduziert werden.

Dussel argumentiert in dieser Sache wie folgt: "Das Sein offenbart sich selbst geschichtlich. Andererseits ist es transzendental in dem Sinne, dass es kein Ding oder keine Gattung ist; es liegt jenseits von allem, wie ein Horizont. Dieser transzendentale Horizont ist nicht abstrakt, sondern konkret, weil es mein Horizont, unser Horizont, der Horizont unserer Epoche ist. Wir dürfen das Abstrakt-Universale des Begriffs nicht mit dem Konkret-Transzendentalen des Horizonts verwechseln. Die Frage ist ganz einfach: wenn ich ein vor mir befindliches Mikrophon zu begreifen suche, dann interpretiere ich es beispielsweise, indem ich sage, dass man ein Mikrophon benutzt, um zu ..."[29] Dussels Unterscheidung von Horizont und Objekt ist funktiona1. Horizont und Objekt unterscheiden sich nicht, weil sie differente Entitäten wären oder voraussetzten, sondern je nach ihrer Funktion im Prozess des Wissens und Erkennens.

Dussel fährt nach der zitierten Stelle fort: "Ein Horizont ist intrinsisch nicht begrifflich darstellbar, denn wenn ich etwas »vor meinen Augen « habe und es begreife, dann begreife ich es von einem anderen Horizont her."[30] Jeder Akt des Wissens und Erkennens setzt einen Horizont, ein methodisch reflektiertes Apriori voraus, welches wiederum seinerseits zu einem Materia1objekt werden kann, allerdings nur im Ausgang von einem anderen methodischen Forma1objekt. Dieses Verständnis von Transzendentalität als metatheoretischer *Funktionalität* gilt es zu entfalten.

Aufbauend auf der strikten Unterscheidung von Horizont und Objekt entfaltet sich das Dusselsche Verständnis des Satzes von der Exteriorität als transzendentaler Bedingung der Tota1itat. Jede strukturierte, sich entwickelnde Gesamtheit einer Totalität impliziert eine *Perspektive*, von der aus und auf die hin sie als Totalität zu rekonstruieren ist. Diese Perspektive kann aber nicht die Binnenperspektive der Totalität selbst sein, denn die Binnenperspektive der Totalität setzt, wie gezeigt, eine *andere* Perspektive zu ihrer Interpretation voraus, wie ja auch bereits der Ausdruck »Binnenperspektive« selbst nahelegt.

Der Sinn der Rede von einer Perspektive liegt nach Dussel darin, eine "Hermeneutik des Anderen"[31] zu ermöglichen. Denn: "In einer Situation des tiefgreifenden Dissenses müssen »sie« sich nicht nur bemühen, die Dinge aus »unserer« Perspektive zu verstehen, sondern »wir« müssen in gleicher Weise versuchen, die Dinge aus »ihrer« Perspektive zu begreifen."[32] Aus dieser von Habermas entwickelten Überlegung, welche die Notwendigkeit eines Perspektivenwechsels andenkt, ist mit Dussel zu folgern: "Wir müssen die Augen des Anderen, des anderen ego besitzen, eines ego, dessen Formationsprozess wir [...] zu rekonstruieren haben [...]"[33].

Alle Verständigung bedarf eines Apriori, welches die Perspektive der Verständigung definiert. Aus dieser Einsicht in die *Kontingenz*[34] der eigenen Teilnehmerperspektive folgt die Notwendigkeit der Ergänzung der Binnenperspektive um die *Aussenperspektive*. Der entscheidende qualitative Aspekt dieses Ansatzes liegt dabei in dem formalen Moment des

---

29 Dussel 1978, S. 139.

30 Dussel 1978, S. 139. Es ist bemerkenswert, dass Dussel bereits in diesem 1974 (!) verfassten Text terminologisch präzise auf eben die Unmöglichkeit *intrinsischen* Wissens hinweist. deren Umkehrschlusser mit der Formulierung von der Exteriorität als *extrinsischem* B1ickwinkel dann 1985 zieht.

31 Dussel 1993c, S. 121.

32 Habermas 1992, S. 178.

33 Dussel l993c, S. 92.

34 Der aus der scholastischen Philosophie stammende Begriff der Kontingenz beschreibt die Dia1ektik der Endlichkeit in dem Sinne, wie dies in Kap. 5.2 herausgearbeitet wurde.

Dialogs als eines Wechsels der Perspektiven selbst, nicht in der spezifischen inhaltlichen Setzung irgendeiner Perspektive. Das relativierende Vermögen des Perspektivenwechsels inspiriert das Konzept kritischer Urteilskraft genau in dem Sinne, wie Hannah Arendt umgekehrt auf dessen Defizit in der »Banalität des Bösen« Eichmanns hingewiesen hat. Hannah Arendt insistiert, "dass diese Unfähigkeit, sich auszudrücken, aufs engste mit einer Unfähigkeit zu denken verknüpft war. Das heisst hier, er [Eichmann] war nicht imstande, vom Gesichtspunkt eines anderen Menschen aus sich irgend etwas vorzustellen."[35] Erst ein dialogischer Perspektivenwechsel versetzt ein Subjekt in die Lage, das kritische Potential humaner Rationalität freizusetzen, so liesse sich diese Einsicht resümieren.

Auf dem Boden formalpragmatischer Theorie wird die epistemologische Unterscheidung von Horizont und Objekt mit der rollentheoretischen Unterscheidung von Hörer und Sprecher identifiziert. In Dussels Befreiungsethik führt dies zu der für sie charakteristischen Konsequenz, dass sie die Besetzung der Rollen von Sprecher und Hörer in einer von der Diskursethik und anderen ähnlich gelagerten Ansätzen durchaus zu unterscheidenden Art und Weise vornimmt. Wird dort immer spontan der Sprecher als Subjekt einer Sprechhandlung gesetzt, welches dann nolens volens eben immer auch auf einen Hörer zurückgreifen muss, gilt der Befreiungsethik umgekehrt der *Hörer* als Subjekt der Sprechhandlung, welcher die Äusserung eines anderen, im gegenübertretenden Subjekts, eines Sprechers rezipiert.

Habermas' Diskursethik tritt dezidiert mit dem Anspruch an, eine subjekttheoretische Interpretation von Intersubjektivität durch eine systemtheoretische zu überwinden. " An die Stelle der einheitsstiftenden Perspektive, die das herstellende Subjekt zuerst mit seinen Anschauungsformen und Kategorien ans Empfindungsmaterial, dann mit dem »Ich-Denke« der transzendentalen Apperzeption an den Strom der eigenen Erlebnisse heranträgt, tritt die aufrechterhaltene Differenz zwischen den Perspektiven, aus denen sich die Kommunikationsteilnehmer miteinander über dieselbe Sache verständigen. Diese Sprecher- und Hörerperspektiven [...] verschränken sich im Mittelpunkt der Sprache [...]."[36] Die Sprache als nicht-subjektives, sondern systemisches Moment wird zum einheitsstiftenden Faktor von Wissen und Erfahrung. Von dieser systemischen Konzeption ausgehend, gelangt die Diskursethik zu einer rein symmetrischen Auffassung der Rollenbesetzung in einer Sprechhandlung. Alle Subjekte sind immer zugleich, zumindest virtuell, *Sprecher und Hörer* eines Sprechaktes. Es ist das Anliegen der Befreiungsethik aufzuzeigen, an welchem Punkt dieses diskursethische Theorem einer apriorischen Reziprozität der Sprechhandlung dem Ideal herrschaftsfreier Verständigung nicht mehr gerecht werden kann. Dabei muss aber betont werden, dass es formalpragmatisch um eine apriorische Beschreibung der Struktur des Aktes selbst geht und nicht um dessen empirische Identifizierung.

Insoweit sich die diskursethische Annahme symmetrischer Reziprozität erstens auf die reine Tatsache der Transzendentalität als Bedingung der Möglichkeit einer faktisch oder empirisch gegebenen Rollenbesetzung eines konkreten Sprachspiels bezieht, ist diese sicherlich auch für die Befreiungsethik unbestritten. Selbstverständlich kann sich jeder Teilnehmer einer Sprechhandlung einmal in der Rolle des Sprechers, einmal in der Rolle des Hörers wiederfinden. Insofern sich diese Annahme zweitens auf die Universalisierbarkeit der Rollen in einem ethischen Sinne bezieht, dass jedes Subjekt ein Recht auf Teilnahme an der Kommunikation in beiden Rollen hat, ist die Annahme symmetrischer Reziprozität ebenfalls

35 Arendt 1983, S. 78; den Hinweis auf diesen Zusammenhang entnehme ich: Sandkühler 1992, S. 37. Vgl. dazu auch Schelkshorn 1994, S. 50.

36 Habermas 1992, S. 201. Das schon in Kap. 5.4 aufgegriffene Problem symmetrischer/asymmetrischer Intersubjektivität wird hier unter epistemologischen Gesichtspunkten vertieft.

unproblematisch. Jedes Subjekt muss sich in der Rolle des Sprechers und der des Hörers wiederfinden können. Wenn es aber drittens darum geht, die Funktionsweise der transzendentalen Bedingung eines Sprachspiels, sozusagen den Modus des »synthetischen Apriori«. Und den darin implizierten Perspektivenwechsel angemessen zu beschreiben. wird die Annahme einer symmetrischen Reziprozität problematisch. Jedwede Theorie eines Sprechakts setzt immer eine klare Unterscheidung von Sprecher und Hörer voraus, weshalb Habermas ja auch folgert: "Die kleinste analytische Einheit ist deshalb die Beziehung zwischen Egos Sprechhandlung und Alters Stellungnahme."[37] Diese Verteilung der Rollen von Sprecher und Hörer auf Ego und Alter geht davon aus, dass sich das Verständnis einer Sprechhandlung analog dem sprachlichen Gebrauch der Personalpronomina erschliesst. Ego ist das Subjekt, welches sich aus "einer in sich zentrierten Subjektivität"[38] heraus artikuliert. Alter kommt für Ego nur als Grenze eigenen Denkens und Handelns in den Blick.

Habermas versucht nun die Problematik dieser letztlich egologischen oder solipsistischen Konstruktion des Subjekts dahingehend aufzubrechen. dass er die Intersubjektivität als systemische Grösse ins Spiel bringt. Das intersubjektiv angelegte System der Sprache relativiert die Ansprüche des egologischen Subjekts dadurch, dass es ein Drittes, die Beobachterperspektive eines "neutralen Gesichtspunkts" jenseits der Teilnehmerperspektiven von Ego und Alter einführt. Allerdings stellen sich dann neue Probleme von der Art: Wer kann die transsubjektive Objektivität eines Systems definieren? Sind nicht-subjektive Geltungsansprüche überhaupt denkbar? Und: Bedeutet die Preisgabe des Subjekts nicht auch die Preisgabe der Intersubjektivität?

Aus ihrem subjekttheoretisch[39] eingefärbten Ansatz zieht die Befreiungsethik nun einen auf den ersten Blick verblüffenden Schluss. Indem alle Sprechakte eine *ideale*, das heisst herrschaftsfreie Sprachgemeinschaft voraussetzen, implizieren sie immer schon auch eine *asymmetrische* Relation in dem Sinne, dass sich ein Sprecher an einen Adressaten richtet. Die Rollen von Sprecher und Hörer bezeichnen *unterschiedliche kommunikative Positionen* innerhalb eines Sprechakt, was ihre existentielle und ethische Reziprozität nicht schmälert. An diese Unterscheidbarkeit kommunikativer Positionen knüpft die Befreiungsethik an. wenn sie Ego als den *Hörer* begreift, der auf den Sprechakt von Alter antwortet. Es kann hier nicht darum gehen, den Akt des Hörens gegenüber dem Akt des Sprechens zu privilegieren.[40] Der Preis dafür wäre der Verlust sowohl der existentiellen als auch der ethischen Reziprozität.

---

37 Habermas 1992, S. 201. Vgl. auch die Ausführungen in Kap. 1.6.

38 Habermas 1992, S. 201.

39 Entgegen allen Vermittlungsversuchen beschreiben die Konzepte »Subjekt« und »System« meines Erachtens letztlich klare theoretische Alternativen. Die Eigenart eines Subjekts liegt ja gerade darin, dass sich "einer gegenüber allem und einer unter vielen" (Habermas 1992, S. 27) im Sinne eines *Selbstverhältnisses* konstituiert. "Denn es erweist sich, dass das Funktionieren der sprachlichen Kommunikation ein Selbstverhältnis der »Sprecher« einschliesst -als eine seiner konstitutiven Bedingungen, die ihm ebenso ursprünglich ist wie die Fonn des Satzes mit Subjekt und Prädikat." (Henrich 1987, S. 34 f.) Es ist dieses Selbstverhältnis, das die Praxis der »symbolisch vermittelten lnteraktion« überhaupt erst konstituiert.

40 Die Versuche dialogischer Philosophie von Buber bis Lévinas befinden sich in der problematischen Lage, diesen Preis nicht zablen zu wollen, aber ihn wohl zablen zu müssen. Die Wahrheit der dialogischen Ansatze liegt aber darin, die Unterscheidung kommunikativer Positionen in einem Sprachspiel und deren Bedeutung für das *pragmatische* Verständnis einer Sprechhandlung zu thematisieren. Vgl. dazu Theunissens Kritik an den radikalen Vertretern dialogischer Philosophie, denen es nach Theunissen "kaum gelingt, die Genese der Perspektivität aus der unperspektivischen Wirklichkeit des Zwischen überzeugend zu beschreiben." (Theunissen 1981, S. 488) Dussels Konzeption stellt sich dem Problem, die Momente des *Dialogs* und der *Perspektive* zu verknüpfen, indem das pragmatische Modell des Verhältnisses von Sprecher und Hörer mittels der hermeneutischen Unterscheidung von Sein und Seiendem interpretiert wird.

Aus der Einsicht in die Unterscheidung kommunikativer Positionen folgt die Notwendigkeit des Rückbezugs des Subjekts einer Sprechhandlung auf ihren Adressaten. Dies meint nicht die Transformation des illokutionären Moments in das perlokutionäre Moment einer Sprechhandlung in dem Sinne, dass das Subjekt einer Sprechhandlung abwägt, welche Wirkung es beim Adressaten erzielen will o. a. Es geht darum, dass sich das Subjekt der Sprechhandlung auf die *Vernunft des Adressaten* hin öffnet, die seiner eigenen Vernunft nicht unähnlich, aber dennoch auch nicht mit ihr gleichzusetzen ist. Die Möglichkeit der Entstehung neuer Sprachspiele, neuer Argumente setzt gerade dies voraus, dass in einer Sprechhandlung die Regeln selbst und damit auch der quasi-transzendentale Bestand verändert werden können.[41]

Die Begründung der subjektkritischen Auffassungen der Habermasschen *Diskursethik* schliesst explizit an Theunissens Überlegungen zum Heideggerschen Subjektbegriff und dessen Einsamkeit gegenüber dem Tod an. "Die angesichts dieser Unbezüglichkeit erwachsende Einsamkeit ist das Urfaktum des eigentlichen Selbstseins. Da das Vorlaufen zum Tode im eigentlichen Selbstsein ständig geschehen muss, ist sie unaufhebbar, solange eben das Selbstsein eigentlich ist. Das bedeutet aber: mag auch das eigentlich existierende Dasein formal Sein mit Anderen sein, so kann dieses doch nie in sein Eigenstes hineinspielen."[42] Weil sich einer solchen Auffassung zufolge das Subjekt als solipsistisches Selbstverhältnis konstituiert, kann der Andere letztlich nur als Objekt beherrscht werden.

Die an Lévinas anknüpfende Auffassung von Dussels *Befreiungsethik* ermöglicht demgegenüber eine radikal andere Auslegung dessen, was das Selbstverhaltnis eines Subjekts bedeuten kann. Als »sich setzendes Selbstverhaltnis« ist die »Geisel« Subjekt immer schon auf den Anderen verwiesen. Dussel bringt diesen Sachverhalt folgendermassen zum Ausdruck: "Jede Argumentation setzt [...] immer schon eine ideale, herrschaftsfreie Kommunikationsgemeinschaft [...] aller möglichen Teilnehmer voraus. [...] Aufgrund dieser [...] Voraussetzung besitzt jedes einzelne [...] Mitglied [...] das Recht, sich immer als möglicher Anderer in Gegensatz zur Gemeinschaft selbst zu stellen."[43] Aus dem Satz von der virtuellen Exteriorität folgt, dass der Andere, welcher vom Subjekt in der Aussenperspektive der Exteriorität rezipiert wird, zumindest transzendental als normative Instanz gelten können muss. "Es geht um die andere Vernunft, [...] von der aus und auf die hin eine Norm oder eine Äusserung falsifiziert werden können."[44]

Dieser Abriss der epistemologischen Prämissen der Befreiungsethik beschreibt eine Problemstellung. In deren Zentrum steht ein Begriff *kritischer Rationalität*, der von der Befreiungsethik mittels des Begriffs einer »Perspektive« expliziert wird. Formalpragmatisch gewendet hiesse das, dass die Kategorie der Perspektive als Kern des Konzeptes der Sprachspiele und der darin enthaltenen Kommunikationsvorgänge zu betrachten wäre. Inwieweit ergibt sich aus diesem formalpragmatischen Konzept der Sprachspiele ein für eine Theorie ethischer Normativität zureichender Begriff *formal-prozeduraler Universalität*?

Der erste Schritt zur Behandlung des Problems ist die Frage nach dem epistemischen Moment formalpragmatischer Theorie. Was bedeutet der pragrnatische Ansatz für den

---

41 Dussel 1990, S. 72; Dussel 1992a, S. 109 f. Vgl. auch Ape11991a, S. 348.

42 Theunissen 1981, s. 178. Vgl. dazu auch Heidegger 1991, S. 227: "Im Ruf »Feuer!« liegt: Feuer ist ausgebrochen, Hilfe ist nötig, rette sich -bringe sein eigenes Sein in Sicherheit -wer kann!" Um im Bild zu bleiben: Die Dimension der Einsatzbereitschaft der Feuerwehrleute bleibt dem solipsistischen Seinsverständnis Heideggers verschlossen.

43 Dussel 1992a, S. 107. Vgl. auch Schelkshorn 1994, S. 225.

44 Dussel 1992a, S. 107.

Rationalitätsbegriff einer Theorie verfahrensrationaler Universalität? Dass dessen eher relativierende oder regionalistische Moment trotz oder vielleicht gerade wegen seiner Beschränkung eine universalistische Idee enthält, scheint nur in einem Konzept *konstruktiver* Epistemologie plausibel. Welche Konsequenzen dieses Konzept dann für den konsensualen *Wahrheitsbegriff* der Befreiungsethik mit sich bringt, wird in einem zweiten Schritt diskutiert. Der auf Verständigung hin angelegte Wahrheitsbegriff der Befreiungsethik wird einer *Kohärenztheorie* von Wahrheit subsumiert. Weil aber die Idee von Universalität einerseits zwar in jeder konkreten Perspektive mitthematisiert ist, andererseits aber durch keine konkrete Perspektive einfachhin eingelöst wird, geht es drittens um den *Transzendentalitätsbegriff* der Befreiungsethik. Inwiefern ist die Exteriorität der Aussenperspektive des Anderen ein plausibles *formales* Apriori kritischer Rationalität?

Ziel meiner Interpretation der Befreiungsethik ist der Ausweis einer materialistischen Hypothese im Sinne einer *Verständigungsform,* an dem sich rekonstruktive Versuche empirischer Welterklärung abarbeiten können. Meiner Auffassung nach erlaubt die Rekonstruktion cder Befreiungsethik als einer formalpragmatischen *Transzendentaldialogik* die Entfaltung einer Metatheorie von Verstehen überhaupt. Verstehen kann dann *universale* Verständigung hervorbringen, wenn es ein *ethisches* Moment enthält, welches sich auch *formalisieren* lässt.

6.2 RATIONALITÄT

Zum Begriff der Pragmatik

Das theoretische Unternehmen einer Pragmatik versteht sich selbst als Teil des grösseren Feldes *Sprachphilosophie.* Es grenzt sich ab gegen die Projekte Syntaktik und Semantik. Beschäftigt sich die Syntaktik mit der Analyse der Relationen von Zeichen untereinander. so befasst sich die Semantik mit den Relationen der Zeichen zu denjenigen aussersprachlichen Objekten oder Sachverhalten, die durch diese Zeichen dargestellt werden. "Die Pragmatik endlich bezieht sich auf die Relation von Zeichen zu ihren Benutzern, den Menschen."[45] Der *Pragmatik* ist es um die Relationen von Zeichen zu den sie verwendenden Subjekten zu tun.

Als entscheidendes Argument zugunsten der Schlüsselstellung ihrer Position kann die Pragmatik anführen, dass "man hier in der Tat eine rninutiöse Rekonstruktion der Einsichten der transzendentalen Hermeneutik über die interpersonale Verständigung erwarten"[46] darf, weil die Pragmatik aufgrund ihres umfassenden Sinnkriteriums »satze« als "praktisch zu verantwortende Antworten auf explizite oder implizite Fragen im Kontext einer realen Problem-Situation"[47] zu rekonstruieren in der Lage ist. Charakteristisch für eine solche Theorie pragmatischer Rationalität ist ihre Offenheit zum einen in ihrer Bezugnahme auf empirische

45 Ape1 1991a, S. 178.

46 Ape1 1991, S. 29. Das Konzept einer Formalpragmatik verstehe ich als »Metatheorie des Hermeneutischen«. Zur Redeweise vom »Hermeneutischen« im Sinne einer adjektivischen Redeweise über die Hermeneutik vgl.: Althusser 1985, S. 67.

47 Apel 1991, S. 29. Siehe dazu auch das Argument von Runggaldier: "Jeder Versuch einer klaren Formulierung des Gedankens, dass der Satz die Einheit der Bedeutung ist, oder auch nur des Gedankens, dass die Bedeutung von Satzen primär und die von Wörtern abgeleitet ist, endet damit, dass man implizit die Tatsache -die zum Wesen der Sprache gehört -abstreiten muss, dass wir neue satze verstehen können, die wir nie vorher gehört haben." (Runggaldier 1990, S. 69) Die Theorie der Bedeutung verlangt nach einer Theorie des Verstehens.

Wirklichkeit. zum anderen als Kompatibilität im Verhältnis zu konkurrierenden Ansätzen. Eine starke These liegt diesem Ansatz nur insofern zugrunde, als er strikt an der Möglichkeit der Rekonstruktion einer Allgemeinheit im universalen Sinne festhält.

Starke Einwände gegen die umfassende Bedeutung der Pragrnatik werden insbesondere von einer strikt semantischen Position aus erhoben. So kann Tugendhats Auffassung als repräsentativ gelten, der das Satzverständnis semantischer Wahrheitstheorie gegen die kommunikative Kompetenz einer pragmatischen Sprechhandlung ins Feld führt. "Eine sprachliche Handlung hingegen, die einfach zum theoretischen oder praktischen Denken verwendet wird, hat nicht den Sinn eines Zu-verstehen-Gebens, weder in der Realität noch in der Phantasie. In diesem Fall übernehme ich nicht beide Rollen, ich teile nicht etwas mir selbst mit. Die Sprecher-Hörer-Unterscheidung ist nicht mehr vorhanden."[48]

Die Schwierigkeit in der Erläuterung dieser Position liegt sicherlich darin, was unter einer Verwendung »einfach zum Denken« verstanden werden soll. Man kann hier einwenden, dass sich auch ein monologes Denken stets als Prüfung unterschiedlicher Positionen zu einem Sachverhalt vollzieht. Ein solches Prüfverfahren könnte aber auch als eine Art »innerer Dialog« bezeichnet werden, eine Charakterisierung, welche ihrerseits bereits wieder auf die Relation Sprecher-Hörer zurückgreifen würde. Oder anders: Jeder Satz besitzt einen Bezug auf einen *Horizont*, der damit gegeben ist, dass ein Satz eine Funktion eines Subjekts ist und insofern nur unter Berücksichtigung einer Rollendifferenzierung verstanden werden kann. Auch der sogenannte innere Dialog lebt von und mit dem sprachlich ausdifferenzierten System der Personalpronomina. Es ist deshalb angemessen, sich dem Verständnis eines Satzes immer über den grösseren Rahmen einer Sprechhandlung als *Äusserung* anzunähern.

"Einen Ausdruck verstehen heisst zu wissen, wie man sich seiner bedienen kann, um sich mit jemandem über etwas zu verständigen."[49] Diese Formulierung erfasst den Kerngedanken pragmatischer Theorie. Dessen entscheidende Komponente liegt darin, dass der Ansatz pragmatischer Theorie eine epistemische These enthält, welche besagt, dass wir den *Geltungsanspruch* einer Sprechhandlung verstehen können müssen, um eine Stellungnahme zu den in der Sprechhandlung geäusserten Gründen abgeben zu können. Habermas bringt diese Auffassung wie folgt zum Ausdruck: "Wir verstehen eine Sprechhandlung, wenn wir die Art von Gründen kennen, die ein Sprecher anführen könnte, um einen Hörer davon zu überzeugen, dass er unter den gegebenen Umständen berechtigt ist, Gültigkeit für seine Äusserung zu beanspruchen -kurz: wenn wir wissen, was sie akzeptabel macht. Mit einem Geltungsanspruch beruft sich ein Sprecher auf ein Potential von Gründen, die er ins Feld führen könnte. Die Gründe interpretieren die Gültigkeitsbedingungen und gehören insofern selbst zu den Bedingungen, die eine Äusserung akzeptabel machen."[50]

---

48 Tugendhat 1984, S. 111. Tugendhat kritisiert den formalpragmatischen Ansatz, weil dieser die Strukture der Semantik voraussetze. "Der scheinbar radikalere gesprächstheoretische Ansatz, radikaler, weil für ihn die Trennung von Sprecher und Hörer essentiell ist, führt zu einer geringeren Radikalität in der Durchführung, weil er notgedrungen an der Oberfläche bleibt." (Tugendhat 1990, S. 393) Tugendhats Kritik scheint mir insofern nicht stichhaltig, als sie die Möglichkeit einer »objektiven Beobachterperspektive« unterstellt, welche den Teilnehmerperspektiven vorausliegt. Eine Beobachterperspektive ist aber nur der methodisch mehr oder weniger gesicherte Grenzfall einer Teilnehmerperspektive. Wenn und weil das Verstehen der Teilnehmerperspektive des Subjekts eines Satzes zum Verstehen des Satzes notwendig ist, indem das Subjekt im illokutionären Akt die Bedeutung eines Satzes präfiguriert, dann sind Sprecher und Hörer einer Sprechhandlung als nicht identische Positionen zu unterscheiden. Nicht die Pragmatik setzt die Semantik, die Semantik setzt die Pragmatik voraus.

49 Habermas 1992, S. 81.

50 Habermas 1992, S. 80 f.

Die Auffassung pragmatischer Theorie überwindet das semantische Konzept des Satzverstehens dadurch, dass sie den Satz im grösseren Zusammenhang des Sprachspiels bzw. einer Sprechhandlung interpretiert. Sie greift insofern auf den kommunikativen Gehalt einer Äusserung zurück, welcher sich aber nicht auf eine Erfahrungsdimension irgendwelcher konkret ausgestalteten Situationen bezieht. Vielmehr ist die kommunikative Dirnension ebenso apriorisch für sprachliches Verstehen wie Voraussetzungen logisch-semantischer Art. Pragmatische Theorie entfaltet sich als *Bedeutungstheorie,* indem sie ein Konzept formaler Bedingungen des Zustandekommens einer Sprechhandlung entwirft. Erst die Kenntnis des Feldes der Gültigkeitsbedingungen einer Sprechhandlung erlaubt die Beurteilung der in der Sprechhandlung gemachten propositionalen Gehalte.

Eine pragmatische Theorie der Gültigkeitsbedingungen einer Sprechhandlung entwickelt eine Theorie ihrer Geltungsansprüche. Dussel schliesst sich in dieser Beziehung ganz eng an die Auffassungen von Habermas an, der eine Theorie der Geltungsansprüche aus dem Begriff der Verständigung entwickelt. Habermas unterscheidet drei Ebenen von Geltungsansprüchen, welche er dergestalt identifiziert, "dass ein Sprecher im kommunikativen Handeln einen verständlichen sprachlichen Ausdruck nur wählt, um sich *mit* einem Hörer *über* etwas zu verständigen und dabei *sich selbst* verständlich zu machen."[51]

Erster Geltungsanspruch in dieser Konzeption ist die Richtigkeit, welche die normative Referenz vollzieht, indem sie den Rahmen einer Sprechhandlung als regulativem Akt zwischen Sprecher und Hörer thematisiert. Zweiter Geltungsanspruch ist die Wahrheit, die in Gestalt einer konstativen Verifikation umgesetzt wird, das heisst, dass geprüft wird, inwieweit die Sprechhandlung eine konstative Aussage mit zutreffenden Existenzvoraussetzungen enthält. Dritter Geltungsanspruch ist die Wahrhaftigkeit, welche in der kommunikativen Validierung der expressiven Selbstdarstellung des Sprechers einer Sprechhandlung beurteilt wird.

Die Pointe der Dusselschen Befreiungsethik besteht, wie gezeigt, darin, im Sprechaktmodell der Interpellation den Geltungsanspruch der *Wahrhaftigkeit* zu betonen. "Weil der interpellative Sprechakt nur aufgrund seiner illokutionären Rolle vom Hörer akzeptiert werden kann, liegt der Grund seiner kommunikativen Validierung [...] definitiv in seiner vollen Wahrhaftigkeit. Der Hörer besitzt keine andere spezifische Möglichkeit, ernsthaft mit dem Sprecher zu kommunizieren, es sei denn, er glaubt oder akzeptiert vernünftigerweise die Aufrichtigkeit der Interpellation des Armen."[52] Für eine pragmatische Theorie bedeutet die Akzentuierung des Geltungsanspruchs der Wahrhaftigkeit gerade nicht, dass der rationalistische Standard der Interpretation eines Sprechaktes geschmälert würde. Vielmehr verweist eine pragmatische Theorie ihrerseits stets auf die Notwendigkeit einer Klärung der Bedingungen der Möglichkeit konstativer Äusserungen. Es geht um die Frage, worin der Grund des Gelingens eines Sprechaktes gesucht werden kann: *Wie kann der Hörer verstehen, was der Sprecher meint?*

Gegen die Annahmen der Diskursethik von Apel und Habermas, welche den Grund des Gelingens von Verständigung in dem Prinzip diskursiver Argumentation erkennen, optiert Dussels Befreiungsethik mit ihrer Privilegierung der Wahrhaftigkeit[53] für ein alternatives

51 Habermas 1988a, S. 413.

52 Dussel l992a, S. 104.

53 Mit dem gewiss zutreffenden Argument "Wahrhaftigkeit ist bekanntlich nicht diskursiv, sondern nur in gemeinsamen Lebensprozessen einlösbar." (Schelkshorn 1993, S. 232) zielt Schelkshorn auf die Freilegung eines regionalistischen Kerns in dem universalistischen Verständigungsprinzip der Befreiungsethik, dessen Nicht-Thematisierung zu einem »Erfahrungsreduktionismus« führen soll. Die rationalistische Position der Befreiungsethik, so scheint mir, wird dieser Interpretation zufolge entweder durch die unbewusst universal gesetzte Überformung eines Kontextes oder aber durch die bewusst vollzogene Regionalisierung desselben

Verständigungsprinzip. Weil sowohl die argumentativen Regeln des herrschenden Diskurses als auch die diese Regeln tragende Gemeinschaft selbst an der Produktion und Reproduktion faktisch existierender Unterdrückung beteiligt sind, setzt die Befreiungsethik darauf, dass sich der Hörer vergewissert, welchen »Spielzug« der Sprecher eines Sprachspiels ausgeführt hat.

Verständigung ist demzufolge einerseits ein Problem richtiger *kooperativer* Interaktion und nicht von Argumentation. Insofern ist sie selbstverständlich auch mit einem gewissen Risiko behaftet, denn woher weiss der Hörer, dass die Äusserung eines Sprechers aufrichtig ist? Andererseits beinhaltet der Verständigungsprozess aber immer auch eine *rationale* Vorgehensweise, indem er von einem universalistischen Grundsatz ausgeht, von dem Grundsatz virtueller Exteriorität nämlich.[54]

Die Option der Hermeneutik

Apel kommt das Verdienst zu, gezeigt zu haben, inwiefern der Ansatz einer pragmatischen Theorie eine *hermeneutische* Begründung voraussetzt. "Wittgensteins Einsicht in die prinzipielle Öffentlichkeit, u. d. h. Sprachspiel-Abhängigkeit jedes sinnvoll denkbaren -u. d. h. kontrollierbaren -Regel-Befolgens sch1iesst die weitere Forderung ein, dass der Beschreiber des Sprachspiels in einer noch zu klärenden Form an ihm teilnimmt. Würde er nur von aussen beobachten, so könnte er niemals sicher sein, dass die Regeln, die er bei seiner Beschreibung unterstellt, mit denen identisch sind, die im Sinne des Sprachspiels tatsachlich befolgt werden."[55] Aus dem pragmatischen Ansatz wird die Bestimmung des Subjekts als Teilnehmer eines Sprachspiels abgeleitet. Diese Rolle eines Teilnehmers ist für das Subjekt nicht weiter hintergehbar, es sei denn, um die Preisgabe der Einsicht in das Funktionieren der Sprachspielregeln, welche aber ihrerseits konstitutiv sind für die Rationalität des Subjekts. Dass die Rolle eines Teilnehmers eine Perspektive impliziert, das heisst einen hermeneutischen Ansatz, dieser Gedanken geht zusammen mit der Einsicht in das Wesen des illokutionären Moments am Sprachspiel, welches das Verstehen des Anderen und nicht irgendeine Form strategischer oder instrumenteller Rationalität zum Ziel hat.

Apel hat dieses Konzept mancherorts auch als "transzendentalhermeneutisches"[56] bezeichnet, um damit den Heideggerschen Einfluss auf die Interpretation dieser Auffassung von Pragmatik in Erinnerung zu bringen. Es geht um die Bergung der subjektphilosophischen Tradition, welche das universale Sein nach Heidegger immer nur und immer schon aus der Perspektive eines regionalen Daseins thematisiert. Wirklichkeit erschliesst sich nur in einer Teilnehmerperspektive, so könnte man den Gehalt dieser Tradition »für den handlichen Transport in der Frühstücksbüchse« zusammenfassen.

---

letztlich aufgelöst. Wellmers Probleme mit dem Begriff der Wahrhaftigkeit gehen vom gleichen Argument aus, nehmen aber eine andere Richtung, wenn er sagt: "Wahrhaftigkeitsansprüche können letztlich aufgelöst. Wellmers Probleme mit dem Begriff der Wahrhaftigkeit gehen vom gleichen Argument aus, nehmen aber eine andere Richtung, wenn er sagt: "Wahrhaftigkeitsansprüche nicht begründet werden, sie können sich nur in der Konsistenz eines Handlungszusammenhangs bewähren.“ (Wellmer 1989, S. 353) Dussel würde sicher zustimmen, daBssWabrhaftigkeitsansprüche nicht analytisch begründet werden können. Allerdings würde er daraus den Schluss ziehen, dass dem so ist, weil die Wahrhaftigkeit den Grund der Geltungsansprüche in dem Sinne darstellt, dass die Wahrhaftigkeit den Rahmen dessen definiert, was in einer Sprechhandlung behauptet werden kann und als solche Behauptung (mit dem Status eines synthetischen Apriori) in bezug auf Wahrheit und Richtigkeit begründbar ist.

54 Ex negativo liesse sich daber kommentierend zu Dussels Argumentation mit dem Zyniker (Dussel 1993d) anmerken, dass der performative Selbstwiderspruch des Zynikers genau darin besteht, seine Position einer rein strategischen »Vermittlung« des Anderen als absolut zu setzen.

55 Ape1 1991, S. 346 f.

56 Ape1 1991a, S. 330 ff.

Der Erfahrung leitende, sichernde und kritisierende Zugriff von einer Teilnehmerperspektive her und auf eine Teilnehmerperspektive hin wird *Verstehen* genannt. Solches Verstehen begreift sich traditionell in Gegensatz zum Modus des Erklärens. Der epistemologischen Reflexion auf Verstehen und Erklären gemeinsam ist ihr Ansatz in der Frage nach der Konstitution des Wissens im Anschluss an Kant. Es geht um Einsicht in die »Entwürfe« der Vernunft, in deren Leistungen und Voraussetzungen. Die Wege von Verstehen und Erklären trennen sich in der Frage nach der Bedeutung des Subjekts für die Theorie. Während das Erklären als Rückführung eines Sachverhalts auf seine allgemeine Gesetzlichkeit gesehen wird, bezeichnet das Verstehen die Erschliessung eines Sachverhalts von einem gemeinsamen Dritten her, welches den Verstehenden und das Verstandene umgreift. In gewisser Weise privilegiert das Erklären eine Beobachter-, das Verstehen eine Teilnehmerperspektive in Sachen von Wissen und Erkenntnis.

"Während etwa die neopositivistische Wissenschaftslogik gerade von dieser [...] Idee des »Verstehens« als »Methode« ausging und ihr die These von der bloss psychologisch-heuristischen Hilfsfunktion des Verstehens im Kontext der Auffindung einer Verhaltens»Erklärung« entgegensetzte, konnte die neue »Hermeneutik« zeigen, daB das »Verstehen« als Weise des menschlichen In-der-Welt-Seins schon für die Konstitution von Erfahrungs-Daten und somit für die Beantwortung der Was-Frage in der Erkenntnistheorie vorausgesetzt wird."[57] Das Apriori methodischen Wissens ist demzufolge nicht denkbar ohne Berücksichtigung einer sogenannten »existenzialen *Vorstruktur* des Verstehens«, der Teilnehmerperspektive eines Subjekts. Oder anders: Gründe sind nicht anders denn durch Gründe widerlegbar. Gründe implizieren aber immer Urteile, Werturteile, Existentialurteile, auf welche nur teilnehmende, nicht beobachtende Reaktionen möglich sind.

Verstehen meint die teilnehmende Deutung eines Sachverhalts aus einem Ganzen, in welches ein Moment von *Unbedingtheit* eingebaut ist, weil sich Gründe eben nur als Gründe - und das heisst in einer urteilenden oder wertenden Stellungnahme -verstehen lassen. Dieses Ganze, das auch als Totalität bezeichnet wird, beschreibt die strukturierte, sich entwickelnde Gesamtheit eines Konkreten, wie diese in einem rationalistischen Modell zur Darstellung kommt, von dem aus Wirklichkeit erklarbar wird. Die Totalität fungiert in der Hermeneutik als Horizont, das heisst als transzendentaler Ort, der seine Bedeutung dadurch erhält, dass von ihm aus Wirklichkeit konstituiert wird.

Die entscheidende Frage an die sich im hermeneutischen Zirkel der Vorstruktur des Verstehens konstituierende Totalität lautet, inwieweit diese nicht nur ihre Voraussetzungen reproduziert, sondern ein *kritisches* Selbstverhältnis zu entwickeln in der Lage ist. Wie ist so etwas wie Selbstkritik denkbar, das eine Revision des eigenen Standpunkts zumindest als Möglichkeit beinhalten muss? Denn nur die Fähigkeit zur Selbstkritik kann auch die Selbsttauschung dechiffrieren, der jede Teilnehmerperspektive unterliegen kann.

Was ist eine Perspektive ?

Der Begriff der *Perspektive* bedeutet die Einbeziehung des Subjekts in die epistemologische Theorie, wie Dussel eindeutig konstatiert. "Ohne den Menschen gibt es keine Welt."[58] Dass es

57 Apel 1991, S. 26.

58 Dussel 1985, S. 35. Siehe dazu Dussel 1973b, S. 44: "Ohne den Menschen gibt es keine Welt in dem Sinne, dass sich der Mensch der Welt öffnet, welche ihrerseits ein Bereich ist, der sich vom Sein her entfaltet.“ Vgl. auch: Dussel 1973b, S. 57; Dussel 1973c, S. 165. Zum Begriff der Perspektive vgl. König 1989.

ohne Subjekt keine Erkenntnis geben kann, bedeutet in einer ersten Näherung, dass sich das Subjekt in der Erkenntnis selbst zum Ausdruck bringt. Jeder Diskurs kehrt in einem gewissen Sinne nur nach aussen, was im Subjekt bereits enthalten war. Dieses Ausdrücken, "wie wenn man eine Orange auspresst,"[59] dieses Zum-Ausdruck-Bringen wird in den Terminus der Expressivität gefasst. Wer hier etwas zum Ausdruck bringt, ist das Subjekt. Das Subjekt ist die kreative Instanz, welche Bedeutungen produziert und reproduziert, indem es sich selbst mitteilt. In diesem Sinne ist das Subjekt eine "expressive Totalität"[60], welches seine Perspektive auf Wirklichkeit hin entfaltet. In der Befreiungsethik wird das Problem der Expressivität dahingehend verschoben, dass gefragt wird, inwiefern ein Subjekt als Hörer verstehen kann, was ein sich ausdrückendes Subjekt als Sprecher meint. "Der Andere in seiner Leiblichkeit ist das erste Wort [...], das mit dem Signifikanten identische Signifikat [...]."[61] Expressivität wird zu einem Problem des *Verhältnisses* von Perspektiven zueinander.

An dieser Stelle ist es angebracht, darauf hinzuweisen, dass sich die Befreiungsethik explizit an die Konstruktionen phänomenologischer bzw. hermeneutischer Theorie anschliesst.[62] Dies gilt insbesondere für die methodische Entfaltung des Verhältnisses von Totalität und Vermittlung. Dussel zentriert zwar dann im Anschluss an die Lévinassche Phänomenologiekritik seine Konstruktion anders, indem er die Existenz des Anderen anstelle des Husserlschen Subjekts oder des Heideggerschen Daseins als epistemologisches Apriori einsetzt. Die Konstruktion bleibt aber in ihrem Gefüge erhalten, denn auch die Exteriorität des Anderen wird in diesem Entwurf wiederum »vermittelt«. Und selbst die Marxsche Theorie subsumiert Dussel diesem methodischen Ansatz, indem er dessen kritische Theorie des Kapitalismus vom Standpunkt der lebendigen Arbeit herleitet.

Die Phänomenologie hat den meines Erachtens wichtigsten Beitrag zum Verständnis dessen, was eine Perspektive ist, geleistet. Die Phänomenologie nimmt die Dinge so, »wie sie sich zeigen«. Das, was sich mir auf eine Weise zeigt, wird an dem gemessen, was ich davon sagen kann. Die Phänomenologie greift auf die Lebenswelt des Subjekts zurück, um von dort aus zu klären, was wahr ist. Im Konflikt zwischen der erlebten Welt und der erkannten Welt fordert die Phänomenologie, damit aufzuhören, "das Wahre und das Objektive, das Erlebte und den Anschein zu identifizieren. Sie weiss zu zeigen, wie die erlebte Welt am Ursprung der erkannten oder objektiven Welt steht."[63]

Nach Descombes ist der Würfel das Lieblingsbeispiel der Phänomenologen. Der Würfel hat definitionsgemäss sechs Seiten, doch habe ich die sechs Seiten nie gleichzeitig vor Augen. Erlebte und erkannte Welt, Sein als Für-mich-Sein und An-sich-Sein treten auseinander. Die Phänomenologie zieht daraus folgenden Schluss: "Der einzige Sinn, den »Sein« für michr haben kann, ist »Fürmichsein«, anders gesagt, mir erscheinen. Folglich müssen wir in die Definition des Gegenstandes die wirklichen Bedingungen, unter denen es mir gegeben ist, aufnehmen. So wie die Reise zum Ferienhaus zu den Ferien dazugehört, so gehört der Weg zum Objekt mit zum Objekt. Das ist das grundlegende Axiom der Phänomenologie."[64] Dussels

---

59 Dussel 1985, S. 138.

60 Der Begriff der expressiven Totalität stamt von Herder. Er bedeutet, dass ein Subjekt sich selbst in einer bestimmten Form verwirklicht. Die bekannteste Version der expressiven Totalität ist Hegels dialektisches Konzept von Selbstverwirklichung. Indem ein Subjekt das An-Sich als Für-Sich nimmt, verwirklicht es sich selbst im An-und-für-sich. Vgl. dazu: Taylor 1978, S. 27-40; S. 119-127. Siehe auch: Habermas 1985, S.80 und S. 96; Althusser 1974, S. 148-150. Vgl. nochma1s Kap. 1.5.

61 Dusse1 1985, S. S.142.

62 Dusse1 1985, S. 27.

63 Descombes 1981, S. 75 FN 11.

64 Descombes 1981, S. 79.

Tota1itätsbegriff besagt exakt dasselbe: "Wenn der Mensch tatsächlich ist, was er ist, aufgrund des onto1ogischen Projektes, durch das er sein Sein-Können versteht, durch das, was er als Einzelner oder als Gruppe intendiert, dann ist das Projekt die grundlegende Möglichkeit des »Selbst«."[65]

Gegen den puren Perspektivismus solipsistischer Subjekte argumentiert Descombes, indem er den phänomenologischen Würfel in die Kanne transformiert, mit der er Wein in den Keller tragen will. "Da ist es nun wichtig, dass diese Kanne nicht wie der »erlebte Würfel« des Phänomenologen eine bloss angenommene oder über eine Reihe Von »Profilen«, die sich nacheinander dem Blick bieten. antizipierte »Sinneinheit« ist. Ihre sechs Seiten hätte die Kanne erst am Grenzpunkt einer unendlichen Prüfarbeit, und die »Grenz-Idee« der Kanne nützt mir praktisch nichts. Ich verlange eine vollkommene Kanne ..."[66]

Descombes' Kritik des phänomenologischen Würfels entnehme ich einen doppelten Hinweis. Descombes ist einerseits sicher recht zu geben, wenn er mit der erkannten Welt gegen die erlebte Welt argumentiert. Die erlebte Welt der Phänomenologen ist primar eine *theoretische* Welt im Sinne des traditionellen Theoriebegriffs eines Betrachters, welche nur ihre eigene Begrenztheit offenlegt, wenn sie ihre Perspektive den Anforderungen der Praxis überordnet. Andererseits zeigt Descombes' Beispiel aber ebenso, dass auch die vollkommene Kanne sich nach einer Norm bemisst, die in diesem Falle im Sinne eines *praktischen* Nutzen als Gefäss für den Wein ausgewiesen wird. Descombes belegt in dieser Hinsicht genau das, was er widerlegen will, nämlich die Bedeutung der Intentionalität oder der Teilnehmerperspektive für die Epistemologie.

Die Einsicht in das Recht der Perspektive führt in einem zweiten Schritt zur Einsicht in den *Konflikt* der Perspektiven. Wenn sich das Sein als Für-mich Sein darstellt, dann gibt es notwendigerweise unterschiedliche Perspektiven auf das Sein. Werden diese friedlich nebeneinanderstehen, oder wird es zum Konflikt der Perspektiven kommen? Und wer legt das Recht welcher Intentionalität oder welcher Perspektive fest? Dies ist der Punkt. an dem der postmoderne Diskurs ansetzt und für das endlos währende Spiel relativistischer Ansichten gegen den zerstörerischen Kampf objektiver Erkenntnisse plädiert. "Da jede Monade ihren Gesichtspunkt hat, gibt es gleichsam ebenso viele Universa. Die jedoch nur die Perspektiven eines einzigen Universums sind: die der unendlichen Menge der einfachen Substanzen."[61] Demzufolge würde die interpretatorische Alternative lauten: »Objektivismus versus Relativismus«. Entweder mit einer hermeneutischen oder auch strukturalistischen Theorie für den unbegrenzten Relativismus der Perspektiven, oder aber mit einer naturalistischen, materialistischen o. ä. Theorie monistischer Objektivität für die Abschaffung der Perspektive.

Dass diese Alternative nicht das letzte Wort haben muss, kann ein Hinweis auf die philosophische Karriere des Terminus Perspektive zeigen. Perspektive meint metaphorisch gesprochen einen durchdringenden Blick oder ein deutliches Sehen, dessen Aufschwung mit dem epistemologischen Konzept der Transzendentalphilosophie begann, welches auf den Standpunkt einer Theorie in Form eines die theoretische Konstitution des Subjekts determinierenden Apriori reflektierte. Der Standpunkt einer Erkenntnis oder deren Perspektive wird demzufolge weniger als Beschränkung von Erfahrung, sondern vielmehr als *Ermöglichung*

---

65 Dussel 1985, S. 36.

66 Descombes 1981, S. 80. Wenn auch Dussel die Bedeutung der alltäglichen Lebenswelt stark hervorhebt, zeigt dennoch m.E. seine Einschlitzung der Technik (Dussel 1989a, S. 54-59), dass die Befreiungsethik weniger romantisch als funktionalistisch verfährt. Ihre Orientierung in Sachen Perspektive ist in der Intentionalität des Subjekts zu suchen.

67 Descombes 1981, S. 224.

derselben interpretiert. "Ein jeder Gesichtspunkt schränkt die Sicht ein. Wenn aber ein *Gesichtspunkt transzendentale Bedingung der Möglichkeit der Sicht* [Hervorhebung von mir] ist, dann ist eine Beschränkung, die Einschränkung der Sicht selber transzendentale Bedingung ihrer Möglichkeit. [...] Der Gesichtspunkt setzt in eins und zumal der Sicht die transzendentale Bedingung ihrer Möglichkeit und ihre Schranke."[68] Merleau-Pontys Überlegung geht in eine ähnliche Richtung wie der Bachelardsche Gedanke eines »Erkenntnishindernisses«, in dessen Abarbeitung Vernunft ihre Fruchtbarkeit erweist.

Die Teilnehmerperspektive des Subjekts ist in dieser Sicht nichts anderes als das Verstehensapriori, von dem aus und auf das hin sich Rationalität entwirft. Bei Putnam wird die Frage nach dem Recht der Teilnehmerperspektive so gefasst: "Von wessen Gesichtspunkt wird die Geschichte eigentlich erzählt?"[69] In marxistischer Tradition hiess diese Frage: Cui Bono? Die Sinnspitze dieser Frage liegt darin, auf den Pluralismus möglicher Perspektiven hinzuweisen, gegen den Monismus einer »absoluten Perspektive«, ein Ausdruck, der selbst schon eine contradictio in adiectu darstellt. "Es gibt keinen Gottesgesichtspunkt, den wir kennen oder uns mit Nutzen vorstellen könnten, sondern nur die verschiedenen Gesichtspunkte tatsächlicher Personen, die verschiedene Interessen und Zwecke erkennen lassen, denen ihre Beschreibungen und Theorien dienlich sind."[70]

Aber auch wenn *unsere* Rationalität nur *unsere* Vorstellung von der wahren Vernunft entfaltet, wenn wir nur unsere begrenzten Perspektiven zur Verfügung haben, dann bedeutet dies eben nicht, dass damit irgendeine Art von Moralrelativismus zu rechtfertigen wäre. Denn obwohl die Perspektive das Blickfeld in gewisser Weise auch einengt, ist es doch primär so, dass die Perspektive das Blickfeld allererst *eröffnet*. Ohne Perspektive gibt es überhaupt keinen Blick, ohne schwache Rationalität keine wahre Vernunft. "Was wir haben, sind Objektivität und Rationalität nach Menschenmass; sie sind besser als nichts."[71]

Zur Kritik der Hermeneutik

Bei Apel findet sich eine Bilanz dessen, was Sinn und Grenze der Hermeneutik ausmacht, die in dieser Form, denke ich, zu weiten Teilen die Dusselsche Position ebenfalls korrekt widerspiegelt. "Heideggers Entdeckung, welche die von Husserls aufgeworfene phänomenologische Konstitutions-Problematik wesentlich vertiefte bzw. erweiterte, lag [...] in der Freilegung einer »Vorstruktur« der Wahrheitsproblematik [...] als der »Erschlossenheit des Daseins«, die -um mit Gadamer zu reden -»allem verstehenden Verhalten der Subjektivität ...schon vorausliegt«. Insofern waren alle die recht beraten, welche die Fruchtbarkeit des Heideggerschen Ansatzes in der Richtung einer hermeneutischen Phänomenologie oder philosophischen Radikalisierung der Hermeneutik glaubten entfalten zu sollen."[72]

---

68 Merleau-Ponty 1966, S. VI. Zu einer detaillierten Entwicklungsgeschichte des Begriffs der Perspektive in Lateinamerika wären speziell die Einflüsse von Ortega y Gasset und Sartre zu berücksichtigen.

69 Putnam 1990, S. 76.

70 Putnam 1990. S. 76. Vgl. auch die Kritik von Putnam am Strukturalismus (Putnam 1990, S. 202-222). Siehe dazu auch die ähnliche Argumentation von Habermas: "Wer die theoretische Avantgarde von heute besiegt und die bestehende Hierarchisierung des Wissens überwindet, stellt selbst die theoretische Avantgarde von morgen, errichtet selbst eine neue Hierarchie des Wissens. Jedenfalls kann er für sein Wissen keine Überlegenheit nach Massgabe von Wahrheitsansprüchen geltend machen, die die lokalen Übereinkünfte transzendieren würden." (Habermas 1985, S. 330)

71 Putnam 1990, S. 82.

72 Apel 1991, S. 43.

Da aber die Vorstruktur des Verstehens nicht schon selbst die Wahrheit ist, sondern nur den Spielraum möglicher Wahrheit vorgibt, dürfen Konstitution und Begründung von Wissen und Erkenntnis nicht gegeneinander ausgespielt werden. Wenn Heidegger in seiner »Kehre« Wahrheit als »Lichtung« begreift, dann trennt er gerade mit der Verschmelzung von subjektiver und objektiver Instanz die subjektive Instanz von der Wahrheit ab. Es gibt dann kein unterscheidbares, ausweisbares *Kriterium* mehr, von dem aus und auf das hin ein Subjekt *Wahrheit* konstruieren könnte. Weil Wahrheit »ist«, verschwindet das Subjekt. Gemäss diesem Ansatz letztlich konsequent verfahren beispielsweise Rorty oder Vattimo, wenn sie davon ausgehen, dass es kein universalisierbares Wahrheitskriterium gibt, sondern nur regionale Horizonte. Diese können zwar miteinander ins Gesprach kommen, ohne dass aber auf irgendeine Weise entschieden werden könnte, welche Positionen begründbar sind und welche es nicht sind. Entscheidend ist nur doch die jeweils vollzogene personale Aneignung.[73]

Heideggers Vorstruktur des Verstehens wird üblicherweise unter dem Stichwort des »*hermeneutischen Zirkels*« ausgelegt. "Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen. Dieser Zirkel des Verstehens ist nicht ein Kreis, in dem sich eine beliebige Erkenntnisart bewegt, sondern er ist der Ausdruck der existenzialen Vor-Struktur des Daseins selbst."[74] Auch wenn man aus den von Apel angeführten Gründen die Heideggersche Kehre zu einer sich selbst setzenden Wahrheit nicht mitvollzieht, konstituiert sich dennoch der Verstehens prozess immer als Totalität im Sinne der Gesamtheit einer Weltauffassung oder eines Weltbildes. "Nur dann kann ich feststellen, dass ein Mensch einer Regel folgt, z. B. spricht oder sinnvoll handelt, wenn sich sein Verhalten aus dem Zusammenhang eines Sprachspiels als öffentlich kontrollierbares Regelbefolgen verstandlich machen lässt, dies aber kann ich nur aufgrund der Teilnahme an diesem Sprachspiel feststellen."[75] Zwar werden das Subjekt des Verstehens und der Horizont des Verstehens voneinander unterschieden, doch bleibt die apriorische Struktur des Verstehenshorizonts letztlich dem verstehenden Subjekt verhaftet, insofern es das Subjekt ist, das seine Teilnehmerperspektive verallgemeinert.

Dass in dieser Verallgemeinerung ein gravierendes Problem stecken kann, zeigt der Konflikt der Interpretationen zwischen der Hermeneutik einerseits und ideologietheoretischen Ansatzen andererseits. "Was die Hermeneutik vergisst: dass das »Gespräch«, das wir nach Gadamer »sind«, auch ein *Gewaltzusammenhang* [Hervorhebung von mir] und gerade darin kein Gesprach ist."[76] Wenn die Teilnehmerperspektive des Subjekts durch irgendwelche Mechanismen dergestalt beschadigt ist, dass sie ihre eigene Beschadigung nicht mehr durchschauen kann, dann wird das sich selbst auslegende Subjekt obsolet. Die gesamte Problematik der Philosophie der Befreiung im allgemeinen sowie Dussels Befreiungsethik im besonderen knüpft explizit an diesen ideologietheoretischen Ansatz an. So konzipiert Dussel seine philosophische Theorie als Instrument zur Aufklärung der entfremdeten Realität der Armen und Unterdrückten.

Wenn das Theorem der Vorstruktur des Verstehens insofern unzulanglich ist, dass sich die sich selbst und ihre Welt verstehende Teilnehmerperspektive als Binnenperspektive entpuppt und damit in die Falle des methodischen Solipsismus lauft, wie kann dann eine kritische Perspektive etabliert werden, von der aus die Binnenperspektive auch noch ihre eigene Entfremdung überwinden kann? Nach Habermas muss gelten: "Gründe sind nämlich aus einem

---

73 VgI. dazu: Rorty 1981; Vattimo 1990.
74 Heidegger 1979, S. 153; bei Dussel behandelt in: Dussel 1973c, S. 144.
75 Ape1 1991a, S. 251.
76 Wellmer 1969, S. 48.

solchen Stoff, dass sie sich in der Einstellung einer dritten Person, d. h. ohne eine entweder zustimmende, ablehnende oder enthaltende Reaktion, gar nicht beschreiben lassen. [...] Man kann Gründe nur in dem Mass verstehen, wie man versteht, warum sie stichhaltig sind oder nicht stichhaltig sind, und warum gegebenenfalls eine Entscheidung darüber, ob die Gründe gut oder schlecht sind, (noch) nicht möglich ist. Deshalb kann ein Interpret Äusserungen, die über kritisierbare Geltungsansprüche mit einem Potential an Gründen verknüpft sind und somit Wissen repräsentieren, nicht deuten, ohne zu ihnen Stellung zu nehmen. Und er kann nicht Stellung nehmen, ohne eigene Standards der Beurteilung anzulegen, Standards jedenfalls, die er sich zu eigen gemacht hat."77

Wahrheit und Methode, Subjektivität und Universalität sind dieser Auffassung zufolge zwingend miteinander verbunden in einer Struktur, deren Gestalt eine formalpragmatische Theorie auszuweisen beansprucht. Diese kritische Perspektive kann m. E. nicht einfachhin mit Habermas als Beobachterperspektive interpretiert werden, weil mit Habermas gegen Habermas einzuwenden ist, dass es keine Perspektive ohne normative Standards gibt. Das heisst aber, dass der Status einer Teilnehmerperspektive nicht hintergehbar ist, wie ja auch Apel festhält. Umgekehrt aber kann die Beobachterperspektive jederzeit zwanglos als Grenzfall einer Teilnehmerperspektive in eine hermeneutische Rekonstruktion eingefügt werden.

Wenn dies aber so ist, dann liegt es nahe, das Problem des Verstehens mit dem Problem der *Verständigung* in Beziehung zu bringen. "So kommt Schleiermacher zu dem Satz, es gelte, einen Schriftsteller besser zu verstehen, als er sich selber verstanden habe -eine Formel, die seither immer wiederholt worden ist und in deren wechselnder Interpretation sich die gesamte Geschichte der neueren Hermeneutik abzeichnet."[78] Apel diskutiert diesen Satz von Gadamer, um an dessen Auslegung zu zeigen, wo das Defizit der Hermeneutik sitzt. Gadamer erläutert das hermeneutische Prinzip »einen Autor besser zu verstehen, als er sich selbst versteht« in dem Sinne, dass es um ein »anders Verstehen« geht. "Es genügt zu sagen, dass man anders versteht, wenn man überhaupt versteht."[79] Apel greift diese Auslegung an, weil sie eine Art Neutralität impliziert. Nach Apel kann Gadamer natürlich zeigen, dass sich jeder Sachverhalt in einer anderen geschichtlichen Situation anders verstehen lässt. Dennoch untergrabt Gadamer nach Apel mit seiner relativistischen Option die Bedingungen der Möglichkeit von Verstehen überhaupt. "Soll näm1ich die Voraussetzung, dass man überhaupt versteht, sinnvoll aufrechterhalten werden, dann muss auch das Postulat aufrechterhalten werden, dass man nur dann -und insofern! -überhaupt versteht, wenn man -bzw. insofern man –besser versteht."[80]

Apel geht es um ein ausweisbares Kriterium, anhand dessen sich bemessen lässt, inwiefern das neue Verstehen zu Recht anders, und das heisst eben besser, ist. "Einstein hat in diesem Sinne einmal pointiert geäussert, dass er in der Physik immer nur das verstanden habe, was er habe verbessern können."[81] Der Prozess des Verstehens wird hier von den oftmals der Hermeneutik nachgesagten Merkmalen des Einfühlens oder der Intuition befreit. Verstehen meint Rekonstruktion im Ausgang von und im Interesse eines universalen Apriori. Wahrheit und Methode stellen keine Alternativen dar, vielmehr wird Wahrheit durch Methode zugänglich.

---

77 Habermas 1988a, S.169 f.; vgl. dazu Apel 1989, S. 41 f.

78 Gadamer 1990, S.195.

79 Gadamer 1990, S. 280. Vgl. dazu auch Gadamers Kommentar zu Schleiennacher: "Schleiennachers Problem ist nicht das der dunklen Geschichte, sondern das des dunklen Du." (Gadamer 1990, S. 195)

80 Apel 1991, S.46FN70.

81 Ape1 1991, S. 50.

Konstruktive Epistemologie sieht mit Kant, "dass wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen."[82] Solche Epistemologie setzt das Subjekt als Ausgangspunkt von Erkenntnis und Wissen, indem sie in einem starken Sinne festhält, dass es keine Erkenntnis ohne Subjekt gibt. "Ein erkenntnistheoretisch zureichender Subjektbegriff muss so beschaffen sein, dass er Erkenntnis nicht einfach als Repräsentation der Wirklichkeit im Subjekt, sondern durch das Subjekt auffasst."[83]

Ausgehend von der Einsicht in die Theoriegeladenheit von Erkenntnis geht es darum, dass dem *Subjekt* eine konstitutive Bedeutung im Erkenntnisprozess zukommt. Das heisst aber gerade nicht, dass solche Erkenntnis voraussetzungslos wäre in dem Sinne, dass damit ein Relativismus Platz greifen würde. "Obwohl wir Welten erzeugen, indem wir Versionen erzeugen, erzeugen wir ebensowenig eine Welt, indem wir Symbole nach dem Zufallsprinzip zusammenfügen, wie der Schreiner einen Stuhl macht, indem er Holzstücke zufällig zusarnmenfügt. Die vielen Welten, die ich zulasse, sind gerade die wirklichen Welten, die durch wahre oder richtige Versionen erzeugt werden und die diesen Versionen entsprechen. Mögliche oder unmögliche Welten, die angeblich falschen Versionen entsprechen, haben in meiner Philosophie keinen Platz."[84] Vielmehr geht es genau darum, die Regeln des Produktionsprozesses der Erkenntnis selbst zu rekonstruieren, um auf diese Weise ein ausweisbares Kriterium freizulegen, welches den Geltungsanspruch von Wahrheit einzulösen vermag. Sandkühler formuliert dieses Programm einer transzendentalen Erkenntnistheorie im Sinne eines methodischen Idealismus, wie es auch als epistemologische Basis einer Formalpragmatik zum Zuge kommen können muss. Denn die transzendentale Programmatik ist die einzig heute denkbare Erkenntnistheorie, "in der die Idee des Subjekts (ohne Subjektivismus) eine Allianz mit der Idee der Rationalität von Wahrheit eingehen kann, d. h. in der die subjektive Konstruktion der Wirklichkeit des Wissens Wahrheitspostulate deshalb nicht ausschliesst, weil Konstruktion in der Perspektive »Referenz« [...] begründet werden kann."[85]

Dussels Umgang mit dem Thema Hermeneutik zieht sich explizit als roter Faden durch sein gesamtes Werk. Dennoch darf eine Interpretation der Bedeutung der Hermeneutik nicht nur auf die Aussagen eines Autors über das Thema der Hermeneutik achten, sondern muss auch den Gebrauch berücksichtigen, den dieser von der Hermeneutik macht. Eine vorsichtige Annäherung an das Thema der Hermeneutik müsste von der Periodisierung des Dusselschen Werkes in die Etappen »Heidegger -Lévinas -Marx« ausgehen. Dass Dussel mit der Heideggerrezeption auch die Hermeneutik als epistemologische Methode übernimmt, scheint evident. Welche Auswirkungen die Lévinasrezeption hat, ist schon weit schwieriger auszumachen. Ich neige zu der Ansicht, dass die Lévinasrezeption bei Dussel in einem ersten Schritt ähnliche Konsequenzen hervorbringt, wie sie bei Heideggers Kehre zur »Lichtung« zu beobachten sind, weshalb Dussel auch an manchen Stellen nach einer Offenheit für den Anderen oder für das Andere in Heideggers Spätphilosophie sucht. In diesem Sinne würde Dussel wie Gadamer von der prinzipiellen Überlegenheit des Interpretandums ausgehen, das dem Interpretanden zu verstehen gibt, was wahr ist und was nicht.

Weil aber Dussel das Interpretandum von seinem ethischen Konzept her als Wahrheitskriterium zu fassen sucht, indem er die Exteriorität des Anderen als die Interpellation der

82 Kant 1911a, S. 13.
83 Sandkühler 1991, S. 47. Zur epistemologischen Kritik der Befreiungsethik vgl. Candelaria 1994, S. 83-96.
84 Goodman 1990, S. 118.
85 Sandkühler 1991, S. 350.

Armen und Unterdrückten interpretiert, bin ich der Auffassung, dass sich die epistemologische Struktur von Dussels Theorie in einem zweiten Schritt radikal ändert.[86] Es ist diese Änderung, welche gleichzeitig die Synthese der Theorieansatze von Lévinas und Marx ermöglicht. Wenn der hermeneutische Ansatz des Verstehens in der formalpragmatischen Theorie einer Sprechhandlung und ihres Sprecher-Hörer-Modells expliziert wird, dann müssen Interpretand und Interpretandum gleichwertig sein, weil sie ihre Rollen tauschen können müssen. In dieser Hinsicht gilt: "Die Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens sind identisch mit den Bedingungen der Möglichkeit des Meinens."[87]

Mit diesem Übergang im Dusselschen Theoriegebaude von einer hermeneutischen zu einer pragmatischen Auffassung hat sich die ursprünglich repräsentationale zu einer konstruktiven Epistemologie hin verändert. Wenn auch der für Dussels Philosophie bedeutsame Impetus zur Öffnung von Kirche und Theologie auf die Welt hin verständlich war: der folgende Satz steht für ein Programm einer reprasentationalen Epistemologie. "Der »Ausgangspunkt« ist also nicht, was die Theologen über die Wirklichkeit gesagt haben, sondern was diese selbst uns zu verstehen gibt."[88] Daran anknüpfend und in Auslegung des dreibändigen Marx-Kommentars von Dussel kommt Candelaria zu dem Schluss, dass Dussels Epistemologie repräsentational und eben deshalb zweideutig sei, weil eine repräsentationale Epistemologie von einem Konzept passiver Subjektivität ausgeht.[89]

Demgegenüber scheint mir die Pointe von Dussels Marx-Interpretation unter anderem darin zu liegen, dass Dussel Marx mit Hilfe einer konstruktivistischen Epistemologie interpretiert, welche die Bedingung der Möglichkeit dafür liefert, dass Dussel die Kategorie der Exteriorität als »Aussenperspektive« in der Marxschen Theorie selbst re-konstruiert. "Man könnte sagen, dass Marx ein »posthegelianischer Kantianer« ist, der dem Ethischen sozusagen Priorität einräumt gegenüber dem objektualen Bereich des Verstehens und der Vernunft selbst [...]. Die Kantischen Kategorien sind feststehend; die Kategorien von Marx sind »historisch« - dank des hegelianischen Beitrags -, und sie »konstituieren« sich (werden konstruiert), sie sind keine angeborenen Formen a priori, sondern Formen der Arbeit theoretischer Produktion a posteriori."[90] Dussel betrachtet die Totalität des Kapitals als eine "Konstruktion"[91] im Ausgang von der *Exteriorität* der lebendigen Arbeit.

---

86 Ob und wieweit Dussel diese Änderung der epistemologischen Struktur der Befreiungsethik explizit vollzogen hat oder inwieweit hier gewisse Ambivalenzen in seiner Theorie feststellbar sind, das ist genau der Punkt, auf den die vorliegende Untersuchung zielt.

87 Wellmer 1989, S. 321. An dieser Stelle wird das Spezifische des Konzepts von Dussels Befreiungsethik umrisshaft greifbar, das ich unter dem Titel *Transzendentaldialogik* fasse. Verstehen als Prozess der Verständigung zwischen Sprecher und Hörer, zwischen Interpretant und Interpretandum, setzt in einem ersten Schritt diejenige Unterscheidung der Rollen voraus, wie sie in einem zweiten Schritt der »dialogische Rekurs« internalisiert. Weil sich Egos Binnenperspektive Alters Aussenperspektive zu eigen machen muss, um den Sinn eines Sprachspiels verstehen zu können, ist in diesem Perspektivenwechsel immer schon drittens die Akzeptanz der virtuellen Exteriorität mit gesetzt. Die Exteriorität der Aussenperspektive des Anderen wird zum transzendentalen Apriori der Vorstruktur des Verstehens. Vgl. zum Begriff des »dia1ogischen Rekurses Kap. 6.5.

88 Dussel 1988, S. 13; eine vergleichbareAussage enthält z. B."Die Offenbarung des Anderen [...] ist »unaussprechlich« von »meiner« Welt her; weder seine Offenbarung noch seine Realität ist eine »Tatsache« in meiner Welt. Die Offenbarung im Sprechakt selbst zeigt sich nur zum Teil als »Tatsache«, zum Teil auch als »Exteriorität«... (Dussel 1977a, S. 185.) Ebenso: Dussel l993, S.18.

89 Candelaria 1993, S. 53 f.

90 Dussel 1990a, S. 360 FN 73; vgl. dazu auch Dussel 1985b, S. 16: "[...] die Frage nach der »Exteriorität« oder» Transzendentalität« der lebendigen Arbeit als dialektischem Gegensatz zum Kapital ist der vollständige Schlüssel zur Dechiffrierung des marxistischen Denkens. "

91 Dussel 1990a, S.410.

Epistemologisch gesehen ginge es darum, inwiefern der Begriff der Exteriorität als Äusserlichkeit zu Recht als *Aussenperspektive* interpretiert wird. Die Exteriorität bezeichnet eine *Aussenperspektive*, in der sich die Totalität des Anderen, seine Weltauffassung, seine Wirklichkeitsinterpretation, sein Selbstverständnis, seine Teilnehmerperspektive artikuliert. Diese Teilnehmerperspektive des Anderen verhält sich äusserlich in bezug auf meine Binnenperspektive, weil sie sich von meiner Perspektive als Perspektive des Anderen unterscheidet. Genau deshalb ist sie ja für mich eine *Aussen*perspektive. Wenn aber die Perspektive des Anderen eine konstruktive Leistung des Anderen darstellt, dann beinhaltet die Exteriorität als Aussenperspektive des Anderen notwendigerweise auch eine konstruktive Leistung meinerseits. Ich kann die Aussenperspektive des Anderen nur *rezipieren*, indem ich sie *rekonstruiere,* wie ja auch Dussel mit seiner Aufgabenstellung einer »Rekonstruktion der Augen des Anderen«[92] unterstellt.

Wiederum von dem Eigensinn einer befreiungsethischen Pragmatik her argumentiert: Gerade um der transzendentalen Bedingung der Möglichkeit einer virtuellen Exteriorität willen muss man auf der *ldealität* des Subjekts in der Reziprozität von Sprecher und Hörer bestehen. Denn erst die Annahme der Idealität aller als Subjekte ermöglicht die rekursive Antizipation des Perspektivenwechsel, in welchem der Andere als Grund des Verantwortung übenden Subjekts gedacht werden kann.

Aus der These der epistemologischen Konstruktivitat der Befreiungsethik leite ich die Formel ab, derzufolge der Begriff der Exteriorität die epistemologische »Form« der ontologischen Alterität darstellt. *Dass* Dussel ein formales Verständnis von Exteriorität hat, geht aus seiner Bestimmung des Ausgangspunktes der befreiungsethischen Theorie hervor, welche er als "forma1-geschichtliche Transzendentalität"[93] fasst. Dieser formale Ansatz spiegelt sich u.a. darin wider, dass die Exteriorität als methodisches »principium exclusionis« interpretiert wird. "Der Ausgangspunkt ist der Andere, der Andere jedoch nicht einfach als andere »gleichberechtigte Person« der Argumentationsgemeinschaft, sondern als ethisch qualifizierter Anderer, der zwangsläufig (apodiktisch) in irgendeinem Sinn beherrscht (principium oppressionis) und von der Ausschliessung betroffen (principium exclusionis) ist, d.h. der Andere der ursprünglich ethischen Erfahrung der Exposition im Angesicht-zu-Angesicht [...]."[94]

Der spezifische Sinn einer Bestimmung der Exteriorität als *Form* liegt darin, dass sich Dussels Verständnis von der Transzendentalität des Anderen mit einem Einwand konfrontiert sieht, der das Recht konstruktiver Subjektivität geltend macht. Diesem Einwand zufolge ist der Andere "immer eine Gestalt der Egoität".[95] Wie auch die Auseinandersetzung mit Derrida gezeigt hat, trifft es zu, dass ein Anderes nicht ohne Gemeinsames[96] denkbar ist. Ego und

---

92 Vgl. dazu: Dussel 1993e, S. 92. Vgl. hierzu die Ausführungen von Rottländer, der zu Recht darauf hinweist, dass im strengen Wortsinne keiner die Perspektive irgendeines anderen Menschen einfachhin übernehmen kann. Richtig gestellt lautet die Frage dann: "[...] wie kann man authentisch aus der Perspektive eines anderen denken und sprechen?" (Rottlander 1995, s. 158) Das heisst, Ego kann sich an die Perspektive von Alter nur mehr oder weniger annähern. Der Andere darf nicht hypostasiert werden., sondern ist immer der Andere je für mich. Das von der Befreiungs*ethik* her gesehen entscheidende Moment scheint mir darin zu liegen, dass dieser Prozess der »Annäherung« oder »Rekonstruktion« nur möglich ist unter der Annahme des Rechts des Anderen auf seine mögliche Andersheit.

93 Dussel 1994, S. 85. Es geht Dussel in diesem Begriff um die historische Situierung universaler Rationalität.

94 Dussel 1994, S. 96. In diesem Zusammenhang unterscheidet Dussel zu heuristischen Zwecken auch drei Typen von Betroffenheit: Betroffene, Beherrschte und Ausgeschlossene (Dussel 1994, S. 97; siehe auch ebd. S. 87).

95 Edmund Arens verweist auf diesen von H. J. Sandkühler auf dem VI lntemationalen Dialogprogramm zwischen Diskursethik und Befreiungsethik in Sao Lepoldo/Brasilien gemachten Einwand (Arens 1994, S. 49 FN40).

96 An dieser Stelle ist vielleicht ein Hinweis auf eine gangige Argumentationsstrategie und -praxis angebracht.

Alter sind, wie Dussel es ausdrückt, weder identisch noch different, sondern distinkt.[97] Das heisst, Ego und Alter sind teilweise identisch, teilweise verschieden. Deshalb *unter*scheiden sie sich. Das Paradoxale aber, das dieser Redeweise anhaftet, kann dadurch aufgelöst werden, dass nach Dussel Ego und Alter in einem *Verhältnis* zueinander begriffen werden. Das Gemeinsame oder Identische von Ego und Alter ist das Verhältnis, in dem diese beiden zueinander stehen. Die einzelne Position in diesem Verhältnis wird durch den Begriff der Perspektive erfasst. Das wiederum heisst, die Einheit der Perspektive des Verhältnisses von Ego und Alter ist denkbar nach Art eines Perspektivenwechsels, in dessen Zueinander von Binnen-und Aussenperspektive.[98]

6.3 WAHRHEIT

Das epistemologische Modell

Die epistemologische Struktur der Dusselschen Ethik ist dem Argumentationsmodell[99] von Stephan Toulmin verpflichtet. Dessen Pointe liegt darin, ein *pragmatisches* Modell von Argumentation zu entwerfen, welches die Struktur von Argumentationen in ihren praktischen Zusammenhangen offenlegt. Toulmin interpretiert das Verfahren einer Argumentation als *Prozess* des Übergangs von einer Ausgangsposition zu einer Endposition, als dessen Urbild das Verfahren juristischer Argumentation gilt.

Ausgangspunkt korrekter Argumentation ist die Information über einen Sachverhalt, oder anders: die sprachliche Form eines Sachverhalts. Zielpunkt der Argumentation ist eine Konklusion, ein Argumentationsergebnis, das mit einem bestimmten Wahrheitsanspruch verbunden ist. Die Information über einen Sachverhalt wird dadurch in einen normativen

---

Diese besagt, dass ein Sprecher in einem Diskurs einem anderen Sprecher etwas »zugesteht«. Dieses Zugestehen, Zugeben oder Einraumen dient der Herstellung eines Gemeinsames als Basis, von der aus der Diskurs weitergeführt werden kann. Der Vorgang dieses Zugestehens aber impliziert doch einen Rückbezug auf den Anderen im Sinne einer doppelten »Annahme«: ich antizipiere die Vorstellung des anderen, auf dass sie der andere akzeptiere.

97 "Wir haben den Begriff der »Differenz« (difference) nicht verworfen, wie manche meinen, um in einen radikalen Separatismus der »Dis-tinktion« zu fallen. Man nimmt nicht wahr, dass -für Uvinas -die Hegelsche Dialektik von »Identität und Differenz« ein Bleiben im »Selben« meint. Es war notwendig, auf irgendeine Weise Grenzen zu ziehen (so wie dies auch Derrida mit dem Neologismus der »differance« in Abgrenzung zur »difference« unternimmt)." (Dussel l994, S. 84 FN 4)

98 In diesem Zusammenhang hat Dussel darüber hinaus jüngst einen Vorschlag entwickelt, dieses Problem des Verhältnisses von Ego und Alter über eine »primäre Solidarität der Unterdrückten« zu lösen: "Die Befreiungsethik hat über Jahre hindurch darauf insistiert, dass die »Interpellation« des Anderen, dem ein Hören entspricht, das auch zu hören versteht (dies haben wir das »ethische Bewusstsein« im System genannt), der Ursprung einer ethisch relevanten Befreiung ist. Nun sind wir gezwungen, eine neue Entfaltung des Gedankens vorzuschlagen. Denn von der Bewusstwerdung des Anderen (ausgeschlossenen Unterdrückten) [...] her gibt es einen Prozess, der der Interpellation noch vorausgeht, nämlich die primäre Solidarität (zwischen den Anderen, den Unterdrückten, im ausgeschlossenen Volk), die von der ursprünglichen Verantwortung der Unterdrückten, insofern sie sich als Subjekte der Geschichte erfahren er erwächsst.“ (Dussel 1994, S. 103) Dieser Vorschlag schein mir gegenüber früheren Ausführungen Dussels eher einen Rückschritt darzustellen. Denn in einer formalen Interpretation, wie sie die Befreiungsethik nun mal zwingend vorstellt, ergibt es keinen Sinn, gesellschaftliche und individuelle Formen des Subjektseins gegeneinander auszuspielen. Entscheidend ist und bleibt allein die Idee "apriorischer Verantwortung" (Dussel 1994, S. 103) mit der darin enthaltenen These von der Transzendentalität des Anderen.

99 Vgl. dazu: Toulmin 1975; siehe auch die Darstellung in: Schnadelbach 1991b. Siehe auch die nicht unproblematische Anwendung des Modells durch Dussel selbst: Dussel l993c, S. 14.

Anspruch überführt, daaa sie einer Begründung unterzogen wird. Die spezifische Absicht von Toulmins Modell liegt darin, zu klären, welche Rolle dem Thema Begründung bei der Herstellung von Normativität zukommt.

Toulmin unterscheidet ein analytisches von einem substantiellen (mit Kant gesprochen: synthetischen) Verfahren. Im analytischen Verfahren enthält der Anspruch nur solche Sch1ussfolgerungen, die mit den Ausgangsinformationen gegeben sind und gemäss formal logischen Regeln expliziert werden. Der Akt des Urteils besteht sozusagen nur in einer Art Formalisierung. Im substantiellen Verfahren dagegen bringt die Begründung oder Rechtfertigung über unterstützende Hinweise ein Plus an Informationen ein, das in den Ausgangsinformationen noch nicht enthalten ist. Eine formalpragmatisch orientierte Auffassung wird sich sicherlich besser über diesen zweiten Modus erklären lassen. Sie beruht auf der Möglichkeit eines »synthetischen Aprioris«, wie immer dieses im einzelnen zu bestimmen wäre.[100]

Die Rede von einem synthetischen Apriori artikuliert den epistemologischen Gehalt der Metapher des Horizonts, von dem her und auf den hin eine Argumentation durchgeführt wird. Für eine Wahrheitstheorie ganz entscheidend ist, dass mit der Rede von einem synthetischen Apriori der Rahmen des Korrespondenzbegriffs[101] von Wahrheit im Sinne einer Übereinstimmung zwischen Sache und Begriff überschritten wird. Wahrheit wird als Synthese aus den drei Grössen Subjekt, Objekt und Apriori gedacht. Diese Auffassung wird als Wahrheitsbegriff der *Kohärenz* bezeichnet. "»Wahrheit« ist [...] so etwas wie ideale Kohärenz unserer Überzeugungen untereinander und in bezug auf unsere Erfahrungen entsprechend der Darstellung dieser Erfahrungen in unserem Überzeugungssystem."[102] Der entscheidende Vorzug dieser an Putnam anknüpfenden Auffassung scheint mir, dass die Übereinstimmung von Gegenstand und Begriff, von Subjekt und Objekt, als *konstruktiver* Akt aufgefasst wird in dem Sinne, dass es ein quasi-transzendentales Apriori gibt, welches diese Übereinstimmung *herstellt*. Es geht letztlich um Wahrheit als ein Zusammenfügen oder Zusammenpassen in einer bestimmten Perspektive.

Wie diese hier unbestimmt bleibende Perspektive zu verstehen ist, darin suchen die Epistemologien ihre Unterschiede, wenn auch die Merkmale Umfassendheit, Konsistenz und Zusammengefügtheit als Mindestbestimmungen erscheinen.[103] Bei Putnam lautet die Minimalforderung dafür, was als eine Tatsache gelten kann, "rationale Akzeptierbarkeit"[104]. Diese Bestimmung stellt die Vernunft sozusagen in einen Rahmen, den man Weltbild oder Weltverhältnis nennen kann und von dem aus Vernunft als prozedurale Rationalität ihren Geltungsanspruch Wahrheit überhaupt erst entfalten kann.

---

100 Vgl. dazu unten Kap. 6.4.

101 Das Problem des Korrespondenzbegriffs von Wabrheit besteht darin, dass »Begriff« und »Sache« einfach äquivalent gesetzt werden. Korrekt ist die Korrespondenz nur dann gedacht, wenn der Begriff die Sache nachbildet und nicht umgekehrt. Das aber erfordert die Arbeit an den Begriffen, auch die Veränderung der Begriffe, und impliziert die Notwendigkeit einer Regel oder eines Kriteriums für die Verwendung der Begriffe, wenn dieser Veränderungsprozess kontrollierbar ablaufen soll. Von seiten der Anhänger eines Korrespondenzbegriffes von Wahrheit wird dagegen dem Kohärenzbegriff üblicherweise vorgehalten, dass sich Konklusionen auf der Basis des Koharenzbegriffes nicht eindeutig vollziehen lassen, weil ein kohärenter Wahrheitsbegriff die Möglichkeit zulasse, dass ein- und derselbe Satz in unterschiedlichen Systemen zugleich als wahr und als falsch bezeichnet werden könne. Damit aber würde gemäss dem Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch der Eindeutigkeitsanspruch des Wabrheitsbegriffes hinfällig. Zur Diskussion um den Wahrheitsbegriff allgemein siehe: Kreiser 1990: Künne 1991; Becker 1993.

102 Putnam 1990, S. 75.

103 Puntel 1978, S. 192 f.

104 Putnam 1990, S. 10.

Die Position der Konsenstheorie

Die *Konsens*theorie der Wahrheit lässt sich als Unterfall der Kohärenztheorie begreifen, indem sie das Apriori, welches die Kohärenz darstellt, gemäss einem Modell intersubjektiver Verständigung auslegt. Ihren Ursprung hat die Konsenstheorie der Wahrheit im amerikanischen Pragmatismus, näherhin in dessen Variante, wie sie Ch. S. Peirce vertreten hat. Dessen Auffassung geht dahin, dass eine Proposition dann als wahr zu bezeichnen wäre, "wenn sie sich in der Konsensbildung der unbegrenzten Experimentier- und Interpretationsgemeinschaft als argumentativ unüberbietbar bewähren würde und damit in dem Sinn rational zustimmungsfähig wäre, dass sie nicht mehr aufgrund verfügbarer Wahrheitskriterien bestritten werden könnte."[105] Der Konsens einer wissenschaftlichen Forschungsgemeinschaft bildet nach Peirce das entscheidende Wahrheitskriterium.

Eine der Schwachen der recht allgemein gehaltenen Version der Konsenstheorie der Wahrheit bei Peirce liegt darin, dass sie Wahrheit zu einem Spezialproblem von Wissenschaft macht, indem sie die Forschungsgemeinschaft der Wissenschaftler als Kohärenzkriterium einführt. Alltagsprobleme bleiben ausgespart, eine Dichotomie, wie sie für den Wahrheitsbegriff nicht tragfähig ist. Nicht zuletzt aus diesem Grund hat Apel versucht, die konsenstheoretische Wahrheitsauffassung auf die Ebene der Konstitution von Wahrheit zu verschieben, um dann die Frage nach der Begründung und Rechtfertigung über das Wahrheitskriterium »Phänomenevidenz« zu lösen. In einem Beispiel verweist Apel auf die objektive Begründungsfunktion, wie sie ein uninterpretiertes Photo enthält. "Mit dem Photo sei die phänomenale Evidenz auf Dauer gestellt und so zu unterschiedlichen Zeitpunkten und für verschiedene Bewusstseinssubjekte reidentifizierbar gemacht."[106]

Das Problem dieser Auffassung scheint mir darin zu bestehen, dass im Begriff der *Evidenz* das Wahrheitskriterium in den Gegenstand der Erkenntnis selbst verlagert wird. Etwas ist ein Phänomen, weil es sich selbst zeigt, wie es an sich ist. Das konstruktive Moment des Erkenntnisaktes wird ausgeblendet. Demzufolge etabliert diese Position, deren Wurzeln sicherlich in der Tradition Heideggerscher Hermeneutik zu suchen wären, im Grunde kein Wahrheitskriterium, welches von der (Teilnehmer-)Perspektive des Subjekts aus kontrollierbar wäre. Ein konsenstheoretischer Wahrheitsbegriff aber muss immer konstruktiv gedacht sein und ist eine Variante der Kohärenztheorie.

Zum Verständnis der am weitesten ausgearbeiteten *Konsenstheorie* der Wahrheit, wie sie insbesondere von Habermas entwickelt wurde, ist es notwendig, kurz auf das erkenntnisleitende Interesse einzugehen, das diesem Konzept zugrunde liegt. Habermas hat die Konsenstheorie der Wahrheit aus dem grösseren Zusammenhang einer pragmatischen Theorie heraus entwickelt, deren primäres Interesse darin lag, eine materialistische Basis ethischer Normativität auszuweisen. Gegen das Produktionsparadigma von Rationalität setzt Habermas sein Kommunikationsparadigma, welches es ermöglichen soll, die normative Basis gesellschaftlichen Handelns zu begründen, ohne auf die im Marxismus lange favorisierte und endlich obsolet gewordene Ableitung gesellschaftlichen Handelns aus dem Prozess der Arbeit zurüczugreifen. Nach Habermas begründet sich gesellschaftliches Handeln durch Sprache im erweiterten Verständnis von Sprache als kommunikativem Handeln. Wenn man dieses Interesse in Rechnung stellt, dann scheint es einerseits durchaus plausibel, dass Habermas im Rahmen seiner pragmatischen Theorie auch den Wahrheitsbegriff aus der Struktur der

105 Becker 1993, S. 99.
106 Becker 1993, S. 109.

Intersubjektivitat zu konzipieren versucht. Andererseits aber wird auch deutlich, dass dieser Zug in der Theorieentwicklung weder zwingend noch notwendig ist in dem Sinne, dass die Konsistenz pragmatischer Theorie mit der Konsenstheorie der Wahrheit verbunden wäre. Der Konsensbegriff der Wahrheit ist ein letztlich akzidentielles Datum für eine pragmatische Theorie.

Die Konsenstheorie der Wahrheit, wie sie Habermas entfaltet hat, versteht sich als Teilgebiet einer Theorie der Geltungsansprüche, wie sie in jeder Sprechhandlung vorgenommen werden. Neben den Ansprüchen von Wahrhaftigkeit und Richtigkeit steht der Geltungsanspruch Wahrheit, der sein Interesse auf die konstative Verifikation einer Sprechhandlung richtet. Entscheidend für das Verständnis der Auffassung von Habermas ist die Einsicht, dass zwischen Wahrheit und Diskurs ein notwendiger struktureller Zusammenhang besteht. So lautet der entscheidende Satz: "Wahrheitsfragen stellen sich daher im Hinblick nicht sowohl auf die innerweltlichen Korrelate handlungsbezogener Kognition, als vielmehr auf Tatsachen, die erfahrungsfreien und handlungsentlastenden Diskursen zugeordnet sind. Darüber, ob Sachverhalte der Fall sind oder nicht der Fall sind, entscheidet nicht die Evidenz von Erfahrungen, sondern der Gang von Argumentationen. Die Idee der Wahrheit lässt sich nur mit Bezugnahme auf die diskursive Einlösung von Geltungsansprüchen entfalten."[107]

Habermas bezieht sich explizit auf das Modell der Argumentation von Toulmin, demgemäss er das *Wahrheitskriterium* des Konsenses im Sinne begründeter Akzeptierbarkeit fasst. Konsens meint nicht jede zufällig zustande gekommene Übereinstimmung, sondern eine Art *idealer* Übereinstimmung, welche besagt, "dass jederzeit und überall, wenn wir nur in einen Diskurs eintreten, ein Konsens unter Bedingungen erzielt werden kann, die diesen als begründeten Konsensus ausweisen."[108] Daraus folgt, dass es die Bedingungen eines idealen Diskurses bzw. einer idealen Sprechsituation sind, die den begründeten Konsens garantieren. Eine ideale Sprechsituation aber ist nach Habermas durch vier Bedingungen charakterisiert: I) Chancengleichheit aller Diskursteilnehmer bezüglich der Verwendung kommunikativer Sprechakte; 2) Chancengleichheit aller Diskursteilnehmer bezüglich der Thematisierung und Kritik aller Vormeinungen; 3) Chancengleichheit aller Diskursteilnehmer bezüglich der Verwendung repräsentativer Sprechakte; 4) Chancengleichheit aller Diskursteilnehmer bezüglich der Verwendung regulativer Sprechakte. Wichtig ist, dass diese Momente einer idealen Sprechsituation in dem Sinne als gegeben angesehen werden, dass sie in jeder realen Sprechsituation notwendigerweise antizipiert werden, wenn denn die reale Sprechsituation eine argumentative sein soll. In jedem Argument qua Argument ist diese Idealität nach Habermas immer schon antizipativ gesetzt.

Zur Kritik der Konsenstheorie

Der erste Einwand gegen die Konsenstheorie der Wahrheit, den ich den *empiristischen* Einwand nennen möchte, besagt im Kern, dass Mehrheit und Wahrheit nicht gleichgesetzt werden dürfen. Dieser Satz hat eine lange Geschichte in der Diskussion politischer Theorie, im Für und Wider zum Prinzip Demokratie. Seine Anwendung auf die Konsenstheorie der Wahrheit unterstellt, daBssdas Prinzip Konsens in einem je situativ statthabenden Dialog realisiert wird, in dem kein objektives Kriterium zum Zuge kommt, sondern einfachhin die

107 Habermas 1973, S. 218. Vgl. dazu Puntel 1978, S. 148.
108 Habermas 1973, S. 239 f. Vgl. dazu: Puntel l978, S. 153.

Einigung der Beteiligten. Diesem Einwand entgeht eine Konsenstheorie der Wahrheit dann, wenn sie von der *ldealität* der argumentativen Situation ausgeht, wie Habermas dies tut. Es geht um einen begründeten Konsens, und begründet ist ein Konsens dann, wenn er unter den Bedingungen eines idealen Diskurses zustande gekommen ist. Allein diskursive Idealität gewährleistet ein universales Wahrheitskriterium.

Ein zweiter Einwand gegen die Konsenstheorie der Wahrheit kann als *logischer* Einwand bezeichnet werden. Dieser Einwand geht davon aus, dass auch der konsenstheoretische Wahrheitsbegriff selbst wiederum nur unter den Bedingungen des idealen Konsenses zustande kommen kann. Der Wahrheitsbegriff würde in diesem Sinne seine Kriteriologie aus den Bedingungen ableiten, die er ursprünglich selbst vorausgesetzt hat. Aus dieser Aporie gabe es dann nur die Auswege des »Albert-Trilemmas«: Zirkel, infiniter RegreBss oder Abbruch der Diskussion. Auch dieser Einwand scheint dann nicht stichhaltig, wenn die konsenstheoretische Version des Wahrheitsbegriffes als *ideale* Konstruktion angesehen wird. Denn die Frage, "wodurch entschieden wird, ob Wahrheit vorliegt, kann der Wahrheit selbst nicht äusserlich sein."[109] Oder mit der traditionellen Formulierung Spinozas: verum est index sui et falsi. Allerdings beinhaltet diese Replik wiederum die Konsequenz, dass der Begriff des Konsenses im Sinne herrschaftsfreier, zwangloser Verständigung wirklich als ideale Grösse gefasst wird. Das aber bedeutet dann, dass der Wahrheitsbegriff des Konsenses als transzendentaler oder zumindest quasi-transzendentaler Wahrheitsbegriff zu verstehen wäre.

Worin liegt nun die Transzendentalitat des Konsenses begründet? Nach Habermas liegt diese Transzendentalität in der Idealität der Sprechsituation begründet, wenn die Sprechsituation die genannten Bedingungen von Chancengleichheit erfüllt. Das heisst, die Regeln des Diskurses gewährleisten die Idealität des Konsenses. Aus der von Dussels Befreiungsethik vollzogenen Differenzierung von Emanzipation und Befreiung heraus lässt sich aber genau diese Idealität der Regeln des Diskurses kritisieren. Denn nach Dussel sind es die geltenden Regeln des *realen* Diskurses, welche die Rationalität des Anderen aus ihrer Struktur ausblenden und dernzufolge für den *Ausschluss* des Anderen sorgen. Die Differenz zwischen Beteiligten und Betroffenen eines Diskurses wird in der Konsenstheorie der Wahrheit überspielt. Erweitem lässt sich dieser Einwand noch in der Richtung, dass es für die Habermassche Diskurstheorie immer schon ein Problem war, welcher Zugang zur Wahrheit all den Subjekten zukommt, die sich eben nicht einer argumentativen Chancengleichheit bedienen können wie Kinder. Alte, Kranke usf.[110]

Daraus lässt sich der Schluss ziehen, dass der Konsens nicht in den geltenden Regeln eines realen Diskurses verankert werden kann, weil diese Regeln selbst immer auch Ausdruck verhinderter Chancengleichheit und damit verzerrter Kommunikation sind. Mit seiner notwendigen Beschränkung auf Idealität unterschreitet der Konsensbegriff bewusst jede empirisch feststellbare Regelhaftigkeit und lässt sich nur in der präsumierten Perspektive eines Subjekts ausweisen. Indem der idealisierte Konsens aber zu einer Art Grenzbegriff für das Mass der Verständigung wird, wie es in der Teilnehmerperspektive eines Subjekts angelegt sein kann, ist er dem Begriff der Kohärenz zu subsumieren.

---

109 Puntel 1978, S. 163. Weil sich Affirmation und Negation immer an einem spezifischen Wahrheitskriterium orientieren. kommt alles darauf an, dieses Wahrheitskriterium als solches auszuweisen. Das aber setzt voraus, dass der Wahrheitsbegriff den semantischen Anspruch korrekter Aussagenwahrheit zu integrieren in der Lage ist. Vgl. dazu: Tugendhat 1990, S. 262.

110 Vgl. dazu Füssel 1985, S. 103-111.

Das Kriterium dialogischer Kohärenz

Ausgehend von ihrer Kritik an der Konsenstheorie entwirft die Befreiungsethik einen »*konsensualen*«[111] Wahrheitsbegriff. Diesen bei Dussel nur angedeuteten Wahrheitsbegriff möchte ich in drei Schritten rekonstruieren. Erstens wird sein Ort im argumentativen Zusammenhang der Befreiungsethik aufgezeigt. Zweitens geht es um die kohärenztheoretische Struktur des konsensualen Wahrheitsbegriffes. Und drittens wird das Moment des dialogischen Rekurses[112] als notwendiger Bedingung von Wahrheit entfaltet.

Der argumentative Ausgangspunkt »D« von Dussels befreiungsethischer Theorie des Kreationsparadigmas liegt in der dialektischen Konstruktion der Lebenswelt eines Subjekts. Ein Subjekt konstruiert seine Totalität als Gesamtverständnis von Wirklichkeit. Weil diese Totalität aber die Binnenperspektive eines Subjekts darstellt, stellt sich zwingend die Frage. Wie diese Binnenperspektive verallgemeinert werden kann, wenn denn überhaupt so etwas wie ein Moment universaler Wahrheit mit Recht angenommen werden kann. Dass ohne ein formales Moment universaler Wahrheit auch der Eigensinn eines Subjekts als Selbstverhältnis und damit die Idee der Befreiung nicht mehr sinnvoll gedacht werden kann, diese Einsicht bestimmt den argumentativen Zielpunkt als den propositionalen Geltungsanspruch, den die Befreiungsethik erhebt. Oder anders gesprochen: ohne die Voraussetzung der Möglichkeit von Subjektsein kann es kein konsistentes Konzept einer Befreiung der Armen und Unterdrückten geben.

Es kommt ganz entscheidend darauf an, ob die Begründung stichhaltig ist, die die Befreiungsethik für das Problem anbieten kann, wie das universale Moment der Wahrheit in der Konstitution eines Subjekts verankert ist. Die Begründung der Befreiungsethik vollzieht sich meiner Interpretation zufolge über das Theorem der virtuellen Exteriorität. Indem das Subjekt die extrinsische Perspektive des Anderen antizipiert, setzt es implizit dessen virtuelle Subjektsein als anderes Subjektsein in seiner eigenen Teilnehmerperspektive idealerweise und damit als transzendentale Bedingung seiner Selbsteinholung immer schon voraus. Der konsensuale Wahrheitsbegriff der Befreiungsethik hat seinen Grund in dem ethischen Moment der Akzeptanz des Anderen. Dussel selbst gibt folgende Bestimmung der Anwendungsregel seines Universalisierungsgrundsatzes, die als Erläuterung des Wahrheitsbegriffes gelesen werden kann: "Alles kann verändert werden, um dem Unterdrückten zu dienen."[113]

---

111 Dussel 1993e, S. 159: "Hier finden wir [...] sehr sachgemässe Gesichtspunkte für eine »konsensuale« (nicht konsensualistische) Theorie der Wahrheit."

112 Den Begriff des »dialogischen Rekurses« führe ich ein, um den Akt des Bezugnehmens eines Subjekts auf den Anderen zu beschreiben. Die Bezugnahme auf den Anderen enthält zum einen das Moment einer »Fremdbeobachtung« oder eines »Fremdverstehens«. Zum anderen aber macht der Begriff des Rekurses oder »Rilckgriffs« deutlich. dass die Fremdbeobachtung eine Funktion für die Selbstreferentialität des Subjekts erfüllt, auch wenn die Fremdbeobachtung gerade nicht in dieser Funktion aufgeht. Dies bringt die Redeweise von einer »Rekonstruktion der Exteriorität« zum Ausdruck. derzufolge die »Exteriorität« die »Form« ist, in der mir der Andere begegnet. Der Akt der Referenz ist zwar einerseits ein konstruktiver und in diesem Sinne selbstreferentieller Akt. Die referentielle Konstruktion ist aber andererseits auch nicht einfachhin voraussetzungslos. Sie reproduziert ein Konstruktionsapriori. nämlich das in einer Referenz implizierte Wahrheitskriterium. Dussels Transzendentaldialogik zufolge könnte man zwar im Sartreschen Verstandnis sagen: »Ich begegne dem Anderen.«, nicht aber im Husserlschen Verständnis: »Ich konstituiere den Anderen.«. Der Ausdruck der »Begegnung mit dem Anderen«. der sich im »Hören auf den Anderen« niederschlagt. thematisiert das pathische oder passive Moment im Subjekt. welches die transzendentale Bedingung der Möglichkeit der konstruktiven Aktivität des Subjekts bildet. Die Pointe einer formalpragmatischen Theorie besteht darin, dass sie den methodischen Schritt im "Paradigmenwechsel vom erkennenden Auge zum partizipierenden Ohr" (Brunkhorst 1994, S. 157) mitgeht.

113 Dussel 1985, S. 119. Vgl. dazu auch Dussel 1983[a], S. 72: "Das Kriterium der Wahrheit ist die Befreiung des Unterdrückten." Oder: "Der Prozess der Befreiung selbst deckt daher auf [...]. wie die Dinge dem anderen zu

Wahr ist, was dem Unterdrückten dient, so lässt sich diese Formel paraphrasieren. Das heisst, das Moment, das hier unter dem Titel »des Unterdrückten« gefasst wird, ist die alles entscheidende Instanz, welche die formale Kohärenz von Wahrheit bestimmt. Formale Kohärenz[114] besitzt nach Dussel immer einen doppelten Aspekt. Einerseits zeigt sie an, ob etwas sich funktional verhält in bezug auf die Bedürfnisse, welche ein System erfüllen und gewährleisten muss. Andererseits zeigt sie aber auch an, ob etwas final die Zwecke des Systems artikuliert. Mit dem finalen und dem funktionalen Aspekt werden die Bedingungen benannt, welche die Kohärenz als ein »Zusammenpassen« erfüllen muss.

Die Einlösung dieser Bedingungen erfolgt für die Befreiungsethik in einem Prozess "intersubjektiver Rechtfertigung"[115]. Solche Rechtfertigung ist nicht nur eine Begründung im Sinne eines »analytischen« Apriori. Vielmehr fasst Dussel Rechtfertigung ganz bewusst in Ableitung von einem »synthetischen« Apriori, dem Moment nämlich, welches die Totalität der bestehenden Verhältnisse übersteigt. "Rechtfertigung ist nicht nur Verifikation, sondern enthält auch den Bezug auf eine Möglichkeit des befreienden Projekts."[116] Der Wahrheitsbegriff der Befreiungsethik lässt sich als konsensuale Kohärenz interpretieren, das heisst als Kohärenz, deren universales Moment in einer idealen » Verständigungsform« zu suchen ist.

Den epistemologische Kern der Befreiungsethik bildet ein *kooperativer* Rationalitätsbegriff, wie er in einem ähnlichen Sinne der Diskursethik zu eigen ist. Der Ausgangspunkt solch eines Konzeptes intersubjektiver Rationalität liegt in den Überlegungen Wittgensteins zum Privatsprachenargument, demzufolge es private Gründe ebensowenig geben kann, wie es eine private Sprache gibt. Die Diskursethik schliesst daraus auf die Idealität argumentativen Vermögens. So wie Sprache immer schon ein öffentliches Regelbefolgen impliziert, so gilt für Gründe, dass sie einen idealen Anspruch erheben. Jeder, der einen Grund *als* Grund anerkennt, akzeptiert damit, dass dieser Grund nicht nur *mein* Grund, sondern eben auch *sein* Grund unter meinen Bedingungen wäre. Wie aber Apel mit seiner Einsicht in die *Dialektik* von realer und idealer Kommunikationsgemeinschaft und auf ähnliche Weise Habermas unter dem Titel des relativen Apriori einer Verständigungsform andeutet, gibt es in jeder Sprechhandlung eine Dialektik von Argument und Perspektive, von idealem Argument und realer Perspektive. Jede Ässerung ist konkret, "Sätze sind sterblich, und die Ideen, die si innerweltlich zum Leuchten bringen, sind ebenso universell wie flüchtig, nicht das Ganze, die vernünftige Totalität, nur ein winziges Moment der Vernunft, freilich in jedem Satz, den wir ausstossen."[117] Die alles entscheidende Frage für eine pragmatische Theorie ist, welches *formale* Moment die ideale Behauptbarkeit einer Äusserung garantieren kann. die ihrerseits die Kohärenz von Wahrheit überhaupt erst herstellt. Dies formale Moment besitzt die Struktur eines dialektischen Apriori, in welchem das ideale Moment nur *in* einem realen Akt greitbar wird.

Dussels Befreiungsethik geht von der Lévinasschen Einsicht aus, dass es der Andere ist, "an den sich die Bitte der Frage richtet"[118]. In jeder Frage steckt eine Bitte oder, wie man auch sagen könnte, ein *Appell* an den Anderen, welcher die Akzeptanz des Anderen meinerseits immer schon voraussetzt. Das formale Moment intersubjektiver Rationalität, aus welchem sich das normative Element kohärenter Wahrheit ableitet, liegt fúr die Befreiungsethik

---

Diensten sind. Die Dinge existieren nicht An-Sich, sondern Für-den-Anderen." (Dussel 1980a, S. 68).

114 Dusse1 1985, S. 153.

115 Dussel 1992,. S. 103.

116 Dussel l973c, S. 176.

117 Brunkhorst 1993, S. 352.

118 Lévinas 1992, S. 69.

in dem pragmatischen Ausdruck des illokutionären Moments einer Sprechhandlung als dem intersubjektiven Verhältnis von Person zu Person begründet, insofern und weil der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit Solidarität voraussetzt.

Anders gesagt: Erst in dem Mass, in dem ich dem Anderen zur Seite stehe, in dem ich mir seine Position aneigne, kann ich den Bedeutungsgehalt einer Äusserung verstehen. Es ist der Akt des metasubjektiven, d. h. *dialogischen Rekurses*, der die Konstitution einer Perspektive erbringt. Die Binnenperspektive eines Subjekts als Teilnehmer an einer Sprechhandlung konstituiert sich über die Aussenperspektive des Anderen. Erst wenn die ideale *ethische* Antizipation des Anderen gegeben ist, kann die »Fremdbeobachtung«[119] quasi *technisch* real funktionieren. Der die pragmatische Kompetenz konstituierende dialogische Rekurs beruht auf Solidarität als transzendentaler Bedingung der Möglichkeit des Geltungsanspruchs von Wahrhaftigkeit.[120]

6.4 TRANSZENDENTALITÄT

Transzendentalität versus Universalität ?

Entgegen seiner grundsätzlichen Zustimmung zu einem Programm rationaler Emanzipation opponiert Dussel an verschiedenen Stellen gegen ein universales Prinzip, welches er im Programm rationaler Emanzipation selbstverständlich in Anspruch nimmt. Ein Beispiel für diese Abwehr der Universalität lautet: "Die neue Legalität aber gründet auf einem neuen Gesetz, das zwar ganz auf einem absoluten (nicht universalen) Prinzip beruht, doch trotzdem stets konkret (nicht abstrakt) ist."[121] Es geht Dussel im Zusammenhang dieses Satzes um das absolute Prinzip der Ethik, dessen dialektischer Opponent ja die relative Moral ist. Absolut und relativ, konkret und abstrakt, transzendental und universal, so müsste man die Liste der

---

119 Diese Sichtweise entspticht auch den Annahmen, wie sie insbesondere die Rollentheorie von G. H. Mead entfaltet hat, in der es darum geht, dass sich das »1" als »Me", d. h. als »Ich selbst" nur durch die vom Anderen her vermittelte Perspektive wahrnehmen kann. Das in der symbolisch vermittelten Interaktion hervorgebrachte »Me« wird dort als Konstitutivum des »I« aufgefasst. Vgl. dazu Mead 1968, S. 216-266. Siehe dazuü Interpretationen von Tugendhat 1979, S. 245- 292; ebenso Habermas 1988b, S. 23-68.; Habermas 1991, S. 154. Drei Dinge unterscheiden Dussel meines Erachtens grundlegend von Mead. Zum einen konzipiert Dussel die Wahrnehmung der »Aussenperspektive" des Anderen nicht nur als eine individuelle, sondern wesentlich auch als eine gesellschaftliche, politische Perspektive. Zum zweiten akzentuiert Dussel das *in* dem technischen Moment der Fremdbeobachtung immer schon enthaltene ethische Moment einer altruistischen Akzeptanz des Anderen. Die epistemologische Basis dieser spezifischen Positionen bildet zum dritten Dussels herrneneutische Auslegung des pragmatischen Sprecher-Hörer-Verhältnisses über die Unterscheidung von Sein und Seiendem. Dussel argumentiert hier meines Erachtens ähnlich wie Tugendhat, der die "Idee der Verantwortlichkeit" als Bedingung der Möglichkeit eines "reflektierten Selbstverhältnisses" (Tugendhat 1979, S. 356) ausweist. Auch bei Sartre findet sich das Thema der Fremdbeobachtung in einer hermeneutisch orientierten Perspektive wieder, nämlich in der Thematik des Blicks des Anderen: "Der andere verleiht mit seinem Auftauchen dem Für-sich ein innerweltliches An-sich-sein als Ding unter den Dingen." (Sartre 1991, S. 747) Sartre zieht daraus den Schluss: "Das Wesen der Beziehungen ist nicht das Mitsein, sondern der Konflikt." (ebd., S. 747) Zum gesamten Zusammenhang der Thematik des Anderen vgl. Sartre 1991, S. 405- 748.

120 Apel diskutiert den Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit als ästhetisches, nicht als ethisches Problem. Vgl. dazu: Becker 1993, S. 109.

121 Dussel 1988a, S. 82. Siehe auch. "Die Ethik der Befreiung beschränkt sich nicht bloss auf den lateinamerikanischen Kontext, sondern ist auf die Welt als ganze ausgerichtet; die planetarische Offenheit [»mundialidad«] ist allerdings von der abstrakten oder formalen Universalität der Vernunft zu unterscheiden." (Dussel 1994, S. 83).

vorgestellten gegensätzlichen Bestimmungen ergänzen. Indem Dussel hier das Absolute in Verbindung mit dem Konkreten gegen das Universale in Verbindung mit dem Abstrakten abgrenzt, geraten Transzendentales und Universales in Widerspruch.

Die auf den ersten Blick widersprüchlich scheinende Verknüpfung von Absolutem und Konkretem versus Relativem und Abstraktem birgt den Schlüssel zum Verständnis der Dusselschen Kritik des Universalen in sich. Für Dussel grundlegend ist die Unterscheidung zwischen *transzendentaler Ethik* und *empirischer Moral*. Das heisst, die Ethik artikuliert eine absolut gültige Norm, die sich aber nicht anders als in geschichtlichen Verhältnissen realisieren lässt, welche an sich immer relativ sind als Beziehungen von einer empirischen Situation zu einer anderen usf. Moral meint so etwas wie geschichtlich inkamierte Ethik. Von hier aus wird deutlich, dass sich transzendentale Ethik als absolute Norm immer in einer konkreten moralischen Situation vorfindet. Insofern ist nun eine nicht situativ vermittelte Ethik nach Dussel abstrakt zu nennen, eben weil sie die konkrete Ebene der Geschichte umgeht. Wenn aber eine abstrakt ansetzende Ethik ein Prinzip richtigen, guten oder gerechten Handelns als absolute Norm verficht, dann verfährt sie universal. Das Defizit des Universalen liesse sich in dieser Sichtweise als mangelnder Bezug auf die jeder Ethik notwendig immanente moralische Historizität bezeichnen. Diese vielleicht etwas pedantisch anmutende Analyse zeigt, dass Dussel keineswegs im Sinne einer irgendwie gearteten regionalistischen Position den *universalen* Geltungsanspruch[122] absoluter Wahrheit aufgibt, sondern vielmehr in der Kritik eines abstrakten Universale Vorbehalte anmeldet gegen jedes ethische Konzept, welches den Bezug auf lebensweltliche Sittlichkeit preisgibt.

Welche Bedeutung aber hat der Begriff des Transzendentalen in Dussels Befreiungsethik? Dussel selbst beantwortet diese Frage folgendeffilaBen: "Die »Ethik« dagegen sind die transzendentalen Forderungen, wobei wir unter »transzendental« einfach die Tatsache verstehen, dass sie Gebote sind, die transzendieren, »darüber hinaus« gehen. die den Horizont der bestehenden, geltenden und herrschenden moralischen Ordnung übersteigen."[123] Transzendental in diesem Verständnis meint alle die Prädikate, die sich von einem Sachverhalt als absolute aussagen lassen, weil sie metaphysisch oder transontologisch im Dusselschen Sinne begründet sind, und zwar deshalb, weil sie sich auf die Exteriorität ausserhalb der Totalität beziehen. Transzendental bedeutet hier so etwas wie Seinsbestimmungen im Sinne mittelalterlicher Philosophie.

Mit diesem Tatbestand kann sich aber eine Interpretation der Befreiungsethik nicht zufriedengeben. denn bei Dussel finden sich Äusserungen, die in diesem Verständnis nicht aufgehen, beispielsweise: "Der Andere als der Affile ist die transzendentale Bedingung der Möglichkeit jeder Lebensgemeinschaft."[124] An dieser Stelle bedeutet »transzendental« ebenso explizit etwas, was als Bedingung der Möglichkeit jeder pragmatisch konstituierten Lebenswelt vorausliegt. Diese Redeweise vom Transzendentalen knüpft eindeutig an den Kantschen Sprachgebrauch an, wenn auch eingebettet in die Diskussionszusammenhänge pragmatischer Theorie.

Was besagt diese Feststellung einer *äquivok* zu nennenden Terminologie für die Interpretation der Befreiungsethik? Erstens ist der Hinweis auf den Tatbestand als solchen wichtig, um ein angemessenes Textverständnis zu ermöglichen. Zweitens scheint mir die Äquivokation in Sachen Transzendentalität aus der Entwicklung des Dusselschen Diskurses heraus erklärbar

---

122 Bei Dussel findet sich u. a. auch folgende Formulierung: "Es ist ein universales, transzendentales und konkretes (nicht abstraktes) Verstehen." (Dussel 1973b, S. 59 f.).

123 Dussel 1988a, S. 110.

124 Dusse1 1990, S. 85.

zu sein. Sie bildet eine Art Indikator für die Problematik der Transformation des Dusselschen Diskurses von einer analektischen zu einer dialektischen bzw. von einer hermeneutischen zu einer pragmatischen Position. Das Aufkommen der Redeweise vom Transzendentalen im Kantischen Sinne einer Bedingung der Möglichkeit ist Ausdruck der Rezeption pragmatischer Theorie im Sinne einer epistemologisch bewussten Konstitution der Befreiungsethik als einer dialektischen Theorie, währenddessen aber natürlich andere Theorieelemente fortexistieren, deren Bedeutung noch einem anderen Paradigma verhaftet ist.

Um seine metaphysisch oder transontologisch orientierte Redeweise von Transzendentalität in den Rahmen einer pragmatischen Theorie einzupassen, hat Dussel selbst versucht, den Begriff des Transzendentalen im Sinne einer universalen Seinsbestimmung als »*Innere Transzendentalität*« zu präzisieren. Dussel entlehnt diesen Begriff bei Hinkelammert, wo er genau das bei Dussel wieder auftauchende Spannungsmoment eines *konkreten Absoluten* thematisiert. "Die Praxis orientiert sich auf eine Transzendentalität innerhalb des realen, eigentlichen Lebens hin. Es handelt sich um eine Sicht, wonach man dieses reale Leben ohne seine Negativität in Fülle lebt.“[125] Dussel selbst erläutert den Begriff der inneren Transzendentalität wie folgt. "Die Kategorie der Exteriorität wird [...] missverstanden, wenn das »Ausserhalb« des ontologischen Horizonts des Systems auf eine absolute Art und Weise verstanden wird, die jede Teilnahme von innerhalb des Systerns ausschliesst. Dieses Missverständnis vermeidend muss die Exteriorität als die innere Transzendentalität der Totalität begriffen werden."[126] Dussel geht es wie Hinkelammert darum, das Absolute in seiner Konkretheit zu fassen, wenn er eine »Teilnahme von innerhalb des Systems her« ins Auge fasst. Anders ausgedrückt, Dussel will den ethischen Universalisierungsgrundsatz von der virtuellen Exteriorität in einer historisch relevanten Form zum Ausdruck zu bringen.

Im Interesse historischer Validierung aber begreift Dussel die Exteriorität nicht mehr nur in ihrer Unterschiedenheit gegenüber der Totalität, sondern auch in ihrer Gemeinsamkeit mit der Totalität. Dussel führt aus: "Weder die passive Negation oder der Widerspruch noch die aktive Negation entspringen reiner Negativität oder gehen in ihr auf. Passive und aktive Negation entspringen der Exteriorität der innerenTranszendentalität [...]."[127] Dieses Moment eines unbedingt Positiven, und sei es nur als Hintergrund des Negativen wirksam, ist *die Würde der Person des Anderen* und damit ein *dialogisches* Moment, so lautet die These der Befreiungsethik. Die Pointe des Dusselschen Ansatzes liegt darin, den dialogischen Ansatz beim Anderen in eine pragmatische Theorie des Hörens auf den Anderen zu transformieren. Denn die Binnenperspektive der Totalität und die Aussenperspektive der Exteriorität kommen darin überein, dass sie beide im dialektischen Sinne eine Perspektive, im pragmatischen Sinne eine Teilnehmerperspektive beinhalten.

Die Frage nach dem Apriori

Wer über eine transzendentale Methode in der Philosophie redet. tut dies, indem er Kant zustimmt oder ablehnt. Nach Kant ist "alle Erkenntniss transcendental, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnissart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt."[128] Im Ausgang von einem Bewusstsein

125 Hinkelammert 1977, S. 61; vgl. dazu: Dussel 1985a, S. 145.
126 Dussel 1985, S. 60.
127 Dusse1 1985, S. 157.
128 Kant 1911a, S.43.

konstruktiver Vernunft wendet sich Kant den Prämissen des Wissens und Erkennens zu, die der Erfahrung vorausliegen. Bedeutet das Apriori bei Kant noch Unabhängigkeit von aller Erfahrung, wird sich eine nachmetaphysische Philosophie mit dem Aufweis begnügen, dass etwas in *einem bestimmten Akt* oder einer bestimmten Anzahl von Akten von vornherein, damit a priori, vorausgesetzt wird.

Nach Petr Kotátko entstehen alle Bestimmungen des Bewusstseins, ja des Menschen überhaupt, im Zusammenhang mit der äusseren, vom Menschen primär unabhängigen Wirklichkeit. "Welche Anwendung kann auf diesem Standpunkt der Terminus »Apriori« gewinnen? Es ist klar, dass er nicht mehr »das schlechterdings von aller Erfahrung Unabhängige« (KrV, B 2 f.) bedeuten kann: denn die Erfahrung [...] gilt für uns nicht nur als Beginn, sondern auch als einzige Quelle der Erkenntnis [...]. Auf der anderen Seite scheint uns der Terminus »Apriori« geeignet zu sein, für die Beschreibung einiger wichtiger Aspekte jedes Erkenntnisakts: für die Bezeichnung dessen, was in diesem Akt vorausgesetzt ist, und zwar in der Weise, dass es im voraus die Natur dieses Akts und seine Struktur bestimmt, so dass es in diesem Akt nicht produziert, sondern reproduziert (aktualisiert) wird."[129]

Gerade weil sich ein transzendentales Verständnis metatheoretisch auf die Erkenntnis der Methode des Erkennens richtet, scheint es angemessen, das Apriori als dasjenige methodische Prinzip zu interpretieren, das dem spezifischen Erkenntnisakt vorausliegt und in demselben nur *reproduziert* wird. Die Rede von einem Apriori bezieht sich in diesem Sinne auf so etwas wie eine *Vorstruktur des Verstehens* als Voraussetzung des Verstehens selbst. Eine Aussage oder eine Äusserung gilt demzufolge a priori, wenn ihre Begründung ohne Rückgriff auf Folgerungen erfolgen kann, die man mit ihrer Hilfe erst zieht. Welche Bedeutung dieser Ansatz für eine Theorie der Rationalität insgesamt hat, kann folgende Überlegung verdeutlichen. Wenn denn überhaupt die Rede von einem konsistenten, inteÄigiblen Wissen *aus* der Erfahrung sinnvollerweise möglich sein soll, dann muss es auch ein Wissen *vor* der Erfahrung geben. Denn weil es keine voraussetzungslose Erfahrung gibt, kann es auch keine vernünftige Erfahrung ohne vernünftige Methode geben, von der her Wirklichkeit auf Erfahrungsgewinn hin untersucht wird.

Wiederum Kant unterschied analytische und synthetische Urteile apriori. Als analytisch apriori können solche Urteile oder Sätze gelten, deren Notwendigkeit mit ihrer logischsemantischen Bedeutung gegeben ist. Synthetisch a priori dagegen sind Urteile oder Sätze, deren Notwendigkeit nicht mit ihrer semantischen Bedeutung gegeben ist, sondern deren methodisches Prinzip auf andere Weise der Möglichkeit empirischer Verifikation vorausliegt. Dass genau an diesem Punkt die Schmerzgrenze analytischer Philosophie erreicht ist, leuchtet unmittelbar ein. Andererseits scheint aber eine recht willkürliche Eingrenzung darin zu liegen, sämtliche allgemeinen Ansatze methodischen Wissens auf das semantische Potential zu reduzieren. Denn ohne das rationale Potential eines Weltverhältnisses bzw. sogenannter Weltbilder verliert selbst das semantische Potential der Vernunft jegliche Plausibilität. Gerade weil auch semantisch orientierte Rationalität ja die Funktionalität sprachlicher und damit auch epistemischer Strukturen akzentuiert, ist es angemessen und sinnvoll, eine Begründung von Wissen durch synthetische Urteile ins Auge zu fassen, "die zwar nie ausserhalb des Feldes der Erfahrung, aber unabhängig von Erfahrung gewonnen werden".[130]

---

129 Kotátko 1987, S. 89 f.

130 Sandkühler 1991, S. 356. Vgl. auch Tugendhat/Wolf 1986, S. 48 mit der dort negativ charakterisierten Möglichkeit eines phänomenologisch orientierten intuitiven synthetischen Apriori. Hier geht es nicht um Intuition, sondern um Konstruktion. So wie die Theorie die Empirie interpretiert, so wirkt auch die Empirie auf die Theorie zurück. Für die Theorie eines rein analytischen Apriori muss die Determination der Theorie ein

Dies vorausgesetzt, muss konkretisiert werden, *welcher* Apriori-Kandidat für eine bestimmte epistemologische Struktur vorgeschlagen wird, denn die transzendentale Funktion besteht genau darin, zu klären, *wie* denn eine durch Regeln bestimmte Tätigkeit aus einem vorgegebenen Material etwas Neues herstellen kann. In Nähe und Distanz zur semantischen Auffassung des linguistischen Paradigmas wird hier der Vorschlag eines formalpragmatischen Apriori diskutiert, dessen Pointe darin liegt, der semantischen Wahrheitsauffassung eine pragmatische Behauptbarkeitsauffassung vorzuschalten, welche das Feld definiert, in welchem semantische Wahrheit überhaupt erst denkbar wird. Ausgehend von der umfassenden Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von Verstehen überhaupt, konzipiert formalpragmatische Theorie ein Sprachapriori. Dieses wird als Sprechhandlungsapriori interpretiert, welches als solches damit auch ein Leibapriori impliziert. Die Schlüsselfrage lautete: Was heisst es, eine Äusserung zu verstehen?

Jeder transzendentalen Theorie stellt sich die Frage nach der Bedeutung des von ihr angenommenen Apriori in einem doppelten Sinne. Zum einen geht es darum, welche Momente ein Apriori als Apriori kennzeichnen, zum anderen, welche Funktion dieses Apriori erfüllt oder erfüllen soll. Im Ausgang von einer Art "»Unzuverlässigkeit« des Erfahrungswissens"[131] verweist Mittelstrass auf die Notwendigkeit der Rekonstruktion eines mit einer bestimmten Sprach-, Handlungs- oder Wissenspraxis gegebenen Unterscheidungswissens. Denn es "setzt jedes theoretische Wissen eben diese elementare Praxis des Unterscheidens, Unterscheidungen-Verwendens und des Argumentierens für oder gegen unterscheidungsabhangige Behauptungen schon voraus. Es gibt eben keinen Anfang einer begründenden Rede, der sich ausserhalb von Unterscheidungen stellen könnte, auch keinen wissenschaftlichen Anfang."[132] Mittelstrass differenziert das allem theoretischen Wissen vorausliegende A priori nach den Funktionen eines Unterscheidungsaprioris, eines Herstellungs- und eines Grundlagenapriori. In allen drei Funktionen werden Erfahrungsprämissen thematisiert, wie sie, in unterschiedlicher Gewichtung, allen Formen von Wissen und Erkennen zugrunde liegen.

Elementar scheint mir dabei folgende Erläuterung eines grundlagentheoretischen Apriori: "Ein Wissen W 1 gilt a priori (bzw. ist a priori wahr) relativ zu einem Wissen W 2, wenn W 2 ein auf eine Messpraxis rekurrierendes Wissen ist und W 1 konstitutiv für W 2 ist."[133] Dieser Auffassung zufolge ist der Begriff eines Apriori durch mindestens drei entscheidende Bestimmungen gekennzeichnet. Erstens ist jedes Wissen apriori ein relatives Wissen in dem Sinne, dass es ein *relationales* Wissen darstellt. Jedes Apriori gilt in bezug auf ein Aposteriori, oder anders, es geht immer um das bestimmte Transzendentale einer bestimmten Erfahrung. Das heisst, ein Apriori ist konkret und nicht abstrakt, weil es so komplex ist wie die Erfahrung, auf die es sich bezieht. Zweitens versteht sich das Apriori als Einführung einer neuen Ebene, man könnte auch sagen, als Einführung eines doppelten Bodens, von dem aus und auf den hin Erfahrung untersucht, gemacht oder entworfen wird. Die Rede von einem A priori setzt den Schritt hin zu einer *Metatheorie* jenseits der Erfahrung. Ein Apriori ist immer ideal normativ in einem ziemlich wortlichen Sinne, weil es den Massstab oder die Norm eines Prozesses enthält. Und weil es ideal oder normativ ist, kann es auch absolut genannt werden, unbedingt gültig für die Beurteilung dieses Prozesses. Drittens wird das Apriori von Mittelstrass

---

Rätsel bleiben.

131 Mittelstrass 1987, S. 25.

132 Mittelstrass 1987, S. 26.

133 Mittelstrass 1987, S. 30. Weil sich Theorie zwar einerseits immer auf eine Metatheorie, andererseits aber immer auch auf Erfahrung bezieht, hat der Begriff der Konstitution bei Mittelstrass einen methodischen Sinn und impliziert nicht die unbedingte Geltung wie in der Husserlschen Phänomenologie.

als *konstitutiv* bezeichnet. Das heisst, das metatheoretische Apriori konstituiert das theoretische Aposteriori, das transzendentale Moment konstituiert das empirische Moment. Ohne die unendliche Geschichte der Diskussion um die Frage nach der regulativen, konstitutiven oder dogmatischen Bedeutung eines transzendentalen Apriori hier aufrollen zu können, sei nur knapp erläutert, worin der Vorzug der konstitutiven Auffassung liegt.

Die konstitutive Auffassung ist notwendige Voraussetzung einer konstruktiven Interpretation von Rationalität. Dies ist so, weil und wenn erstens das transzendentale Apriori irgendeine formale Bedeutung ftir das empirische Aposteriori haben soll. Ein regulatives Verständnis gibt die Möglichkeit rationaler Konstruktion preis und optiert für die Ausschliesslichkeit »naturwüchsiger« Erfahrung. Zweitens aber impliziert jede rationale Konstruktion immer auch die Möglichkeit ihrer Fallibilität. Das heisst, jede Konstruktion ist ein Entwurf, der sich bewähren muss. Dieser Einsicht widerstreitet die dogmatische oder nach Mittelstrass certistisch zu nennende Auffassung, die dort nach Gewissheit verlangt, wo es nur Perspektiven geben kann.

Das Problem der Letztbegründung

Das Theorem der *Letztbegründung* stellt sozusagen den Schlussstein im Gewölbe der diskursethischen Argumentation für die Kraft des Arguments dar. Zumindest ist dies Apels Auffassung, während Habermas dagegen der Konsenstheorie der Wahrheit eine ähnliche Funktion zumutet. Im Ausgang vom Vertrauen auf das skeptische Vermögen der Vernunft versucht Apel zu zeigen, dass gerade die Option für die Stärke des Zweifels sich nur dann nicht selbst widerspricht, wenn sie den Zweifel nicht als transzendentales Prinzip etabliert. "Wer nämlich überhaupt an der philosophischen Argumentation teilnimmt, der hat die soeben angedeuteten Voraussetzungen bereits implizit als Apriori der Argumentation anerkannt, und er kann sie nicht bestreiten, ohne sich zugleich selbst die argumentative Kompetenz streitig zu machen."[134]

Aus der Richtigkeit der Auffassung, dass ein Argument qua Argument immer schon ein ideales Moment an Verständigung enthält, schliesst Apel auf ein letztbegründetes, absolut gültiges Apriori. Dieses Apriori identifiziert Apel als die Argumentation an sich in dem Sinne, dass bereits aus dem Gebrauch eines Arguments bzw. aus der Durchführung einer Argumentation folgt, dass hier eine auf kommunikative Verständigung hin angelegte Handlung vollzogen wird. Dieser Einsicht entspricht die beinahe schon klassische Formel, die Apel für das Theorem der Letztbegründung gefunden hat. "Wenn ich etwas nicht ohne aktuellen Selbstwiderspruch bestreiten und zugleich nicht ohne formallogische petitio principii deduktiv begründen kann, dann gehört es [...] zu jenen transzendentalpragmatischen Voraussetzungen der Argumentation, die man immer schon anerkannt haben muss, wenn das Sprachspiel der Argumentation seinen Sinn behalten soll. Man kann daher diese transzendentalpragmatische Argumentationsweise auch die sinnkritische Form der Letztbegründung nennen."[135]

---

134 Ape1 1991, S .62.

135 Apel l99l, S. 72f. Vgl. dazu Apels klassischen Text: "Als philosophische Letztbegründung auf nichtdeduktivem Wege erweist sich die transzendentalpragmatische Freilegung dieses »Systems« der Argumentation insofern, als seine paradigmatischen Evidenzen genau diejenigen sind, die weder ohne Selbstwiderspruch durch Kritik in Frage gestellt werden können noch ohne Voraussetzung ihrer selbst deduktiv begründet werden können." (Apel 1976, S. 71) Siehe auch eine andere bekannte Formulierung: "Es gibt nicht-analytische,

Letztbegründet ist ein transzendentales Apriori dann, wenn es sich nicht ohne performativen Selbstwiderspruch bestreiten lässt. Dieses Programm besteht aus einer Verknüpfung von zwei Schritten. Die Letztbegründung besteht erstens in dem Aufweis, dass das formalpragmatische Apriori des Arguments ein transzendentales Apriori oder eine Art Vorstruktur allen Verstehens darstellt. Seine Funktion liegt zweitens darin, eine universal gültige Wahrheitsnorm zu begründen, welche das Wissen als solches mit Gewissheit ausstattet. Das bedeutet in der Konsequenz, wenn und insofern sich ein Theorem auf das Theorem diskursiver Letztbegründung zurückführen lassen oder stützen kann, dann und insofern hat es Anteil an der *Evidenz* der Wahrheit. Damit sind bereits ex negativo gewisse fallibilistische Unebenheiten angedeutet, die sich in der Transzendentalpragmatik nicht glätten lassen.

Um des Rechts einer fallibilistischen Position willen argumentiert Habermas gegen das Apelsche Theorem der Letztbegründung, indem er den Einwand geltend macht, dass das Argument der Letztbegründung für den Skeptiker nur dann zwingend ist, wenn er in die Argumentation eintritt. Dem hält Dussel in einer ähnlichen Weise wie Kuhlmann[136] entgegen, dass sich ein Skeptiker qua Definition als *Skeptiker* der Argumentation nicht entziehen kann. Ein konsequent schweigender Skeptiker ist kein Skeptiker, sondern ein Argumentationsverweigerer, der aber auch keinen Zweifel mehr ausdrückt.

Dussel nimmt aber das Habermassche Anliegen auf und versucht ihm eine neue Form zu geben. "Kann es nicht eine andere rhetorische Figur geben, die es durchaus möglich macht, in die Diskussion einzutreten, ohne dabei in einen Widerspruch zu verfallen? Ich glaube, dass diese Figur existiert [...]"[137] Dussel identifiziert die gegenüber dem Skeptiker alternative rhetorische Figur als den *Zyniker*, allerdings in einem »ontologischen« Verständnis, nämlich als "Behauptung der Macht des Systems als Fundament einer »strategischen Vernunft« seiner eigenen Verwirklichung."[138] Ontologisch ist dieser Begriff des Zynikers insofern, als er das Sein des Zynikers als Machtwillen interpretiert. Konsequenterweise sagt Dussel, dass das Wesen des Zynikers in einer praktischen Einstellung besteht, "den Anderen zu negieren (und damit die Priorität der diskursiven Vernunft)"[139].

Ziel der Dusselschen Kritik an Apels Theorem der Letztbegründung ist der Nachweis, dass die Befreiungsethik erstens nicht nur, wie Apel meint, auf einer empirischen, sondern auch auf der *transzendentalen* Ebene selbst von Bedeutung ist und dass zweitens diese Bedeutung der Befreiungsethik darin liegt, mit ihrem transzendentalen Apriori einer *Dialog*norm eine Theorie des illokutionären Geltungsanspruchs zu entwerfen. "Für Apels Diskursethik kanndie Befreiungsphilosophie vielleicht als Ergänzungs-Horizont in empirischer Hinsicht angesehen werden [...] Könnte es nicht gerade umgekehrt sein? Was, wenn die Diskursethik ein Moment der Befreiungsphilosophie wäre? [...] Die Diskursethik wird erwidern, dass der Letztbegründung nichts vorausliegen kann. Wenn aber [...] die Diskussion [...] den Interessen der strategischen Vernunft des Zynikers dient?"[140]

---

spezifisch-philosophische Sätze, die man nicht verstehen kann, ohne zu wissen, dass sie wahr sind (was natürlich dem -auch heute noch für alle Empiristen, und nicht nur für sie, als a priori gewiss fungierenden -Satz 4.024 in Wittgensteins Tractatus widerspricht!)" (Apel 1984, S. 24) Wittgensteins Satz lautet "Einen Satz verstehen, heisst, wissen, was der Fall ist, wenn er wahr ist. (Man kann ihn also verstehen, ohne zu wissen, ob er wahr ist.) Man versteht ihn, wenn man seine Bestandteile versteht." (Wittgenstein 1993, S. 28).

136 Kuhlmann 1993.

137 Dussel 1993d, S. 59.

138 Dussel l993d, S. 59, FN 18.

139 Dussel 1993d, S. 59.

140 Dussel 1993d, S. 65. Vgl. dazu Apels Replik in: Apel 1994, S. 30 ff.

Die Befreiungsethik versucht die Möglichkeit ins Auge zu fassen, dass der Zyniker die gegen den Skeptiker gerichtete Argumentation der Diskursethik unterläuft, indem er die diskursethische Argumentation instrumentalisiert. Denn das Letztbegründungsargument der Diskursethik widerlegt zwar den Anspruch skeptischer Vernunft, indem es dem Skeptiker einen performativen Selbstwiderspruch nachweist. Der Grund des Zynikers jedoch ist seine Selbstbehauptung in einem starken Sinne, das heisst als Absolutsetzung seines Selbst als Rahmenbedingung dessen, was sich sinnvollerweise behaupten lässt. Beispiele für solchen Gebrauch strategischer Vernunft zu nennen, hiesse wirklich Eulen nach Athen tragen.

Deswegen wird die Diskursethik auch nicht die Tatsache strategischer Argumentationen bestreiten, sondern darauf hinweisen, dass auch ein strategisches Argument ein gewisses Mass an Rationalität transportiert, dessen Norm die ideale Verständigung ist. Aber ist es nicht vielmehr so, dass in dieser logozentrischen Vorstellung noch ein Kern evolutionären Denkens steckt, welcher die Opfer strategischer Vernunft auf die nächste Runde des Sprachspiels unter Beibeha1tung derselben ungleichen Bedingungen zu verpflichten sucht? Wenn nur die Teilnehmerperspektive ein an einem Sprachspiel teilnehmendes Subjekt in die Lage versetzt, eine richtige Einschätzung der Spielregeln und ihres Gebrauchs vorzunehmen, dann bedarf es gerade im Interesse konstruktiver Theorie eines formalen Moments, welches die Universalität aus der *Perspektive* selbst und nicht aus dem Gebrauch von Argumenten konstituiert.

Dussel zufolge begründet in der Diskursethik die argumentative Praxis die Normativität. Dussels Einwand lautet, dass diese Überlegung triftig ist in bezug auf die intrinsische Kritik des Skeptikers. Nicht zureichend ist sie für die Problematik der extrinsischen Position des Zynikers und seines exklusiv strategischen Vernunftgebrauchs. Demzufolge verliert die Letztbegründung der Diskursethik ihre Wirksamkeit. Aber vertritt nicht Dussels Argumentation selbst eine Art Letztbegründung, indem sie die Diskursethik mit ihrem Theorem der Letztbegründung umarmt?

Verschiedene quer zueinander verlaufende Linien im Dusselschen Diskurs erschweren die Beantwortung dieser Frage. Zum einen weist Dussel an verschiedenen Stellen darauf hin, dass eine Situation eintreten kann und hoffentlich sogar wird, unter der die Befreiungsethik überflüssig wird, weil sie ihre Aufgabe erfüllt hat.[141] Zumindest nimmt Dussel die Problematik der relationalen Autonomie der Theorie zur Kenntnis, auch wenn daraus keine Konsequenzen für seine eigene Theorie zu folgen scheinen.

Zum anderen aber macht die Befreiungsethik einen relativ ungebremsten Gebrauch von Geltungsansprüchen. Das will sagen, dass die Befreiungsethik sehr schnell bei der Hand ist, ihre Interpretationsnormen an Interpretationsobjekte heranzutragen, dass sie aber wesentlich zögerlicher ist, die Reichweite ihrer theoretischen Entwürfe zu definieren, und das heisst eben immer auch, zu beschränken. "Alles denken im Lichte des interpellativen Wortes des Volkes, des Armen, der kastrierten Frau, der kulturell beherrschten Kinder und Jugendlichen, der durch die Konsumgesellschaft alleingelassenen alten Menschen, in unendlicher

141 "Weil das Elend für die Mehrheit unseres Volkes eine unumstössliche Tatsache ist, sucht die Philosophie der Befreiung nach einem angemessenen philosophischen Diskurs über die Dinge, die diese Realität so beschwerlich machen. Wenn das Elend einmal verschwunden sein wird, dann wird die Philosophie der Befreiung sicherlich mit dem Elend verschwinden. Aber solange dieses Elend bedauerlicherweise existiert, muss diese Wirklichkeit ohne Ausweichen und Wegsehen bedacht werden." (Dussel 1990, S. 91 f.) Das Problem dieser Bestimmung liegt darin, dass die Philosophie oder Ethik der Befreiung erst dann überflüssig wird, wenn eine historische Situation eintritt, in der es keine Unfreiheit mehr gibt. Ist das überhaupt denkbar? Die Allgemeinheit des kritischen Selbstvorbehalts der Befreiungsethik ist so umfassend gehalten, dass von einer Einschränkung ihres Geltungsanspruchs im Grunde nicht die Rede sein kann.

Verantwortlichkeit und vor dem Unendlichen, das ist Philosophie der Befreiung."[142] Ein Diskurs der omnitudo realitatis, das ist der Ausgangspunkt, den die Befreiungsethik setzt.

Dussel würde zum Vorwurf überzogener Geltungsansprüche sicher einwenden, dass es in der Befreiungsethik ja nicht um einen integralistischen Diskurs geht, welcher ein einigermassen vollständiges Selbst- und Weltbild zu entwerfen beansprucht, sondern um die hermeneutische Reflexion auf einen methodischen Zugang zur Rekonstruktion eines Selbst- und Weltbildes, um einen transzendentalen Diskurs. Es gibt aber Funktionszuweisungen, welche Dussel für den Diskurs der Befreiungsethik vornimmt, die über die Bestimmung der Aufgabe der Theorie als epistemisch-methodischer Rekonstruktion hinausgehen. So weist Dussel beispielsweise der Befreiungsethik die Aufgabe zu, "die erhabene Würde der Tat der Märtyrer und Helden"[143] zu rechtfertigen bzw. zu legitimieren. Dussel sieht die Ethik als strategische Notwendigkeit von Befreiungspolitik. Diese Interpretation lässt auch noch die Formel von der Philosophie "als Dienst der solidarischen Einheit von Theorie und Praxis der kritischdiskursiven Vernunft im Hinblick auf die Organisation einer aktuellen oder zukünftigen Gegen-Macht"[144] zumindest offen. Wer aber bestimmt die Grenzen der Vernunft, wenn nicht die Vernunft selbst? Oder konkret gewendet, welche Instanz ist berechtigt, die Intellektuellen in die Pflicht zu nehmen, und zwar genau dann, wenn diese eine abweichende Meinung vertreten? Meine These lautet, dass Dussels Befreiungsethik zumindest implizit eine Art Letztbegründungsanspruch vertritt, weil sie ein *certistisches* Verständnis des transzendentalen Apriori besitzt.

Wenn Dussel seine Überlegungen zum Thema Gewissheit mit dem Hinweis auf die Abhängigkeit einer philosophischen Methode "von der Menschheit, der Geschichte, der Freiheit"[145] beantwortet, dann zeigt dies die Ambivalenz seiner Haltung. Einerseits setzt die Rede von der Freiheit des Anderen, von der Äusserlichkeit des Anderen geradezu einen eschatologischen Vorbehalt gegen alle innergeschichtlichen, innersystemischen und auch innerphilosophischen Verabsolutierungen. Andererseits wird die relativierende Position selbst certistisch, wenn sie sich erstens als Legitimationsinstanz praktischer Ziele begreift und wenn sie zweitens die Bedingungen zu ihrer eigenen Überwindung so allgemein fasst, dass sich diese sozialhistorisch in unbestimmbarer Ferne verlieren.

Es ist hier ein deutliches Defizit der Befreiungsethik in bezug auf die Reflexion ihres eigenen Rationalitätstypus zu konstatieren. Dabei böte doch genau die transzendentale Überlegung der Befreiungsethik selbst einen hervorragenden Ansatzpunkt. Wenn es denn so ist, dass die Gewissheit dem Wissen nichts Nicht-Analytisches hinzufügt, wie Mittelstrass in dem erorterten Text feststellt, dann nimmt umgekehrt die Fallibilitat des Wissens dem Wissen auch nichts hinweg. Vielmehr gründet sich die *Fallibilität* von Theorie auf die Einsicht, dass jede Theorie ein *konstruktiver* Entwurf ist, welcher von dem dialogischen Apriori seines illokutionaren Geltungsanspruchs, von der Position des am Sprachspiel teilnehmenden Gegenübers her zu verstehen ist. Es ist die Vernunft des Anderen, der die eigene Vernunft den Respekt erweist und damit im gleichen Zug die Möglichkeit ihrer eigenen Fallibilität ins Auge fasst.[146]

---

142 Dusse1 1985, S. 200.

143 Dusse1 1985a, S. 164.

144 Dussel l993d, S .65.

145 Dusse1 1985, S. 201.

146 Das eine fallibilistische Auffassung nicht von aussen an die Befreiungsethik herangetragen werden muss, sondern vielmehr konsequent aus ihr selbst entwickelt werden kann, belegt für mich der Dusselsche Ansatz der interpellativen Sprechhandlung, welcher die Bedeutung der Exposition des Subjekts als radikal gefährdetes Ausgesetztsein thematisiert. "Offenbaren heisst, sich selbst der Verletzungsgefahr aussetzen, wie der Gefangene, der sein Hemd für das Erschiessungskommando aufknöpft. Glauben heisst, sich selbst in einen leeren

Das Problem des Anwendungsprinzips

Vielleicht ist neben anderen Gründen ein Grund für den so intensiv geführten Dialog zwischen der Apelschen Version der Diskursethik und Dussels Befreiungsethik darin zu sehen, dass beide Theorien eine ähnliche Struktur aufzuweisen haben, welche durch einen gewissen Dualismus von transzendentaler und empirischer Ebene gekennzeichnet ist. Apel unternimmt den Versuch einer sprachphilosophischen Transformation der hermeneutischen Vorstruktur des Verstehens in ein formalpragmatisches Konzept von Wissen via Diskursprinzip. Transzendentales Apriori solcher Formalpragmatik ist die Idealität einer Kommunikationsgemeinschaft, welche verankert wird in dem Theorem einer Letztbegründung von Argumentation qua Argumentation.

Weil aber die unbedingte Befolgung des Idealprinzips einer Diskursethik nach Apel "auf die Adoption einer gesinnungsethischen Maxime, welche »die Verantwortung Gott anheimstellt«, hinauslaufen würde“[147], befasst sich die Diskursethik mit dem Entwurf eines *Anwendungsprinzips* im Sinne einer "moralisch zumutbaren Anwendung der universalistischen Kommunikationsethik"[148]. Apel geht es darum, "den kontrafaktischen Charakter der gleichwohl notwendigen Antizipation des Ideals als Problem einer geschichtsbezogenen Verantwortungsethik eigens zu berücksichtigen"[149].

Dass sich diese Aufgabenstellung der von Max Weber getroffenen Unterscheidung zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik verdankt, darauf weist Apel selbst ausdrücklich hin. Die Aufgabenstellung lautet, dass sich die Gestalt einer transzendentalen Rationalität in die Form einer empirischen Rationalität zu übersetzen versucht in der Absicht, die in einer spezifischen Form von Praxis geltenden Regeln aus ihrer theoretischen Unterbestimmtheit im Sinne lebensweltlicher Klugheitsregeln zu befreien und diese Regeln vielmehr als Realisationen der Anwendung ihrer eigenen, der transzendentalen Rationalität selbst entnommenen Prinzipien zu begründen.

Das Anwendungsprinzip versteht sich als *moralisch-strategisches* Ergänzungsprinzip zum diskursethischen Universalitätsprinzip. Seine konkrete Ausgestaltung besteht in einer Erweiterung des Emanzipationsprinzips um ein Bewahrungsprinzip. Apel formuliert die Reichweite seines diskursethischen Grundsatzes als eine Art Horizont konventioneller Moral, deren Veränderung in Richtung Emanzipation dann ausgesetzt werden kann, wenn erstens bestimmte lebensweltliche Traditionen als vorerst nicht ohne gravierenden Verlust ersetzbar erscheinen und zweitens diese, gemessen am diskursethischen Ideal, defizitären Traditionen zumindest in Perspektive die Gewähr eines Fortschritts Richtung Emanzipation bieten.

Analog zur Entwicklung der Struktur des Diskurses der Diskursethik hatte die Befreiungsethik ursprünglich mit dem Konzept einer Art lebensweltlicher Klugheitsregeln im Sinne einer Phronesis operiert. Als deren entscheidendes Moment konstatierte die Befreiungsethik

---

Raum begeben, weil der Andere weiss, dass es am Boden des Abgrunds Wasser gibt und dort keine Gefahr besteht."(Dussel 1985, S. 60)

147 Apel 1992, S.10

148 Apel 1992, S. 10.

149 Apel 1992, S. 134. Vgl. dazu auch Hinkelammerts eingehende Kritik der Apelschen Position. Das entscheidende Argument für das Anwendungsprinzip ist nach Hinkelammert darin zu sehen, dass ein verantwortungsethisches Anwendungskriterium die Notwendigkeit einer Folgenkalkulation ethischer Normen ernstnimmt. Allerdings liegt das Problem der Weberschen Anwendung nach Hinkelammert in der Engführung einer eigentumsgebundenen Verantwortung (Hinkelammert 1994, S. 111 -150, insbes. S. 136 f. und 148). An diese Perspektive knüpft auch Dussels Kritik an der Position von Habermas an, wenn Dussel formuliert: "Habermas ist abhängig von Webers Konzept von Rationalisierung und Modernisierung." (Dussel 1990, S. 324).

die Deliberation als ein nach dem Prinzip einer Güterabwagung verfahrendes Urteil.[150] In dem Masse aber wie die Befreiungsethik ihren Diskurs als dia1ektische Konstruktion "der Entwicklung »neuer« utopischer Totalitäten"[151] verstand. entfaltete sie ebenfalls parallel zur Diskursethik eine Art Anwendungsprinzip. Dieses Anwendungsprinzip versucht "den absoluten und dennoch konkreten Massstab oder Imperativ einer Ethik, die für jede menschliche Situation gilt -und jedes bestimmte geschichtliche Moralsystem zu beurteilen vermag -,so zum Ausdruck zu bringen: »Befreie den Armen und Unterdrückten!«"[152]

Im Ausgang von einem dergestalt formulierten Anwendungsprinzip der Befreiungsethik lässt sich das diskursethische Anwendungsprinzip in der Richtung kritisieren, dass das Beharren auf der idealen Kommunikationsgemeinschaft. emanzipatorisch resp. bewahrend umgesetzt. nur als Rationalisierung der faktischen Kommunikationsgemeinschaft westlicher Kultur erscheint. Gerade aufgrund des Vorrangs einer internen kulturgeschichtlichen Rekonstruktion, wie ihn Apel fordert, immunisiert sich das Selbsteinholungsprinzip der Diskursethik methodisch-zirkulär als Binnenmoral.[153] Demgegenüber klagt Assmann mit Recht "die Frage nach dem Einholen des Draussengebliebenen bzw. nicht als Prioritätsbezug Ernstgenommenen in der »westlichen Vernunft«"[154] ein. "Nur vom »Draussen« her, vom »Anderen« her, vom verneinten oder bedrohten Leben der nicht berücksichtigten Mitmenschen her, kann die radikale Referenzen-Bestimmung einer zeitgemassen Solidaritätsethik ihre Kriterien entwerfen.“[155]

So berechtigt die befreiungsethisch inspirierte Kritik von Assmann an Apels Anwendungsprinzip erscheinen mag, mir scheint, dass diese Kritik insofern zu kurz greift, als sie die Konstruktion des Anwendungsprinzips selbst noch unberührt lässt. Nochmals Assmann zitierend, möchte ich diesen Punkt präzisieren, wobei ich in dem Zitat mit Absicht einen Eingriff vornehme und von Assmann abweichend anstelle von »Apel« »Dussel« einsetze. "Dass vielseitige Vermittlungsprinzipien erforderlich sind, ist ernst zu nehmen. Ob man sie genau zu einem Prinzip, und noch dabei formalprozeduralen, zusammenballen kann, hangt wahrscheinlich von den zeitgemässen Prioritäten-Einsichten ab. Heute ist die Menschenwürde aller lebenden Mitmenschen der primäre Referenzpunkt für jegliche Vermittlung der konkreten geschichtsbezogenen Verantwortung. Erscheint das genügend in *Dussels* Formulierungen über den primären Bezugspunkt von » Verantwortung«?.[156]

Alle Anwendungsprinzipien sind Vermittlungsprinzipien, welche einen Entwurf vorlegen, in dem das transzendentale Apriori Schritt für Schritt, von Vermittlung zu Vermittlung, von Prinzip zu Prinzip in Richtung auf ein mög1ichst realitätshaltiges Modell hin konkretisiert wird. Dass diese Vermittlung notwendig ist, beruht auf der Einsicht in die Bedeutung eines Wahrheitskriteriums. "Um aber über ihre Falschheit oder Richtigkeit [erg.: die von Methodologien] urteilen zu können, braucht man ein Wahrheitskriterium, das eben kein Falsifikator sein kann."[157] Anders gesagt: Theorie bedarf um ihrer Überprüfbarkeit willen eines ausweisbaren *Wahrheitskriteriums* methodischer Art.

---

150 Vgl. dazu Dusse1 1985, S. 183 f.
151 Dussel 1985a, S. 162.
152 Dusse1 1985a, S. 162.
153 Apel 1992, S. 23.
154 Assmann 1993, S. 35.
155 Assmann 1993, S. 35.
156 Assmann 1993, S. 28.
157 Hinkelammert 1994, S. 123. Das Wahrheitskriterium kann, wie Hinkelammert mit Recht betont, gerade nicht aus dem Argument der unendlichen asymptotischen Annäherung an die Wahrheit selbst abgeleitet werden. Denn eine prozessuale Annäherung an ein Kriterium liefert noch keinen Ausweis des Kriteriums selbst.

Wird diese Anwendung aber nicht im Sinne einer offenen. fallibilistischen Rekonstruktion. sondern eben als Produkt der certistischen Konstruktion eines transzendentalen Apriori interpretiert, dann gerät die Vermittlungsstrategie in erhebliche Schwierigkeiten, weil sie die »Dialektik des Konkreten« umgeht. Um ihr »letztbegründetes« Apriori halten zu können, muss das Anwendungsprinzip so abgeschwacht werden, dass es, chemisch gesprochen, in entsprechenden Verdünnungen immer gültig bleibt. Dieses argumentationsstrategische Moment ist genau der Grund dafür, warum Apels Anwendungsprinzip in die Falle der Weberschen Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik läuft, wie Brunkhorst eindrücklich belegt. "Der Gesinnungsethiker meint es gut und ist böse, der Verantwortungsethiker weiss um das Böse, und ist deshalb gut."[159]Auch die Befreiungsethik scheint mir von solchen Vermittlungsversuchen gekennzeichnet, wenn Dussel zum Beispiel seine Option im Spektrum politischer Möglichkeiten zugunsten der popularen und demokratischen Sozialismen[159] entfa1tet. Diese Methode, wie in einem Anwendungsprinzip certistischer Provenienz transzendentale und empirische Gehalte miteinander verknüpft werden, sehe ich als problematisch an.

Wie wiederum Brunkhorst zumindest kursorisch mit seiner Erläuterung des Prinzips Öffentlichkeit gezeigt hat, käme es für eine materialistische Theorie demgegenüber darauf an, das *transzendentale* Apriori *in* der *empirischen* Realität zu rekonstruieren, indem seine Voraussetzungen und seine Funktionen begriffen werden. In eine ähnliche Richtung zielt auch der methodische Hinweis von Habermas zum Aufweis der Plausibilität einer Theorie durch eine Überprüfung, unter welchen Problemen und wie vollständig Sachverhalte sowie die Existenz konkurrierender Theorien in einem theoretischen Entwurf reproduziert werden können.

6.5 DER BEGRIFF EINER »TRANSZENDENTALDIALOGIK«

Versuch einer Synthese

Die spezifische epistemologische Struktur des Diskurses der Befreiiungsethik begreife ich unter demTitel »*Traszendentaldialogik*«. Analog zu dem ähnlich verfassten Ansätzen aus dem Bereich der Diskursethik operiert auch die Befreiungsethik als Formalpragmatik. Wird üblicherweise Apels Ansatz aufgrund seines starken Prinzips einer letztbegründeten Reflexivität als *Transzendentalpragmatik*, und Habermas' Ansatz aufgrund seines schwachen Prinzips einer relativen Verständigungsform als *Universalpragmati*k bezeichnet, lässt sich Dussels Ansatz unter dem Begriff einer *Transzendentaldialogik* zwanglos in den mit diesen Benennungen gesetzten Rahmen einfügen. Im Einklang mit Apel und im Unterschied zu Habermas' Rückgriff auf das je faktisch im Diskurs praktizierte Regelwissen entfaltet Dussel eine strikt transzendentale Argumentation im metatheoretischen Sinne, um die Teilnehmerperspektive eines Subjekts auf Universalität hin zu öffnen. Mit Habermas aber und gegen Apel privilegiert Dussel einen im Kern intersubjektiv angelegten Subjektbegriff in dessen dialektischer Verschränkung mit seiner Lebenswelt. Genauerhin meint der Begriff einer Transzendental-

158 Brunkhorst 1994, S. 356 FN 2.

159 Dussel 1995, S. 91. Wohlgemerkt: Mir geht es hier überhaupt nicht darum, die politischen Optionen von Dussel im einzelnen zu kritisieren. Auf diesem Feld hätte ich vermutlich weit weniger Vorbehalte gegen Dussels Positionen pro Sozialismus als beispielsweise Schelkshorn (Schelkshorn 1992, S. 133-159).

dialogik, dass in einer formalpragmatischen Theorie eine »dialogische Struktur« als Bedingung der Möglichkeit des Verstehens begriffen wird.

Die zentrale These zum Begriff der Transzendentaldialogik lautet: Der *dialogische Rekurs ist das formal-prozedurale Universalisierungsprinzip herrschaftsfreier Verständigung, weil sich epistemische Selbstreferentialität erst durch den transzendentalen Rückgriff auf die Aussenperspektive des Anderen in ihrer Kontingenz als Binnenperspektive konstituiert*.

Die transzendentaldialogische These umfasst fünf Momente. (I) Der epistemologische Status von Enrique Dussels Befreiungsethik ist der einer *Formalpragmatik*. Formalpragmatisch wird eine Theorie dann genannt, wenn sie die universale Allgemeinheit, welche Wissen konstituiert, a1s pragmatisches Apriori im Sinne einer Vorstruktur des Verstehens einer Äusserung auslegt. (2) Dies quasi-transzendentale Apriori wird in einer Formalpragmatik als forma1-prozedurales Universalisierungsprinzip aufgefasst. Die spezifische verfahrensrationale Kategorie der Befreiungsethik ist der Referenzpunkt *virtueller Exteriorität*, den ich als die *Aussenperspektive des Anderen* interpretiere. (3) Die Funktion der Kategorie der Aussenperspektive des Anderen liegt in deren Gebrauch als Universalisierungsprinzip im Akt des *dialogischen Rekurses.* Der Begriff des dialogischen Rekurses bezeichnet den metatheoretischen Akt der »Annahme des Anderen«, durch dessen transzendentalen Rückgriff auf die Aussenperspektive des Anderen sich epistemische Selbstreferentialität in ihrer Kontingenz als Binnenperspektive konstituiert. (4) Als Regel symbolisch vermittelter Interaktion artikuliert der dialogische Rekurs das *illokutionäre* Moment einer Sprechhandlung. Dessen Geltungsanspruch Wahrhaftigkeit etabliert eine kooperative Struktur, von der aus und auf die hin die Bedeutung einer Äusserung überhaupt erst verstanden werden kann. (5) Aus der Anwendung des dialogischen Rekurses im illokutionären Akt einer Sprechhandlung resultiert das heuristische Modell einer *Verständigungsform*. Mit ihrem moralischen Element funktionierte eine solche Verständigungsform als kommunikative Bedingung der Möglichkeit der kritischen Sprachspiele, wie sie einem an Herrschaftsfreiheit orientierten Rationalitätstypus zugrundeliegen.

Der propositionale Gehalt einer formalpragmatischen Interpretation der Befreiungsethik Enrique Dussels unter dem Titel *Transzendentaldialogik* lässt sich folgendermassen wiedergeben: Wenn das Verstehen einer Äusserung das Wissen um die *pragmatischen* Bedingungen ist, unter denen diese Äusserung wahr ist, und wenn sich die pragmatischen Bedingungen in dem *illokutionären* Moment einer Sprechhandlung artikulieren, dann vollzieht sich das Verstehen einer Äusserung als *dialogischer Rekurs* auf die Teilnehmerperspektive des Anderen.

Die Wahrheit eines Satzes oder einer Äusserung erschliesst sich diesem Argument zufolge über das Verstehen der Verwendung der Regeln eines Sprachspiels. Der linguistische Bezugsrahmen eines Sprachspiels dient als Basismodell zum Verständnis dessen, was auf einer allgemeineren Ebene mit dem Begriff einer Praxis *symbolisch vermittelter Interaktion* bezeichnet wird. Worin liegt die transzendentale Bedingung der Möglichkeit des Verstehens eines Satzes oder einer Äusserung, so lautet die entscheidende Frage dieses Konzepts.

"Die Bedeutung eines Satzes verstehen, heisst also nach dieser Auffassung: wissen, unter welchen Bedingungen er wahr ist."[160] Die Bedingungen des Verstehens einer Äusserung lassen sich als empirische, semantische und pragmatische Bedingungen klassifizieren. Dieser letztlich von Wittgenstein inaugurierte Ansatz beim Sprachspiel bezieht sich insoweit auf eine *formalpragmatische* Interpretation von Sprache als einer Sprechhandlung, als er auf das in der Sprechhandlung angelegte intersubjektive Verhältnis von *Sprecher* und *Hörer* zurückgreift. Das verstehende Transzendentalsubjekt zerfällt pragmatisch gesehen in die Positionen

160 Tugendhat/Wolf 1989, S. 87.

von Sprecher und Hörer, von Ego und Alter. Dieses Verhältnis darf nun weder systemisch[161] noch subjektivistisch[162] verkürzt werden. Um als Hörer eine Äusserung verstehen zu können, muss ich sie als Meinung eines Sprechers interpretieren, dessen Position mir zumindest insofern fremd ist, als *seine* Position *nicht meine* Position im Sprachspiel ist. Diese Art der Differenz stellt sozusagen die Minimalform der Unterscheidung von Sprecher und Hörer dar, welche der Differenz unterschiedlicher Teilnehrnerperspektiven entspricht.

Die Unterscheidung von Sprecher und Hörer schlagt sich darin nieder, dass der Sprecher die Bedeutung der Äusserung generiert, die der Hörer verstehen will. Das heisst, der Sprecher leistet die Bestimmung des illokutionären Moments einer Äusserung, auf dessen Rezeption der Hörer verwiesen ist. Das illokutionäre Moment bringt zum Ausdruck, welchen Zug eines Sprachspiels ein Subjekt macht. Es legt die Behauptbarkeit des konstativen Gehalts einer Sprechhandlung fest, indem es einen kohärenten Bedeutungshorizont der Geltungsansprüche von Wahrheit und Richtigkeit beschreibt. Nochmals gefragt: Worin liegt die Bedingung der Möglichkeit des Verstehens einer Äusserung? Transzendentaldialogisch gesehen verstehe ich eine Äusserung dann, wenn ich imstande bin, sie aus der Teilnehmerperspektive des Anderen heraus zu interpretieren. Das heisst, als Hörer verstehe ich eine Äusserung dann und genau dann, wenn ich weiss, was der Sprecher mit seiner Äusserung meint. Um aber die Teilnehmerperspektive des Anderen überhaupt interpretieren zu können, muss ich sie als meine Aussenperspektive rekonstruieren. Der Hörer begreift die ihm im *Dialog* begegnende Perspektive des Sprechers als das t*ranszendentale* Moment der Äusserung selbst.

Als *dialogischen Rekurs* bezeichne ich die Bezugnahme der Binnenperspektive eines Selbst auf die Aussenperspektive eines Anderen. Im Gegensatz zu dem objektualen Moment der Referenz bedeutet *Rekurs* das transzendentale Moment am Akt der Interpretation. Rekurs ist der Rückgriff nicht auf den Gegenstand, sondern auf die Bedingungen des Verstehens, wie er in jedem Akt von Interpretation implizit immer schon vollzogen wird. Der Rekurs ist *dialogisch* und nicht solipsistisch. wenn der Hörer den Sprecher einer Äusserung als Verstehenshorizont annimmt. In dieser Bewegung der Annahme steckt die Dialektik von Akzeptanz und Postulat. Indem der eine den anderen akzeptiert, postuliert er dessen »Welt« als wahr. Erst in der moralischen Akzeptanz des Anderen kommt die technisch richtige Fremdbeobachtung zu sich selbst. Der dialogische Rekurs muss als *notwendig* betrachtet werden, weil er die Voraussetzung epistemischer Selbstreferentialität bildet. Die unverzichtbare Funktion der Aussenperspektive des Anderen besteht darin, dass sie der Selbstreferentialität ein von ihr unterscheidbares Wahrheitskriterium liefert. Eben deshalb gilt, dass sich epistemische Selbstreferentialität erst durch den Rückgriff auf die Aussenperspektive des Anderen in ihrer Kontingenz als Binnenperspektive konstituiert. Pointiert ausgedrückt: Nicht der *argumentative Diskurs*, sondern der *dialogische Rekurs* stiftet Verstehen.

Der Sinn dieser *transzendentaldialogischen* Universalisierungsregel liegt darin, dass mit diesem formalpragmatischen Ansatz der *ethische* Grund von *Moral* rekonstruiert wird. »Ich« kann wahrhaftig und letztlich auch vernünftig nur reden im Ausgang von der Akzeptanz des Anderen. Genau dies scheint mir die korrekte Interpretation des Lévinasschen Satzes vom Anderen als »Geisel« meiner Selbst zu sein, welcher die Dusselsche Befreiungsethik von Anfang an inspiriert hat. "Der wesentliche Unterschied zwischen Diskurs- und Befreiungsethik liegt daher in ihrem jeweiligen Ausgangspunkt. Die Diskursethik geht von der

---

161 Mit systemischer Verkürzung meine ich die Habermassche Interpretation des kommunikativen Handelns als einer Art sprachlichem Regelkreislauf. Vgl. Kap. 6.2.

162 Mit subjektivistischer Verkürzung meine ich den hermeneutischen Primat des »unendlichen« Gesprächs im Gefolge von Gadamer. Vgl. Kap. 6.2.

Kommunikationsgemeinschaft aus; die Befreiungsethik hingegen von den BetroffenenAusgeschlossenen der Kommunikationsgemeinschaft."[163] Mit ihrem transzendentaldialogischen Apriori widerspricht die Befreiungsethik der Diskursethik an zwei ganz entscheidenden Stellen in der Konstruktion des Wahrheitsbegriffs. Erstens muss der Begriff des Konsenses immer idealiter konzipiert sein, wenn er als Wahrheitskriterium taugen können soll. Dies gesteht die Diskursethik zwar auch zu. Die Befreiungsethik aber zieht aus dieser Einsicht in einen konsensualen Verständigungsbegriff den Schluss, dass der Begriff des Konsenses wahrheitstheoretisch gesehen nicht über den Begriff der Kohärenz hinausreicht. Konsens meint nichts anderes als antizipierte Verständigung, die Konstruktion der Perspektive eines Subjekts auf Verständigung hin. Zweitens bezweifelt die Befreiungsethik die Tragweite des logozentrischen Vertrauens der Diskursethik auf die Kraft eines Arguments als Argument. In einem »zynisch« zu nennenden Konzept sieht die Befreiungsethik den argumentativen Diskurs dergestalt instrumentalisiert, dass herrschaftsfreie Verständigung nur möglich erscheint in einer Neudefinition des Kohärenzrahmens diskursiver Wahrheit. Es ist diese Neudefinition, die in dem kommunikativen Rückgriff des dialogischen Rekurses auf das illokutionäre Moment einer Sprechhandlung geleistet wird.

Die Hypothese einer Verständigungsform

Um die ethische Normativität der Befreiungsethik in einer fallibilistischen Interpretation angemessen wiedergeben zu können, muss erläutert werden, was denn der Begriff der *Form* bedeutet, der über den Terminus Formalpragmatik eine derart zentrale Rolle im Rahmen des befreiungsethischen Diskurses spielt. Holz und Tisch, Ton und Figur verhalten sich zueinander wie Inhalt und Form oder wie Materie und Form. Der Formbegriff gibt hier so etwas an wie die sichtbare Gestalt, den Umriss oder die allgemeine Beschaffenheit einer Sache. Seine Karriere beginnt der Formbegriff bei Platon als *Idee eines Gegenstandes*. Mit dieser Bedeutung wird er von Aristoteles in eine Theorie der Veränderung eingebaut, für welche die Form das kontinuierliche, allgemeine Element im Veränderungsprozess der Materie darstellt. Auch für im Gegensatz zu Aristoteles nicht-ontologisch arbeitende Theorien, welche das Wesen einer Sache als Resultat historischer Entwicklung begreifen, behält der Formbegriff seine Bedeutung, indem er die konkrete Totalität der theoretischen Konzeption eines Sachverhalts artikuliert.

Form als gestaltbildendes und zwecksetzendes Prinzip erhält die Funktion eines dialektischen Horizonts empirischer Analyse. In diesem Sinne wird Marx zum Theoretiker der Kapitalform.[164] Der Sinn dieser Funktion eines dialektischen Horizonts liegt darin, ein Äquivalenzprinzip zu begründen, welches das Verhältnis von Subjekten zueinander in einem allgemeinen Moment zu begreifen sucht. Dies allgemeine Moment bildet etwas aus, "worin beider Wille aufgehoben ist, woraus ein Prinzip entsteht, das jedem einzelnen gegenübertritt als fertige soziale Form."[165] Form wird als ailgemeines Moment eines Verhältnisses gedacht, indem sie als universal das begreift, was bei verschiedenen konkreten Individualitäten abstrakt gleich ist. Der Formbegriff wird zum Versuch von Übersetzung.

Eine fallibilistisch inspirierte Formalpragmatik eignet sich den Formbegriff an, um über denselben gerade den Wandel oder die Veränderung der allgemeinen Momente im Sinne

163 Dussel l994, s. 90.
164 Dussel 1985b, S. 232.
165 Haug 1989, S. 164.

dialektischer Theorie begreifen zu können. So optiert Habermas für das relative Apriori einer *Verständigungsform* als methodischem Ausgangspunkt rekonstruierender Theorie. "Für dieses relative Apriori der Verständigung möchte ich in Analogie zum Erkenntnisapriori der Gegenstandsform (Lukács) den Begriff der Verständigungsform einführen."[166] Lukács' Formbegriff stellt das Resultat einer historisch-methodologischen Reflexion dar. "Dabei besteht [...] das Wesen der Geschichte gerade in der Änderung jener Strukturformen, vermittels welcher die Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Umwelt jeweilig stattfindet, die die Gegenständlichkeit seines inneren wie ausseren Lebens bestimmen." Die Bedeutung der Analyse dieser Strukturformen liegt darin begründet, dass diese Strukturformen die jeweiligen Individualitäten in sich aufheben bzw., umgekehrt ausgedrückt, sich die jeweiligen Individualitäten in diesen Strukturformen zum Ausdruck bringen.

Die Rezeption des Denkmodells von Lukács bei Habermas bedeutet auch dessen Transformation in eine *konstruktive* Epistemologie. Denn bei Lukács dient das Modell der Strukturformen als Ausgangspunkt für die Unterscheidung zwischen einer »im Unmittelbaren stekkenbleibenden« und einer dialektisch vermittelnden Erkenntnis, deren Leistung es ist, "dass jene Vermittlungsformen, in denen und durch die über die Unmittelbarkeit des Daseins der gegebenen Gegenstände hinausgegangen wird, als struktive Autbauprinzipien und reale Bewegungstendenzen der Gegenstände selbst aufgezeigt werden, dass also: gedankliche und geschichtliche Genesis -dem Prinzip nach -zusammenfallen."[167] Diese Formulierung enthält gerade das "Überhegeln Hegels"[168] von Lukács, das er selbst mit der deutlichen und für jede Kritik konstitutiven "Trennung von Methode und Wirklichkeit, von Denken und Sein"[169] revidiert hat.

Gegenstandsformen nennt Lukács seine Strukturformen, weil er von der Unterscheidung zwischen einem erkennenden oder handelnden Subjekt und einem wahrgenommenen oder manipulierten Objekt ausgeht. Habermas führt diesen Gedanken weiter: "Nach dem Paradigmenwechsel, den die Kommunikationstheorie vollzogen hat, können die formalen Eigenschaften der Intersubjektivität möglicher Verständigung den Platz der Bedingungen der Objektivität möglicher Erfahrungen einnehmen. Verständigungsformen stellen jeweils einen Kompromiss zwischen den allgemeinen Strukturen verständigungsorientierten Handelns und den innerhalb einer gegebenen Lebenswelt thematisch nicht verfügbaren Reproduktionszwängen dar."[170]Die kommunikationstheoretische Transformation der Strukturformen in die von Habermas so bezeichneten Verständigungsformen thematisiert sozusagen eine formalpragmatische Hypothese, die auf eine sozialhistorische »Form« der intersubjektiven Konstitution von Welt als Ausgangspunkt konstruktiver Theorie verweist.

Auch wenn das befreiungsethische Konzept material gesehen einen etwas anderen Weg einschlagt als das diskursethische Konzept, methodisch oder formal gesehen nimmt es denselben Status eines relativen Apriori in Anspruch. Um ein umfassendes, systematisches

166 Habermas 1988b, S. 278.
167 Lukács 1988, S. 276.
168 Lukács 1988, S. 25.
169 Lukács 1988, S. 63
170 Habermas 1988b, S. 279. Die Hypothese der Verständigungsform ist das Apriori einer präskriptiven Unterscheidung, welches in einer deskriptiven Untersuchung reproduziert wird. Solche Verständigungsformen haben als epistemische Prinzipien "[...] eine epistemologische und argumentationstheoretische Doppelfunktion: sie fungieren argumentationstheoretisch gesehen als allgemeine Brückenprinzipien, auf die sich ein Argumentationsteilnehmer für den Übergang von angeführten Gründen zur Geltung einer auf sie gestützten Behauptung berufen kann; sie bestimmen epistemologisch gesehen etwa im Fall von Wahrnehmungsaussagen aber zugleich, welche Faktoren für Aussagen dieser Art Rechtfertigungsfunktion übemehmen können und in welcher Form diese rechtfertigenden Faktoren epistemisch zugänglich sind." (Becker 1993, S. 115 f.)

Konzept von *Verständigungsformen* als historisch relevanten Modellen kommunikativen Handelns entwickeln zu können, müsste die Befreiungsethik in Übereinstimmung mit Habermas die Gleichwertigkeit verschiedener Diskurse akzeptieren. Denn die Philosophie ist "innerhalb des Wissenschaftssystems nicht nur tatsachlich, sondern aus methodischen Gründen in vielseitige Kooperationen eingelassen. Ihren Platz als Richter und Platzanweiser hat sie schon deshalb eingebüsst, weil es eine hierarchische Aufstufung von Diskursen mit »geborenen« Metadiskursen nicht gibt. Zwischen den autonom gewordenen Wissensgebieten wird der metatheoretische Zusammenhang nur noch durch Kohärenz gesichert, nicht durch »Fundierung«."[171]

Der Sinn einer solchen Auffassung vom hypothetischen Status der Transzendentaldialogik lage darin, dass es die schwache Konstruktion des hypothetischen Status erlauben würde, wegzukommen von der Dichotomie philosophischen und wissenschaftlichen Denkens. Die fallibilistische Auffassung einer rationalistischen Theorie ermöglicht deren Formulierung im Sinne einer rekonstruktiven *Hypothese* zur Interpretation von Wirklichkeit.

Die Befreiungsethik konzipiert das Moment der in jeder Frage steckenden Bitte als eine *ethische Form*, welche, durchaus vergleichbar beispielsweise den *logischen Formen*, als formalpragmatisches Apriori von Wissen und Erkennen auftritt. In dem Mass, in dem Wissen kommunikatives Handeln ist bzw. voraussetzt, erlangt die ethische Form Bedeutung als Matrix eines Begriffs von Verstehen. Die ethische Form definiert den Ort des Anderen in einer Kommunikationsgemeinschaft. Das Modell der Interpellation, welches dieses forma1pragmatische Apriori in einer für eine Rekonstruktion angemessen hypothetischen Form zum Ausdruck bringt, bildet eine Art Skala aus, mit welcher sich »messen« lässt, welchen Behauptbarkeitsrahmen das illokutionäre Moment einer Sprechhandlung absteckt. Der von Dussel entfaltete Satz des »Ich habe Hunger, also fordere ich Gerechtigkeit.« kann als ethisches Maximum auf dieser Skala angesetzt werden, dessen Gegenstück in der »zynischen« Formulierung eines solipsistischen Machtwillens zu suchen wäre.

In dem Masse, wie sich die Interpellation als Ausgangspunkt des Verstehens einer Sprechhandlung erweist, wird sie zu einem kritischen Prinzip der Beurteilung von (sprachlichen) Konventionen. "Selbstverständlich gibt es verschiedene Abstufungen von Exteriorität, die von der absoluten Situation des Todes oder des Wahnsinns bis zum Recht auf einen Dissens reichen, der noch keine zureichenden Gründe zum Aufweis der Geltung einer neuen Entdekkung gefunden hat -und vielleicht auch niemals finden wird, wenn er nicht für sich das Recht auf einen vernünftigen Diskurs beanspruchen kann."[172] Dies kritische Vermögen einer Verständigungsform gälte es synchronisch und diachronisch zu entfa1ten, ein Programm, das hier nur angedeutet werden soll, um das heuristische Potential der Befreiungsethik in linguistischen und historischen Dimensionen zu veranschaulichen.

In der synchronen Dimension ginge es um die *semantische* Analyse unterschiedlicher Sprechakte unter besonderer Berücksichtigung ihres illokutionären Moments. Gemäss solch

---

171 Habermas 1991, S. 193. Habermas beschreibt in diesem Zusammenhang die Rolle der Philosophie zusammenfassend als »Platzhalter und 1nterpret«. Diese Rollenbeschreibung erfasst meines Erachtens zutreffend das »dienende« Verhältnis der Philosophie gegenüber den Wissenschaften.

172 Dussel 1992a, S. 107. Vgl. dazu auch eine weitere Aussage Dussels: "Welcher Rationalitätstyp öffnet uns für den Anderen als Anderen auch in seiner Exteriorität, d.h. in seinem exterioren Sein vor. in und nach den funktionellen Momenten der Systeme, seien es propositionale (analytische), argumentative oder pragmatische (Apel), sprachliche (Ricoeur), politische (Rawls), ökonomische (die von Marx kritisiert worden sind) etc. Systeme? Wir werden die »ethische Vernunft« als einen besonderen Rationalitätstyp behandeln -im Unterschied zur strategischen, instrumentellen, emanzipatorischen, hermeutischen etc. Rationalität... (Dussel 1994, S. 99 f.).

einem Ansatz analysiert Lopez-Ve1asco[173] beispielsweise die Kommunikations- und Produktionsverhältnisse in einem kapitalistischen Unternehmen über ein Modell exerzitiver Sprechakte, wie z. B. Befeh1, Aufforderung etc. Gerade weil in der Perspektive forma1pragmatischer Theorie herrschaftsfreie Verständigung als eine Art Norm im Sinne eines 1ogischen Sozialismus erscheint, betont Lopez-Ve1asco mit Nachdruck, "dass die Verwirk1ichung des »1ogischen Sozialismus« und damit das Apriori der konsensuellen Argumentation auch auf der Ebene der Wissenschaft die Überwindung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung in einer Produktions- und Kommunikationsgemeinschaft frei assoziierter Menschen voraussetzt."[174]

Wesent1iches Moment dieser Analyse ist die Dechiffrierung des praktischen Aprioris, das sich in der semantischen Struktur einer Tautologie abbildet. Im allgemeinen Verständnis meint Tautologie eine sprachliche Fügung, die einen Sachverhalt in einer verdoppelten Form wiedergibt, wie dies beispielsweise in dem Ausdruck »runder Kreis«, »weisser Schimmel« o. ä. geschieht. In seiner logisch-semantischen Analyse der Wahrheitsbedingungen eines Satzes befasst sich Wittgenstein mit dem Prob1em der Tautologie. Sind im einen Falle alle möglichen Wahrheitsbedingungen eines Satzes wahr, dann sind diese Wahrheitsbedingungen tautologisch; sind alle falsch, dann sind sie kontradiktorisch. Wittgenstein kommt zu dem Ergebnis: "Der Satz zeigt, was er sagt, die Tautologie und die Kontradiktion, dass sie nichts sagen."[175]

Eine formalpragmatische Sicht kann sich mit diesem Resultat (nach Wittgenstein I) nicht zufriedengeben. wei1 eben die Verwendung der Sprache (nach Wittgenstein Ä) Hinweise dafür 1iefert. wie ein Sprachspie1 zu verstehen ist. Das bedeutet aber, dass das semantische Phänomen der Tautologie durchaus pragmatisch bedeutungsvoll sein kann.

Lopez- Ve1asco zielt genau auf diesen Punkt, wenn er die sprachliche Form virtueller Ansprüche analysiert. Nach Lopez-Ve1asco 1iegt der Sinn »paradigmatischer Tautologien« darin. dass "deren Verwendung unter der Verletzung dervon Grice er1äuterten Regel der »Relevantheit« das Mittel ist, durch das so1che »virtuellen Ansprüche« als »Konversationsimplikaturen« erzeugt werden."[176] Paradigmatische Tautologien zeichnen sich demzufolge dadurch aus, dass sie eine *pragmatische Funktion* erfüllen, die darin besteht, dass durch diese Tautologien die Wahl eines bestimmten Konversationsbereiches getroffen und damit auch ein gewisses Mass an Behauptbarkeiten zugelassen wird.

Wie Dussel gezeigt hat. "kann das interpellierende Subjekt die geltenden Normen per definitionem nicht erfüllen. Die Normen der herrschenden Institutionalität sind die Ursachen seines E1ends."[177] Wei1 der Anspruch des interpellierenden Subjekts in einer für den Ge1tungsanspruch der Richtigkeit notwendigerweise unzulänglichen Art und Weise auftritt, muss sich das die Interpellation des Subjekts entha1tende illokutionäre Moment in einer semantisch prekären Art und Weise artiku1ieren. Es handelt sich um einen Sprechakt, der trotz oder gerade wegen seines semantischen Defizits ein pragmatisches Moment von hoher Dichte vermittelt, wei1 er die Perspektive eines Subjekts äussert. Es ist die paradigmatische Tautologie des *Sprechers*, welche den Horizont des *Hörers* öffnet.

Das pragmatische Moment der Verständigungsform fungiert als transzendentale Bedingung der Möglichkeit einer struktura1en Semantik. Die Verständigungsform zeigt durch eine

---

173 Lopez-Velasco 1993, S. 153-173.

174 Lopez-Velasco 1993, s. 172.

175 Wittgenstein 1993, S. 43; vgl. auch Schulte 1989, S. 82 ff.

176 Lopez-Velasco 1993, S. 166. Lopez-Velasco knüpft an Austins Sprechakttheorie an, verweist aber gegen Austin auf die Bedeutung virtueller Ansprüche wie Gerechtigkeit o.a. Vgl. dazu auch Lopez-Velasco 1994. S. 68-71 mit einer Liste der pragmatischen Bedingungen des Sprechktes einer Frage: zum Konzept einer sprachanalytischen Interpretation der »Interpellation" insgesamt: Lopez-Velasco 1988.

177 Dussel 1992a, S. 105.

vergleichende Analyse der idealen und der realen Bedeutung der Funktion der Aktanten[178] eines Textes, ob der Diskurs legitimatorisch oder kritisch ist. Der Witz der Verständigungsform besteht darin, dass der dialogische Rekurs auf die Aussenperspektive des Anderen eine kritische Rationalität im Sinne einer »Selbstkritik« der die Binnenperspektive der Totalität formierenden Tautologie überhaupt erst konstituiert.

In ähnlicher Weise wie für die synchrone Dimension der Semantik vermag die Befreiungsethik für die diachrone Dimension eine Unterscheidung von Legitimation und Kritik als Konstitutivum historischer Wissenschaft zu erarbeiten.[179] Von dieser Bestimmung ausgehend, kann die Verständigungsform beispielsweise die historisch gängige Unterscheidung von *Reform und Revolution* auf eine neue methodische Grundlage stellen. "Der Widerspruch besteht nicht in der Alternative »Reform oder Revolution«; vielmehr geht es um die geschichtliche »Mutation« zahlreicher (partieller, sekundärer, regionaler, nationaler und weltweiter) Systeme, für die partie1le, tiefergehende oder globale Reformen bis hin zu Revolutionen nötig sind."[180] Gerade weil die Unterscheidung von Reform und Revolution für die Erkenntnis der Entstehung und Ausformung gesellschaftlicher Strukturen von so grosser Bedeutung ist, könnte der heuristische Schlüssel einer Verständigungsform das Gemeinsame beider Veränderungsmodi und damit auch die fliessenden Übergänge vom einen zum andern in einem neuen Licht erscheinen lassen. Der Verständigungsform zufolge käme es primär nicht darauf an, ob ein revolutionärer Akt ein systemtranszendierendes Neues setzt, das keinerlei Vergleichbares mit der alten Struktur aufzuweisen hat, oder ob ein reformerischer Akt in den Rahmen systemkonformer Veränderung integriert werden kann. Auch ginge es nicht um Alternativen von der Art gewaltfreie versus gewaltsame Veränderung. Nochmals Dussel: "Es gibt also zahlreiche Systeme, zahlreiche Formen der Unterdrückung und Ausschliessung, viele Fronten der Befreiung und viele potentielle Subjekte der Befreiungspraxis. Man muss an jeder »Front« einen konkreten, theoretisch-praktischen und ethischen Prozess aufspüren."[181]

Im Lichte einer interpellativen Verständigungsform ginge es in erster Linie darum, inwieweit ein praktischer Akt der Befreiung adäquater Ausdruck des »Subjektseins« der Armen und Unterdrückten sein könnte. Das Modell der Interpellation wäre eine Art hermeneutischer Schlüssel zur Interpretation der Befreiung mit der Frage, inwieweit die Bedürfnisse der Armen und Unterdrückten im Akt der Befreiung wirksam zum Ausdruck kommen und inwieweit eine strategische Folgenkalkulation in bezug auf die Einlösung der Bedürfnisse erfolgversprechend scheint.[182]

Von der Vernunft des Anderen (II)

Am Ausgangspunkt meines Diskurses stand die Frage nach der Bedeutung der Rede vom historischen Subjekt in der aus Lateinamerika kommenden »*Philosophie der Befreiung*« Enrique Dussels. Die Frage nach der Bedeutung der Rede vom historischen Subjekt wurde in drei Richtungen entfaltet. In welchem Sinne wird in Dussels Konzept »Befreiungsethik« der im

178 Vgl. dazu Greimas 1971, S. 157-177.

179 Dussel 1983a, S. 309 f.; vgl. dazu auch Nietzsches Theorie der antiquarischen, der legitimatorischen und der kritischen Funktion der Historie, in: Nietzsche 1984, S. 19.

180 Dussel l994, S. 107 f.

181 Dussel l994, S. 107.

182 Im Interesse an einem Konzept partizipativer Demokratie müsste sich der dialogische Rekurs auch mit der Theorie der Gewaltenteilung verbinden lassen. Äusserst spannend wäre auch eine Rekonstruktion der verschiedenen Totalitarismustheorien im Lichte der Befreiungsethik.

Begriff des historischen Subjekts immer schon notwendig mit vorausgesetzte Allquantor ausgelegt? Welches normative Konzept universaler Rationalität schlägt die »Befreiungsethik« vor? Wie begründet die »Befreiungsethik« ihr normatives Konzept?

Enrique Dussel entwickelt einen Begriff vom historischen Subjekt als einem »sozialen Block der Armen und Unterdrückten«. Im Rahmen *geschichtsphilosophischer* Theorie bleibt dieser Begriff des historischen Subjekts äquivok, weil die Geschichtsphilosophie an der Aufgabe einer Vermittlung deskriptiver und präskriptiver Elemente scheitert. Die Geschichtsphilosophie scheitert an dieser Aufgabe, weil sie als ideologiekritische Theorie in einem zumindest methodischen Sinne »idealistisch« werden müsste, um die Normativität ihrer Konstruktion universaler Rationalität ausweisen zu können. Genau aus diesem Grund aber transformiert Dussel die Geschichtsphilosophie in eine *Ethik.* Das heisst, das aus dem lnteresse an Befreiung vorgeschlagene historische Subjekt wird als ethischer *Referenzpunkt* kooperativen Handelns angelegt.

Welchen Geltungsanspruch kann Dussels Diskurs als ethische Theorie erheben? Gemessen an den Anforderungen historischer oder politischer Theorie ist der Dusselsche Diskurs analytisch zu wenig differenziert. Ausgehend von den Anforderungen philosophischer Theorie aber kann Dussels Diskurs dagegen als spezifisches Konzept *transzendentaler* Theorie interpretiert werden. Wenn Dussels »Befreiungsethik« überhaupt eine philosophische Bedeutung hat, dann hat sie diese Bedeutung in meinen Augen, weil sie eine transzendentale Theorie ist -entgegen der Ansicht Apels.[183]

Die Originalität von Dussels »Befreiungsethik« sehe ich darin, dass Dussel in dem Sprechaktmodell der »lnterpellation« ein transzendentalpragmatisches Begründungsmodell von Ethik erarbeitet, für das ich den Titel »*Transzendentaldialogik*« vorschlage. Der Kern von Dussels Ethik besteht gemäss diesem Ansatz in dem pragmatisch definierten Referenzpunkt einer »virtuellen *Exteriorität*« als der Bedingung der Möglichkeit von Verstehen überhaupt. Die in der Rekonstruktion einer Perspektive virtueller Exteriorität vorausgesetzte Wahrheit intersubjektiver Normativität lässt sich formal-prozedural in der Verifikationsregel des »dialogischen Rekurses« wiedergeben. Das ist die *materialistische* Figur der ethischen Normativität einer Praxis symbolisch vermittelter lnteraktion.

Wenn nun das philosophische Konzept von Dussels »Befreiungsethik« in Kooperation mit der Theologie aber für ein epistemologisches Verfahren *certistischer* Letztbegründung optiert, dann bleibt dieses Konzept letztlich doch noch den überwunden geglaubten Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie verhaftet. Denn die transzendentalpragmatische Verifikationsregel eines dialogischen Rekurses funktioniert nur dann als zureichende Bedingung effektiver Selbstkriti, wenn sie sich auf die Auseinandersetzung mit empirisch überprüfbarer *Erfahrung* einlässt. Wahrheit hat einen Kern von Zeit, wie Habermas dies ausdrückt. Aus diesem Grund muss auch das quasi-transzendentale Apriori dieser dialogischen Struktur als revisionsfähig gedacht werden. Nur ein auf einem rational ausweisbaren Begriff von *Fallibilität* aufbauender Diskurs vermag letztlich zu Recht einen universalen Geltungsanspruch auf Wahrheit zu erheben.

Um dieser kritischen Funktion philosophischen Wissens willen interpretiere ich Dussels Befreiungsethik von einer fallibilistischen Position her, in welcher der Sprechakt der lnterpellation zum Modell einer *Verständigungsform* wird. Deren relatives Apriori kooperativer

183 "Schon in Freiburg, vollends aber in den in Mexico mit mir geführten Diskussionen schien Dussel grundsätzlich auch der Meinung zu sein, dass sein Anliegen der »Ausgeschlossenheit des Anderen« als Thema von Teil B der Diskursethik [Anm. von mir: als Anwendungs- und nicht als Begründungsproblem philosophischer Theorie] behandelt werden könnte." (Apel 1992, S. 20)

Rationalität kann im Rahmen einer materialistischen Theorie Hypothesen stimulieren, aus denen in der Arbeit an dem von der Erfahrung her vorliegenden Material ein Erkenntniseffekt hervorgehen kann. Nicht mehr und nicht weniger. Das erkenntnisleitende Interesse der Konstruktion der Befreiungsethik selbst ebenso wie ihrer transzendentaldialogischen Rekonstruktion liegt in dem Interesse an einem Typus *kritischer* Rationalität begründet. "Es gibt keine Befreiung ohne Rationalität. Aber es gibt keine kritische Rationalität ohne die Akzeptanz der Interpellation des Ausgeschlossenen; andernfalls würde die Rationalität unter der Hand zur Rationalität der Herrschaft.“[184]

Solcherart kritische Rationalität im Sinne eines Hörens auf den Anderen ist nicht nur zuweilen eine äusserst riskante Angelegenheit, sondern partizipiert immer auch an einer Glücksverheissung, welche etwas mit der Entdeckung eines Novum zu tun hat. Diesen Gesichtspunkt hat Martin Buber in seiner Erzahlung »Der Schatz« metaphorisch entfaltet, welche das Resultat der Mühen des Diskurses auf eine eigentümlich leichte Art und Weise zusammenfasst. Daniel Libeskind hat die Bubersche Geschichte verdichtet nacherzählt. "Darin geht es um einen alten Rabbiner aus Polen, dem traumte, er würde unter der Brücke von Prag einen vergrabenen Schatz finden. Nun, der arme Rabbiner hielt seinen Traum für Wirk1ichkeit. Er machte sich auf die Wanderschaft, tagelang, monatelang. Er kam nach Prag, an die Brücke, dort stand ein Soldat, der ihn fragte, was er denn suche. Der Rabbiner erzählte von seinem Traum und von dem riesigen Schatz, der genau dort vergraben sei, wo sie gerade stünden. Darauf erzählte der Soldat, dass wiederum er von einem armen polnischen Rabbiner geträumt habe, in dessen Haus ein Schatz vergraben liege. Der Rabbiner dankte ihm, kehrte nach Hause zurück, in sein Shtetl, -und an dieser Stelle wird es interessant. Er holt sich eine Schaufel und beginnt, in seinem Haus zu graben. Nicht lange, und er entdeckt den unglaublichen Schatz, sozusagen verborgen unter dem heimischen Herd. Was will uns diese Geschichte sagen? Man muss hinaus gehen, weit fort, und sich von Fremden sagen lassen, was auf der Hand liegt.“[185]

---

184 Dussel l992a, S. 121.

185 Die vollständige Version der Geschichte findet sich bei Buber 1949, S. 740. Hier wird eine von Daniel Libeskind verfasste Nacherzählung zitiert: Libeskind 1992, S. 86.

LITERATURVERZEICHNIS

Adorno, Theodor W., 1980, Horrnberger Brief, S. 1130 f. In: Benjamin-Werke, hg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser, Bd. V/2, Frankfurt am Main.

Adorno, Theodor W., 1980a, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. In:

Adorno-Werke, hg. v. R. Tiedemann, Bd. 4, Frankfurt am Main.

Adorno, Theodor W., 1984, Negative Dialektik, S. 7-412. In: Adorno-Werke, hg. v. R. Tiedernann, Bd. 6, Frankfurt am Main.

Albert, Hans, [3]1975, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen.

Althusser, Louis, 1972, Einführung: Vom »Kapita1« zur Philosophie von Marx, S. 11-93. In: Althusser, L./Ba1ibar, E., Das Kapital lesen, 2 Bde., Reinbek bei Hamburg.

Althusser, Louis 1972a, Der Gegenstand des »Kapita1s«, S. 94- 260. In: Althusser, L./Ba1ibar, E., Das Kapitallesen, 2 Bde., Reinbek bei Hamburg.

Althusser, Louis, 1973, Was ist revolutionärer Marxismus? Kontroverse über Grundfragen marxistischer Theorie zwischen Louis Althusser und John Lewis, hg. v. H. Arenz/J. Bischoff/U. Jaeggi, Westberlin.

Althusser, Louis, [1]1974, Für Marx, Frankfurt am Main.

Althusser, Louis, 1977, Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg/Westberlin.

Althusser, Louis, 1985, Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler, Schriften Bd. 4, West-Berlin.

Althusser, Louis, 1993, Die Zukunft hat Zeit. Die Tatsachen. Zwei autobiographische Texte, Frankfurt am Main.

Althusser, Louis/Ba1ibar, Étienne, 1972, Das Kapita1lesen, 2 Bde., Reinbek bei Hamburg.

Amengual, Gabriel, 1990, Anerkennung, S. 128-131. In: Europäische Enzyk1opädie zu Philosophie und Wissenschaften, Bd. 1, hg. v. H.J. Sandkühler, Hamburg.

Angehrn, Ernil, 1991, Geschichtsphilosophie. Grundkurs Philosophie 15, Stuttgart/Berlin/Köln.

Apel, Karl-Otto, 1976, Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des »kritischen Rationalismus«, S. 55-82. In: Sprache und Erkenntnis. Festschrift für Gerhard Frey zum 60. Geburtstag, hg. v. B. Kanitscheider, Innsbruck.

Apel, Karl-Otto (Hg.), 1976a, Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt am Main.

Apel, Karl-Otto, 1979, Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht, Frankfurt am Main.

Apel, Karl-Otto, 1984, Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationa1itätstypen. Programmatische Vorüberlegungen: Theorie der Rationalitätstypen als mögliche Antwort der Philosophie auf die Herausforderung eines neuen Irrationa1ismus, S. 15-31. In: Rationalität. Philosophische Beiträge, hg. v. H. Schnädelbach, Frankfurt am Main.

Apel, Karl-Otto, 1989, Norrnative Begründung der »Kritischen Theorie« durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendenta1pragmatisch orientierter Versuch, rnit Habermas gegen Haberrnas zu denken, S. 15-65. In: Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag, hg. v. A. Honneth u.a., Frankfurt am Main.

Apel, Karl-Otto, [1]1990, Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt am Main.

Apel, Karl-Otto, [4]1991, Transforrnation der Philosophie. Bd. 1 Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, Frankfurt am Main.

Apel, Karl-Otto, [4]1991a, Transfonnation der Philosophie. Bd. 2 Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Frankfurt am Main.

Apel, Karl-Otto, 1992, Die Diskursethik vor der Herausforderung der »Philosophie der Befreiung«. Versuch einer Antwort an Enrique Dussel, S. 16 -54. In: Diskursethik oder Befreiungsethik? Dokumentation des Seminars: Die Transzendentalpragrnatik und die ethischen Probleme im Nord-Süd-Konflikt, hg. v. R. Fornet-Betancourt, Aachen.

Apel, Karl-Otto, 1994, Die Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung, S. 17-38. In: Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik, hg. v. R. Fornet-Betancourt, Aachen.

Arendt, Hannah, 1983, Eichmann in Jerusa1em: ein Bericht von der Banalität des Bösen, Reinbek bei Hamburg.

Arens, Edmund, 1991, Befreiungsethik als Herausforderung, S. 193-196. In: Orientierung 18.

Arens, Edmund (Hg.), 1995, Anerkennung des Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation, Freiburg/Basel/Wien.

Aristoteles,[3]1978, Die Nikornachische Ethik, übers. u. hg. v.O. Gigon, München.

Aristoteles, [4]1981, Politik, übers. u. hg. v.O. Gigon, München.

Assmann, Hugo, 1993, Diskursethik: schon eine konsequente Solidaritätsethik?, S. 11-36. In: Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik. Dokumentation des Seminars: Interkultureller Dialog im Nord-Süd-Konflikt. Die hermeneutische Herausforderung, hg. v. R. Fornet-Betancourt, Aachen.

Austin, John Langshaw, 1989, Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words), Stuttgart.

Bachelard, Gaston, 1974, Epistemologie. Ausgew. Texte, Frankfurt am Main,Berlin,Wien.

Balibar, Étienne, [1]1994, Für Althusser, Mainz.

Balke, Friedrich, 1994, Die grösste Lehre in Häresie. Über die Gegenwärtigkeit der Philosophie Spinozas, S. 135-188. In: P.-F. Moreau, Spinoza. Versuch über die Anstössigkeit seines Denkens, Frankfurt am Main.

Becker, Wolfgang, 1993, Zur Wahrheitstheorie in der Transzendenta1pragmatik, S. 93-117. In: Transzendenta1pragrnatik. Ein Symposion für Karl-Otto Apel, hg. v. A. Dorschel u.a., Frankfurt am Main.

Benjamin, Wa1ter, [2]1980, Illuminationen. Ausgewählte Schriften, Frankfurt am Main.

Bergquist, Charles, 1979, Latin America: A dissenting view of »Latin American History in World Perspective«, S. 371-386. In: Internationa1 Handbook of Historica1 Studies. Contemporary research and theory, hg. v. G. Iggers u. H. Parker, Westport/London.

Biard, Joel, 1990, Subjekt, S. 474-480. In: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Bd.4, hg. v. H.J. Sandkühler, Hamburg.

Bloch, Ernst, 1959, Das Prinzip Hoffnung. In: Bloch-Gesamtausgabe, Bd. 5, Frankfurt am Main. Bloch, Ernst, 1961, Naturrecht und menschliche Würde. In: Bloch-Gesamtausgabe, Bd. 6, Frankfurt am Main.

Bloch, Ernst, 1977, Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte. Aus Leipziger Vorlesungen. In: Bloch-Gesamtausgabe, Bd. 12, Frankfurt am Main.

Bloch, Ernst, 1980, Etwas fehlt -Glück und Utopie. ein Gespräch mit Theodor W. Adorno, moderiert von Horst Krüger, S. 405-413. In: Praktische Philosophie/Ethik. Aktuelle Materia1ien. Reader zum Funk-Kolleg Bd. 1, hg. v. K.-O. Apel u. a., Frankfurt am Main.

Böhme, Hartmut/Böhme, Gernot, [1]1985, Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationa1itätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt am Main.

Boff, Clodovis, 1983, Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung, München.

Braun, VoIker, [1]1985, Hinze-Kunze-Roman, Frankfurt am Main.

Brunkhorst, Hauke, 1993, Zur Dialektik von rea1er und idealer Kornrnunikationsgemeinschaft, S. 342-358. In: Transzendentalpragmatik. Ein Symposion für Karl-Otto Ape1, hg. v. A. Dorschel u.a., Frankfurt am Main.

Brunkhorst, Hauke, 1994, Demokratie und Differenz. Ega1itärer lndividualismus, Frankfurt am Main.

Buber, Martin, 1949, Die Erzählungen der Chassidim, Zürich.

Bubner, Rüdiger/Cramer, Konrad/Wiehl, Reiner (Hg.), 1970, Hermeneutik und Dia1ektik. Festschrift für Hans-Georg Gadamer, 2 Bde., Tübingen.

Buci-Glucksmann, Christine, 1985, Gramscismus, S. 453-458. ln: Kritisches Wörterbuch des Marxismus, hg. v. G. Labica/G. Bensussan, Hg. d. deutschen Fassung W. F. Haug, Bd. 3, Berlin (West).

Buci-Glucksmann, Christine, 1985a, Historischer Block, S. 486-489. ln: Kritisches Worterbuch des Marxismus, hg. v. G. Labica/G. Bensussan, Hg. d. deutschen Fassung W. F. Haug, Bd. 3, Berlin (West).

Buhr, Manfred/Dietzsch, Steffen, 1990, Geschichtsphilosophie, S. 298-307. ln: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Bd. 2, hg. v. H.J. Sandkühler, Hamburg.

Burckhardt, Jacob, 1905, Weltgeschichtliche Betrachtungen, hg. v. J. Oeri, Berlin/Stuttgart.

Burke, Peter, 1985, Montaigne zur Einführung, Hamburg.

Burke, Peter, 1990, Vico. Philosoph, Historiker, Denker einer neuen Wissenschaft, Frankfurt am Main.

Cabezas, Ornar, [5]1988, Die Erde dreht sich zärtlich, Compañera. Autobiographischer Bericht aus Nicaragua, Wuppertal.

Candelaria, Michael, 1993, The Ambigous Epistemology of Enrique Dussel, S. 48-54. ln: Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik. Dokumentation des Seminars: lnterkultureller Dialog im Nord-Süd-Konf1ikt. Die hermeneutische Herausforderung, hg. v. R. Fornet-Betancourt, Aachen.

Candelaria, Michael, 1994, On the Possibility of a Universal Ethics. Discourse Ethics and Liberation Ethics, S. 73-82. ln: Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik, hg. v. R. Fornet-Betancourt, Aachen.

Cerný, Jirí, [1]1984, Von der natura naturans zum »unvordenklichen Seyn«. Eine Linie des Materia1ismus bei Schelling? S. 127- 144. ln: Natur und geschichtlicher Prozess. Studien zur Naturphilosophie F. W. J. Schellings, hg. v. H. J. Sandkühler, Frankfurt am Main.

Cerutti Guldberg, Horacio, 1983, Filosofía de la liberación latinoamericana, México.

Cerutti Guldberg, Horacio, 1986, Hacia una metodología de la historia de las ideas (fi1osóficas) en América Latina, México.

Cerutti Guldberg, Horacio, 1989, Situación y perspectivas de la filosofía para la liberación latinoamericana, S. 65-83. ln: Concordia, lnternationa1e Zeitschrift für Philosophie 15.

Chomsky, Noam, 1972, Aspekte der Syntax-Theorie, Frankfurt am Main.

Concordia,lnternationale Zeitschrift für Philosophie, 1991, Themenheft Krise des Marxismus, 19.

Concordia. lnternationale Zeitschrift für Philosophie, 1992, Themenheft Walter Benjamin (1892-1992), 21.

Coreth, Emerich/Neidl, Wa1ter M./Pfligersdorffer, Georg (Hg.), 1990, Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20.Jahrhunderts, Bd. 3, Graz/Wien/Koln.

Cortina, Adela, 1993, Diskursethik und partizipatorische Demokratie, S. 238-256. ln: Transzendenta1pragmatik. Ein Symposion für Karl-Otto Apel, hg. v. A. Dorschel u.a., Frankfurt am Main.

Croatto, José Severino, 1981, Befreiung und Freiheit. Biblische Hermeneutik für die »Theologie der Befreiung«, S. 39-59. ln: Lateinamerika: Gesellschaft- Kirche -Theologie. Bd. 2, Der Streit um die Theologie der Befreiung, hg. v. H.-J. Prien, Gottingen.

Da1ton, Roque, [1]1986, Armer k1einer Dichter, der ich war, Zürich.

Deleuze, Gilles, 1993, Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie, München.

Deleuze, Gilles/Guattari, Félix, 1977, Rhizom, Berlin.
Derrida, Jacques, [1]1976, Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main.
Descombes, Vincent, [1]1981, Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933-1978, Frankfurt am Main
Die Bibel, 1980, Altes und Neues Testament, Einheitsübersetzung, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien.
Dietschy, Beat, 1992, Ist unser Gott auch euer Gott? Gespräche über Kolonialismus und Befreiung, Luzem.
Domínguez Miranda, Manuel, 1990, Christliche, nicht-scholastische Philosophie in Lateinamerika, S. 674-747. In: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, hg. v. E. Coreth u. a., Bd. 3, Graz/Wien/Koln.
Dorschel, Andreas/Kettner, MichaeJ/Kuhlmann, Wolfgang/Niquet, Marcel (Hg.), [1]1993, Transzendentalpragmatik. Ein Symposion fär Karl-Otto Apel, Frankfurt am Main.
Duala-M'bedy, Munasu, [1]1977, Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie, Freiburg/München.
Dummett, Michael, '1992, Ursprünge der analytischen Philosophie, Frankfurt am Main.
Dussel, Enrique 1969, El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas, Buenos Aires.
Dussel, Enrique, 1973, América Latina, Dependencia y liberación, Buenos Aires.
Dussel, Enrique 1973a, Para una de-strucción de la historia de la ética, Mendoza.
Dussel, Enrique 1973b, Para una ética de la liberación latinoamericana, Bd. I. Buenos Aires.
Dussel, Enrique, 1973c, Para una ética de la liberación latinoamericana, Bd. II, Buenos Aires.
Dussel, Enrique, 1974, El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen des cristianismo hasta antes de la conquista de América, Buenos Aires.
Dussel, Enrique, 1974a, Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana, Salarnanca.
Dussel, Enrique, 1976, El humanismo helénico, Buenos Aires.
Dussel, Enrique, [1]1977, Filosofía de la liberación, México.
Dussel, Enrique, 1977a, Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica de la liberación, Bd. III, México.
Dussel, Enrique, 1977b, Religión, México.
Dussel, Enrique, 1978, Ethics and the theology of liberation, New York.
Dussel, Enrique, 1979, Filosofía ética latinoamericana. La política latinoamericana, Bd. IV , Bogotá.
Dussel, Enrique, 1979a, Historical and philosophical Presuppositions for Latin American Theology, S. 184-212. In: Frontiers of Theology in Latin America, hg. v. R. Gibellini, Maryknoll.
Dussel, Enrique, 1979b, The kingdom of god and the poor, S. 115-130. In: International Review of Mission, Vol. LXVIII No.270.
Dussel, Enrique, [2]1980, Filosofía de la liberación, Bogotá.
Dussel, Enrique, 1980a, Filosofía ética latinoamericana. Arqueologica latinoamericana. Una filosofía de la religión antifetichista, Bd. V, Bogotá.
Dussel, Enrique, 1981, A history of the church in Latin America. Colonialism to Liberation (1492-1979)' Grand Rapids (Michigan).
Dussel, Enrique, 1982, Pensée analectique en philosophie de la libération, S. 93-120. In: Analogie et dialectique. Essais de Théologie fondamentale. hg. v. P. Gisel u. Ph. Secretan, Genf.
Dussel, Enrique, 1983, Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina, S. 405-436. In: Universidad de Santo Tomás (Hg.).
Dussel, Enrique, 1983a, Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, Bogotá.
Dussel, Enrique, [2]1983b, Introducción a la filosofia de la liberación, Bogotá.
Dussel, Enrique, 1984, Befreiungsethik. Grundlegende Hypothesen, S. 133-141. In: Concilium. Internationale Zeitschrift fär Theologie 20.

Dussel, Enrique, 1984a, Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y del dogmatismo, S. 10-47. In: Concordia, Internationale Zeitschrift für Philosophie 6.
Dussel, Enrique, 1984b, Filosofia de la producción, Bogotá.
Dussel, Enrique, 1984c, »Populus Dei« in populo pauperum. Vom Zweiten Vatikanum zu Medellín und Puebla, S. 469-476. In: Concilium. Internationale Zeitschrift für lbeologie 20.
Dussel, Enrique, 31985, Filosofía de la liberación, Buenos Aires.
Dussel, Enrique, 1985a, Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Freiburg (Schweiz).
Dussel, Enrique, 1985b, La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse, México.
Dussel, Enrique, 1985c, Philosophy of liberation, New York.
Dussel, Enrique, 1986, Cuatro temas en torno a la teología y a la economía, S. 67-91. In: Cristianismo y Sociedad (México) 87.
Dussel, Enrique, 1986a, Ética comunitaria, Florida (Argentina).
Dussel, Enrique, 1987, Das Exodus-Paradigma in der lbeologie der Befreiung, S. 54-60. In: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 23.
Dussel, Enrique, 1987a, Los »Manuscritos del 61-63« y la filosofía de la liberación, S. 85-100. In: Concordia, Internationale Zeitschrift für Philosophie 11.
Dussel, Enrique, 1988, Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika, Mainz.
Dussel, Enrique, 1988a, Ethik der Gemeinschaft, Düsseldorf.
Dussel, Enrique, 1988b, Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos de1 61 -63, México.
Dussel, Enrique, 1988c, Teología de la liberación y marxismo, S. 37-60. In: Cristianismo y Sociedad (México) 98.
Dussel, Enrique, 1989, Philosophie der Befreiung, Hamburg.
Dussel, Enrique, 1989a, Philosophie der Befreiung. Interview, S. 43-59. In: Positionen Lateinamerikas, hg. v. R. Fornet-Betancourt, Frankfurt am Main.
Dussel, Enrique, 1989b, Prophetie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika, Fribourg/Brig (Schweiz).
Dussel, Enrique, 1990, Die »Lebensgemeinschaft« und die »Interpellation des Armen«. Die Praxis der Befreiung, S. 69 -96. In: Ethik und Befreiung. Dokumentation der Tagung: »Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika«, hg. v. R. Fornet-Betancourt, Aachen.
Dussel, Enrique, 1990a, El último Marx (1863- 1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera ya la cuarta redacción de »el capital«, México.
Dussel, Enrique, 1990b, Vier Themen zur lbeologie und Ökonomie, S. 278-320. In: Option für die Armen. lbeologie der Befreiung und kirchliche Basisgemeinden in Lateinamerika, hg. v. lb. Buhl, Leipzig.
Dussel, Enrique, 1991, Filosofía de la liberación desde la praxis de los oprimidos, S. 33-57. In: Libertaçao -Liberación. Revista de filosofía No.2.
Dussel, Enrique, 1991a, The four drafts in the writing process of »Capital« (1857-1880). Towards a new interpretation of the dialectical thought of Marx, S. 182. In: First international conference of Social Critical Reviews, 10.-12.4.1991, 2 Bde., Budapest.
Dussel, Enrique, 1991 b, Theologie und Wirtschaft. Das theologische Paradigma des kornrnunikativen Handelns und das Paradigma der Lebensgemeinschaft als Befreiungstheologie, S. 39 -57. In: Verändert der Glaube die Wirtschaft? lbeologie und Ökonomie in Lateinamerika, hg. v. R. Fornet-Betancourt, Freiburg im Breisgau/BaseI/Wien.
Dussel, Enrique, 1992, Die Geburt der Moderne und der Ausschluss des Anderen. Über die Bedeutungen von »1492«. Interview, S. 70-84. In: Ist unser Gott auch euer Gott? Gespräche über Kolonialismus und Befreiung, hg. v. B. Dietschy, Luzern.

Dussel, Enrique, 1992a, Die Vernunft des Anderen. Die »Interpellation« als Sprechakt, S. 96- 121. In: Diskursethik oder Befreiungsethik? Dokumentation des Seminars: Die Transzendentalpragmatik und die ethischen Probleme im Nord-Süd-Konflikt, hg. v. R. Fornet-Betancourt, Aachen.

Dussel, Enrique, 1992b, El proyecto de una »filosofÍa de la historia latinoamericana« de Leopoldo Zea, S. 24- 37. In: Für Leopoldo Zea/Para Leopoldo Zea, hg. v. R. Fornet-Betancourt, Aachen.

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

Dussel, Enrique, 1993a, Auf dem Weg zu einem philosophischen Nord-Süd-Dia1og. Einige Diskussionspunkte zwischen der »Diskursethik« und der »Philosophie der Befreiung«, S. 378-396. In: Transzendenta1pragmatik. Ein Symposion für Karl-Otto Apel, hg. v. A. Dorschel u.a., Frankfurt am Main.

Dussel, Enrique, 1993b, Hinweise zur Entstehung der Befreiungstheologie: 1959-1972, S. 302-333. In: Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen, Bd. 3 Implizite Theologien im 19. und 20. Jahrhundert, hg. v. R. Fornet-Betancourt, Eichstätt.

Dussel, Enrique, 1993c, Las metáforas teo1ógicas de Marx, Estella (Navarra).

Dussel, Enrique, 1993d, Vom Skeptiker zum Zyniker (Vom Gegner der »Diskursethik« zu dem der »Befreiungsphilosophie«), S. 55-65. In: Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik. Dokumentation des Seminars: Interkultureller Dia1og im Nord-Süd-Konflikt. Die hermeneutische Herausforderung, hg. v. R. Fornet-Betancourt, Aachen.

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

Dussel, Enrique, 1994, Ethik der Befreiung. Zum »Ausgangspunkt« als Vollzug der »ursprünglichen ethischen Vernunft«, S. 83-110. In: Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik, hg. v. R. Fornet-Betancourt, Aachen.

Dussel, Enrique, 1994a, Historia de la filosofia latinoamericana y filosofia de la liberación, Bogotá.

Dussel, Enrique, 1995, Die Priorität der Ethik der Befreiung gegenüber der Diskursethik, S. 113-137. In: Anerkennung des Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation, hg. v. E. Arens, Freiburg/BaseI/Wien.

Dussel, Enrique/Guillot, Daniel, 1975, Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas, Buenos Aires.

Eicher, Peter, 1977 , Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie, München.

Eicher, Peter, 1980, Theologie. Eine Einführung in das Studium, München.

Eicher, Peter, 1981, Expression und Offenbarung. Spinozas radikale Frage, S. 123-161. In: Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis, hg. v. J. Petuchowski u. W. Strolz, Freiburg im Breisgau/BaseI/Wien.

Engels, Friedrich, 1962, Dialektik der Natur. S. 307-568.1n: Marx-Engels-Werke, Bd. 20, Berlin.

Engels, Friedrich, 1962a, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, S. 259-307.1n: Marx-Engels-Werke, Bd. 21, Berlin.

Engels, Friedrich, 1967, Engels an Conrad Schmidt, S. 435-438. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 37, Berlin.

Engels, Friedrich, 1967a, Engels an Joseph Bloch in Königsberg, S. 462-465. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 37, Berlin.

Fanon, Frantz, [1]1981, Die Verdammten dieser Erde, Frankfurt am Main.

Fleischer, Helmut (Hg.), 1994, Der Marxismus in seinem Zeitalter, Leipzig.

Fornet-Betancourt, Raúl, 1984, Zur Geschichte und Entwick1ung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung, S. 78-98. In: Concordia, Internationa1e Zeitschrift für Philosophie 6.

Fornet-Betancourt, Raúl, 1985, Kommentierte Bibliographie zur Philosophie in Lateinamerika, Frankfurt, Bern, New York.

Fornet-Betancourt, Raúl, 1985a, Der Marxismus-Vorwurf gegen die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, S. 231-240. In: Stimmen der Zeit 203.
Fornet-Betancourt, Raúl, 1986, »Hören auf das Volk« -Theologische Methode oder ideologisches Programm? Überlegungen zur Denkstruktur der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, S. 169-184.1n: Stimmen der Zeit, Bd. 204.
Fornet-Betancourt, Raúl, 1988, Philosophie und Theologie der Befreiung, Frankfurt am Main.
Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.), 1988a, Positionen Lateinamerikas, Frankfurt am Main.
Fornet-Betancourt, 1989, Einleitung, S. 5-9. In: E. Dussel, Philosophie der Befreiung, Hamburg.
Fornet-Betancourt, Raúl, 1989a, Introducción a Sartre, México.
Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.), 1990, Ethik und Befreiung. Dokumentation der Tagung: »Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika«, Aachen.
Fornet-Betancourt, Raúl, 1990a, Vernunft und Kontext. Überlegungen zu einer Vorfrage im Dia1og lateinamerikanischer und europäischer Philosophie, S. 108 -115. In: Ethik und Befreiung. Dokumentation der Tagung: »Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika«, hg. v. R. Fornet-Betancourt, Aachen.
Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.), 1991, Verändert der Glaube die Wirtschaft? Ökonomie und Theologie in Lateinamerika, Freiburg.
Fornet-Betancourt, Raúl, 1992, Anstelle einer Einleitung: Probleme des interkulturellen Dialogs in der Philosophie, S. 7 -15. In: Diskursethik oder Befreiungsethik? Dokumentation des Seminars: Die Transzendentalpragmatik und die ethischen Probleme im Nord-Süd-Konflikt, hg. v. R.
Fornet-Betancourt, Aachen 1992.
Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.), 1992a, Diskursethik oder Befreiungsethik? Dokumentation des Seminars: Die Transzendentalpragmatik und die ethischen Probleme im Nord-Süd-Konflikt, Aachen.
Fornet-Betancourt, Raúl, 1992b, Donde está hoy la filosofía europea? Notas para una perspectiva de respuesta, S. 38-45. In: Für Leopoldo Zea/Para Leopoldo Zea, hg. v. R. Fornet-Betancourt, Aachen.
Fornet-Betancourt, Raúl, 1992c, Estudios de filosofía Latinoamericana, México.
Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.), 1992d, Für Leopoldo Zea/Para Leopoldo Zea, Aachen.
Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.), 1992e, Theologien in der Sozia1- und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen, Bd. 1, Interdisziplinäre und interkulturelle Forschung in der Theologie. Autochthone Theologien und Kulturen, Eichstätt.
Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.), 1993, Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik. Dokumentation des Seminars: Interkultureller Dialog im Nord-Süd-Konflikt. Die hermeneutische Herausforderung, Aachen.
Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.), 1993a, Theologien in der Sozia1- und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen, Bd. 2, Theologien in der Praxis von Mission und Kolonialisierung. Ethinizität und nationale Kultur, Eichstätt.
Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.), 1993b, Theologien in der Sozia1- und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen. Bd. 3, Implizite Theologien im 19. und 20. Jahrhundert, Eichstätt.
Fornet-Betancourt, Raúl, 1994, Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika, Mainz.
Fornet-Betancourt, Raúl, 1994a, Filosofía Intercultural, México.
Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.), 1994b, Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik, Aachen.
Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.), 1995, Für Enrique Dussel. Aus Anlass seines 60. Geburtstages, Aachen.
Frank, Manfred, ^{2}1992, Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dia1ektik, München.

Frank, Manfred, [2]1993, Ein1eitung des Herausgebers, S. 7-84. In: F. W. J. Schelling, Philosophie der Offenbarung 1841/42, Frankfurt am Main.
Freire, Paulo, 1973, Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit, Reinbek bei Hamburg.
Fülberth, Georg, 1990, Reformismus/Revisionismus, S. 93 f. In: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Bd. 4, hg. v. H.J. Sandkühler, Hamburg.
Füssel, Kuno, 1985, Der imaginäre Andere. Ideologiekritische Beobachtungen zur Intersubjektivität, S. 101-116. In: Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften, hg. v. H.-U. Brachel u. N. Mette, Freiburg (Schweiz)/Münster.
Füssel, Kuno, 1993, Es gilt, absolut plural zu sein. Kritische Überlegungen zum Diskurs der Postmoderne, S. 35-81. In: Die Sowohl-als-auch-Falle. Eine theologische Kritik des Postmodernismus, hg. v. K. Füssel, D. Sol1e, F. Steffensky, Luzern.
Fuhrmans, Horst, 1991, Einleitung, S. 3-38. In: F. W. J. Schel1ing, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Stuttgart.
Gadamer, Hans-Georg, [6]1990, Bd. 1 Hermeneutik. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen.
Galeano, Eduardo, 21984, Tage und Nächte von Liebe und Krieg. Autobiographischer Bericht aus Uruguay, Wuppertal.
Goiuzeta, Roberto Segundo, 1984, Domination and Liberation. An Analysis of the Anadialectical Method of Enrique Dussel and its implications for International Dialogue, Diss., Milwaukee/Wisconsin.
Goiuzeta, Roberto Segundo, 1988, Liberation, Method, and Dialogue. Enrique Dussel and North American Theological Discourse, Atlanta.
Goldmann, Lucien, 1975, Lukács und Heidegger. Nachgelassene Fragmente, Darmstadt und Neuwied.
Gorz, André, 1983, Abschied vom Proletariat. Jenseits des Sozialismus, Reinbek bei Hamburg.
Greimas, Algirdas Julien, 1971, Strukturale Semantik. Methodologische Untersuchungen, Braunschweig.
Goodman, Ne1son, [1]1990, Weisen der Welterzeugung, Frankfurt am Main.
Gulyga, Arsenij, 1989, Schel1ing. Leben und Werk, Stuttgart.
Gutiérrez, Gustavo, [4]1979, Theologie der Befreiung. Mit einem Vorwort von Johann Baptist Metz, München/Mainz.
Gutiérrez, Gustavo, 1984, Die historische Macht der Armen, München/Mainz.
Habbel, Thorsten, 1994, Der Dritte stört. Emmanuel Lévinas -Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie. Mit einem Exkurs zum Verhältnis zwischen Emmanuel Lévinas und Martin Buber, Mainz.
Habermas, Jürgen, [3]1969, Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, Neuwied und Berlin.
Habermas, Jürgen, 1970, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, S. 73-103. In: Hermeneutik und Dialektik. Festschrift für Hans-Georg Gadamer, hg. v. R. Bubner u.a., Bd. I, Tübingen.
Habermas, Jürgen, [1]1973, Kultur und Kritik, Frankfurt am Main.
Habermas, Jürgen, 1976, Was heisst Universalpragrnatik?, S. 174-272. In: Sprachpragmatik und Philosophie, hg. v. K.-O. Apel, Frankfurt am Main.
Habermas, Jürgen, [1]1983, Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt am Main.
Habermas, Jürgen, 1984, Über Moralität und Sittlichkeit -Was macht eine Lebensform »rational«?, S. 218-235.1n: Rationalität. Philosophische Beiträge, hg. v. H. Schnädelbach, Frankfurt am Main.
Habermas, Jürgen, 1985, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main.
Habermas, Jürgen, [1]1985a, Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V, Frankfurt am Main.

Habermas, Jürgen, 1987, Philosophisch-politische Profile, Frankfurt am Main.
Habermas, Jürgen, [9]1988, Erkenntnis und Interesse. Frankfurt am Main.
Habermas, Jürgen, 1988a, Theorie des kommunikativen Handelns. Bd.1 Handlungsrationalität, Frankfurt am Main.
Habermas, Jürgen, [1]988b, Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt am Main.
Habermas, Jürgen. [1]199, Erlauterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main.
Habermas, Jürgen. [1]1992, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main.
Hassan. Ihab, 1987, Plura1ismus in der Postmoderne, S. 157-184. In: Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne. hg. v. D. Kamper u.a., Frankfurt am Main.
Haug, Wolfgang Fritz, 1985, Pluraler Marxismus. Bd.1, Berlin.
Haug, Wolfgang Fritz, [5]1989, Vorlesungen zur Einführung ins Kapital mit einem Nachwort zur dritten Auflage, Berlin/Hamburg.
Haug.,Wolfgang Fritz, 1994. Karl Marx oder der Beginn der Ultima philosophia. S. 96- 112. In: Der Marxismus in seinem Zeita1ter, hg. v. H. F1eischer, Leipzig.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1969, Wissenschaft der Logik I.In: Theorie-Werkausgabe, hg. v. E. Moldenhauer/K. M. Michel. Bd. 5, Frankfurt am Main.
Hegel. Georg. Wilhelm Friedrich. 1969a, Wissenschaft der Logik I.In: Theorie-Werkausgabe,hg. v. E. Moldenhauer/K. M. Michel. Bd. 6, Frankfurt am Main.
Hegel. Georg Wilhelm Friedrich. 1969b, Phänomenologie des Geistes. In: Theorie-Werkausgabe, hg. v. E. Moldenhauer/K. M. Michel. Bd. 3, Frankfurt am Main.
Hegel. Georg Wilhelm Friedrich.,1970, Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. In: Theorie-Werkausgabe, hg. v. E. Moldenhauer/K. M. Michel. Bd. 8., Frankfurt am Main.
Hegel. Georg Wilhelm Friedrich. 1970a, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Theorie-Werkausgabe, hg. v. E. Moldenhauer/K. M. Michel. Bd. 7, Frankfurt am Main.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1970b, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. In: Theorie-Werkausgabe, hg. v. E. Moldenhauer/K. M. Michel. Bd. 12, Frankfurt am Main.
Heidegger, Martin, [15]1979, Sein und Zeit. Tübingen.
Heidegger. Martin, 1991, Kant und das Problem der Metaphysik. In: Heidegger-Gesamtausgabe, hg. v. F.-W. v. Herrmann, Bd. 3, Frankfurt am Main.
Heinrich, Klaus, 1966, Parmenides und Jona. 4 Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie, Frankfurt am Main.
Heinrich, Klaus, 1982, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, Basel/Frankfurt am Main.
Heintel, Erich, 1972, Einführung in die Sprachphilosophie, Darmstadt.
Henrich, Dieter, 1987, Konzepte, Frankfurt am Main.
Henrich, Dieter, [1]1990, Ethik zum nuklearen Frieden, Frankfurt am Main.
Hickel, Rudolf, [3]1979, Zur Methode der Politischen Ökonomie, S. 880-931. In: Karl Marx. Das Kapita1. Kritik der Politischen Ökonomie. Band III: Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion, hg. v. F. Engels, Frankfurt am Main/Berlin/Wien.
Hinkelammert, Franz J., 1985, Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus. Münster/Freiburg (Schweiz)
Hinkelarnmert, Franz J., 1989, Der Glaube Abrahams und der Ödipus des Westens. Opfermythen im christlichen Abendland.,Münster.
Hinkelammert, Franz J., 1991, Wirtschaft. Utopie und Theologie: die Gesetze des Marktes und der G1aube, S. 58 -85. In: Verändert der Glaube die Wirtschaft? Theologie und Ökonomie in Lateinamerika, hg. v. R. Fornet-Betancourt, Freiburg im Breisgau/BaseI/Wien.

Hinkelarnrnert, Franz J., 1993, Gebrauchswert, Nutzenpräferenz und postmodemes Denken: Die Wertlehre in der Wirtschaftstheorie und ihre Stelle im Denken über die Gesellschaft, S. 66-152. In: Die Diskursethik und ihre lateinarnerikanische Kritik. Dokumentation des Seminars: Interkultureller Dialog im Nord-Süd-Konflikt. Die hermeneutische Herausforderung, hg. Y. R. Fornet-Betancourt, Aachen.

Hinkelarnmert, Franz J., 1994, Diskursethik und Verantwortungsthik: eine kritische Stellungnahme, S. 111-150. In: Konyergenz oder Diyergenz? Eine Bilanz des Gesprachs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik, hg. Y. R. Fornet-Betancourt, Aachen.

Hinkelarnmert, Franz J., 1995, Die Marxsche Wertlehre und die Philosophie der Befreiung: einige Probleme der Diskursethik und der Marxismuskritik Apels, S. 35-73. In: Für Enrique Dussel. Aus Anlass seines 60. Geburtstages, hg. Y. R. Fornet-Betancourt, Aachen.

Holz, Hans Heinz, 1990, Absolute, Das, S. 32-40. In: Europaische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Bd. 1, hg. Y. H.J. Sandkühler, Harnburg.

Honneth, Axel, 11980, Arbeit und instrumentales Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie, S. 185-233.1n: Arbeit, Handlung, Normativität, hg. Y. A. Honneth/U. Jaeggi, Frankfurt am Main.

Honneth, AxeI/Mc Carthy, Thomas/Offe, Claus/Wellmer, Albrecht (Hg.), [1]1989, Zwischenbetrachtungen. Irn Prozess der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag, Frankfurt arn Main.

Horkheimer, Max, 1980, Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsatze, Frankfurt am Main.

Huizing, Klaas, 1988, Das Sein und der Andere. Lévinas, Auseinandersetzung mit Heidegger.,

Husserl, Edmund, 1954, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.ln: Husserliana, hg. Y. H. L. yan Breda, Bd. VI, Haag.

Irrlitz, Gerd, 1994, Einheit und Differenz im Denken yon Karl Marx, S. 113-137.1n: Der Marxismus in seinem Zeitalter, hg. Y. H. Fleischer, Leipzig.

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

Jay, Martin 1987, Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Institus für Sozialforschung, Frankfurt arn Main.

Jiménez-Orte, Jesús, 1985, Fondements Ethiques d'une Philosophie Latinoaméricaine de la Libération: E. Dussel, Diss. Montréal.

Kamper, Dietrich/yan Reijen, Willem (Hg.), [1]1987, Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Potmoderne, Frankfurt arn Main.

Kanitscheider, Bemulf (Hg.), 1976, Sprache und Erkenntuis. Festschrift für Gerhard Frey zum 60. Geburtstag, Innsbruck .

Kant, Immanuel 1911, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 385-463. In: Kant. s gesammelte Schriften, Akad.-Ausg. Bd. 4, Berlin/Leipzig.

Kant, Irnrnanue1 1911a, Kritik der reinen Vernunft, In: Kant' s gesammelte Schriften, Akad.-Ausg. Bd. 3, Berlin/Leipzig.

Kant, Immanuel 1912, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, S. 32-42. In: Kant' s gesammelte Schriften, Akad.-Ausg. Bd. 8, Berlin/Leipzig.

Kant, Immanuel 1912a, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, S. 15-31. In: Kant' s gesammelte Schriften, Akad.-Ausg. Bd. 8, Berlin/Leipzig.

Kant, Immanuel 1912b, Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, S. 253-271.1n: Kant's gesarnrnelte Schriften, Akad.-Ausg. Bd. 8, Berrln/Leipzig.

Kant, Immanuel 1923, Reflexionen zur Anthropologie, S. 55-493. In: Kant's gesammelte Schriften, Akad.-Ausg. Bd. 15.1, Berlin/Leipzig.

Kant, Immanuel 1966, Logik Philippi, S. 303-496.1n: Kant's gesammelte Schriften, Akad.-Ausg. Bd. 24.1.1, Berlin/Leipzig.

Kee, Alistair, 1990, Marx and the failure of liberation theology, London/Philadelphia.
Kern, Bruno, 1992, Theologie im Horizont des Marxismus. Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Mainz.
Konig, Gert, 1989, Perspektivismus, perspektivisch, Sp. 364-375. In: Historisches Worterbuch der Philosophie, hg. v. J. Ritter, Bd. 7, Darmstadt.
Koselleck, Reinhart, 1973, Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen, S. 211-222. In: Geschichte- Ereignis und Erzählung, hg. v. R. Koselleck u.a., München.
Koselleck, Reinhart/Stempel, Wolf-Dieter (Hg.), 1973a, Geschichte -Ereignis und Erzählung, München.
Kosík, Karel, [1]1986, Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt, Frankfurt am Main.
Kotátko, Petr, 1987, Das logische Apriori bei Kant und im dialektischen Materialismus, S. 89 ff.ln: Philosophie und Wissenschaften: Das Problem des Apriorismus, hg. v. G. Pasternack, Frankfurt am Main/Bern/New York.
Kreiser, Lothar, 1990, Wahrheit, S. 746-760. In: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Bd. 4, hg. v. H.J. Sandkühler, Hamburg.
Kristeva, Julia, [1]1990, Fremde sind wir uns selbst, Frankfurt am Main.
Krumpel, Heinz, 1992, Philosophie in Lateinamerika. Grundzüge ihrer Entwicklung, Berlin.
Künne, Wolfgang, Wahrheit, 1991, S. 116-171.1n: Philosophie. Ein Grundkurs, hg. v. E. Martens u. H. Schnädelbach, Bd.1, Reinbek bei Hamburg.
Küttler, Wolfgang/Rüsen, Joro/Schulin, Ernst (Hg.), 1992, Geschichtsdiskurs. Bd. 1: Grundlagen und Methoden der Historiographiegeschichte, Frankfurt am Main.
Küttler, Wolfgang/Rüsen, Joro/Schulin, Ernst (Hg.), 1992a, Geschichtsdiskurs. Bd. 2: Anfänge modernen historischen Denkens, Frankfurt am Main.
Kuhlmann, Wolfgang, 1993, Bemerkungen zum Problem der Letztbegründung, S. 212-237. In: Transzendentalpragmatik. Ein Symposion für Karl-Otto Apel, hg. v. A. Dorschel u.a., Frankfurt am Main.
Kuhn, Thomas S., [1]1973, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt am Main.
Kutschera, Franz von, 1982, Grundfragen der Erkenntnistheorie, Berlin/New York.
Labica, Georges/Bensussan, Gérard (Hg.), 1985, Kritisches Wörterbuch des Marxismus, Hg. d. deutschen Fassung W. F. Haug, Berlin (West).
Labica, Georges, 1986, Der Marxismus-Leninismus. Elemente einer Kritik, West-Berlin.
Laclau, Ernesto, 1981, Politik und Ideologie im Marxismus. Kapitalismus , Faschismus, Populismus, Hamburg.
Landmann, Michael, 1980, Gespräche mit Ernst Bloch im Sommer 1968 auf Korçula, S. 3-25 und S. 278-293.1n: Neue Deutsche Hefte 27.
Lange, Friedrich Albert, [1]1974, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Bd. I: Geschichte des Materialismus bis auf Kant, Frankfurt am Main.
Lange, Friedr/ch Albert, [1]1974a, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Bd. 2: Geschichte des Materialismus seit Kant, Frankfurt am Main.
Lévinas, Emmanuel, 1981, Dialog, S. 61-85.1n: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, hg. v. F. Böckle, Bd. I, Freiburg.
Lévinas, Emmanuel, 1983, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg/München.
Lévinas, Emmanuel, 1987, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/München.
Lévinas, Emmanuel, 1992, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg/München.
Libeskind, Daniel, 1992, Fragmente von Utopia. Weitere Meditationen zur Zukunft Berlins, S. 86 f. In: Lettre International 19.

Lienkamp, Andreas, 1989, Der sozialethische Ansalz der christlichen Befreiungsethik Lateinamerikas, S. 149- 188. In: Jahrbuch für christliche Sozia1wissenschaft 30.
Lopez-Velasco, Sirio, 1988, Exigência de justiça e filosofía la linguagem ordinaria, S. 17-24. In: Libertaçao-Liberación, Bd. II, 1, CEFIL, Campo Grande/Mato Grosso de Sul (Brasilien).
Lopez-Velasco, Sirio, 1993, Kapitalismuskritik und Diskursethik, S. 153-173. In: Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik. Dokumentation des Seminars: Interkultureller Dialog im Nord-Süd-Konflikt. Die hermeneutische Herausforderung, hg. Y. R. Fornet-Betancourt, Aachen.
Lopez-Velasco, Sirio, 1994, Ética de la producción: fundamentos, Campo Grande/Mato Grosso de Sul (Brasilien).
Lukács, Georg, 1981, Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog. Red.: Istyán Eorsi, Frankfurt am Main.
Lukács, Georg, [10]1988, Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik, Darmstadt und Neuwied.
Lumer, Christoph, 1990, Begründung, S. 364-369. In: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Bd. 1, hg. Y. H.J. Sandkühler, Hamburg.
Marcuse, Herbert, 1962, Vernunft und Reyolution, Neuwied und Berlin.
Marcuse, Herbert, [13]1979, Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Darmstadt und Neuwied.
Marquard, Odo, [3]1992, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt am Main.
Mariátegui, José Carlos, 1986, Sieben Versuche, die peruanische Wirklichkeit zu verstehen, Berlin/Freiburg (Schweiz).
Marquinez-Argote, Germán, 1983, Enrique Dussel: filósofo de la liberación latinoamericana, S. 5-51. In: Dussel, Enrique, [2]1983, Introducción a la filosofía de la liberación, Bogotá.
Martens, Ekkehard/SchnädelBch, Herbert (Hg.), 1991, Philosophie. ein Grundkurs, Bd. 1, Reinbek bei Hamburg.
Martens, Ekkehard/SchnädelBch, Herbert (Hg.), 1991a, Philosophie. ein Grundkurs, Bd. 2, Reinbek bei Hamburg.
Marx, Karl, 1953, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin.
Marx, Karl, 1958, Die heilige Familie, S. 3-223. In: Marx-Engels- Werke, Bd. 2, Berlin.
Marx, Karl, 1958a, Thesen über Feuerbach, S. 5-i. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 3, Berlin.
Marx, Karl, 1960, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, S. 111-207. In:
Marx-Engels-Werke, Bd. 8, Berlin.
Marx, Karl, 1961, Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, S. 615-642. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 13, Berlin.
Marx, Karl, 1961a, Zur Kritik der Politischen Ökonomie, S. 5-160. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 13, Berlin.
Marx, Karl, 1962, Das Kapita1. Kritik der politischen Ökonomie, Band 1. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 23, Berlin.
Marx, Karl, 1962a, Kritik des Gothaer Programms, S. 11-32. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 19, Berlin.
Marx, Karl, 1964, Das Kapita1. Kritik der politischen Ökonomie, Band 3, hg. Y. F. Engels. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 25, Berlin.
Marx, Karl, 1967, Marx an Iwanowna Sassulitsch, S. 166 f. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 35, Berlin.
Marx, Karl, 1968, Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844). In: Marx-Engels-Werke, Erg.-Bd. I, Berlin.
Marx, Karl, 1968a, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, S. 378-391. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 1, Berlin.
Marx, Karl, 1977, Zur Kritik der politischen Ökonomie (Ms. 1861-1863). In: Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), Abt. II, Bd. 3.2, Berlin.
Marx, Karl/Engels, Friedrich, 1958, Die Deutsche Ideologie, S. 9-530. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 3, Berlin.

Marx, Karl/Engels, Friedrich, 1959, Manifest der kommunistischen Partei, S. 459-493. In: Marx-Engels-Werke, Bd. 4, Berlin.
Mead, George Herbert, 1968, Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt am Main.
Medick, Hans (Hg.), 1993, Mikro-Historie. Neue Pfade in der Sozialgeschichte, Frankfurt am Main.
Meinhardt, Helmut, 1971, Andersheit, Anderssein, Sp. 297-300. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. J. Ritter, Bd. I, Darmstadt.
Mendieta, Eduardo, 1995, Critical Theory and Liberation Philosophy: A confrontation, S. 75-92. In: Für Enrique Dussel. Aus Anlass seines 60. Geburtstages, hg. v. R. Fornet-Betancourt, Aachen.
Menzel, Ulrich, [1]1992, Das Ende der Dritten Welt und das Scheitem der grossen Theorie, Frankfurt am Main.
Merleau-Ponty, Maurice, 1966, Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin.
Meyer, Gerd, 1990, Stalinismus, S. 447-456. In: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Bd. 4, hg. v. H.J. Sandkühler, Hamburg
Mittelstrass, Jürgen, 1984, Forschung, Begründung, Rekonstruktion. Wege aus dem Begründungsstreit, S. 117-140. In: Rationalität. Philosophische Beiträge, hg. v. H. Schnädelbach, Frankfurt am Main.
Mittelstrass, Jürgen, 1987, Philosophische Grundlagen der Wissenschaften. Über wissenschaftstheoretischen Historismus, Konstruktivismus und Mythen des wissenschaftlichen Geistes, S. 13-42. In: Philosophie und Wissenschaften: Das Problem des Apriorismus, hg. v. G. Pastemack, Frankfurt am Main/Bem/New York.
Montaigne, Michel de, 1984, Die Essais. Ausgewählt, übertragen und eingeleitet von Arthur Franz, Stuttgart.
Moreau, Pierre-François, 1994, Spinoza. Versuch über die Anstössigkeit seines Denkens, Frankfurt am Main.
Moros-Ruando, E. P., 1984, The philosophy of liberation of Enrique Dussel: An alternative to Marxism in Latin America?, Diss., Nashville/Tennessee.
Münch, Dieter, 1992, Referenz, Sp. 385-388. In: Historisches Worterbuch der Philosophie, hg. v. J. Ritter, Bd. 8, Darmstadt.
Negt, Oskar, 1969, Marxismus als Legitimationswissenschaft, S. 7-48. In: Kontroversen über dialektischen und mechanischistischen Materialismus, hg. v. A. Bedorin u. N. Bucharin, Frankfurt.
Nicolin, Friedrich/Poggeler, Otto (Hg.), 1985, Hegel-Studien, Bd. 20, Bonn.
Nietzsche, Friedrich, 1984, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, hg. v. M. Landmann, Zürich.
Ober, Christofer, 1993, System, Lebenswelt und die Herausforderung durch den Anderen, Diss., Tübingen.
Ober, Christofer, 1994, Enrique Dussels Entwurf einer Transzendentalökonomie im Anschluss an Marx, S. 67 -78. In: Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften 203.
Oeing-Hanhoff, Ludger, 1971, Anamnesis, Sp. 263-266. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. J. Ritter, Bd. I, Darmstadt.
Ofsti, Audun, 1993, Das Sprachspiel-ldiom und die Einheit der Vernunft. Bemerkungen zu Apels Wittgensteinkritik, S. 62-92. In: Transzendentalpragmatik. Ein Symposion für Karl-Otto Apel, hg. v. A. Dorschel u.a., Frankfurt am Main.
Pannenberg, Wolfhart, 1973, Erfordert die Einheit der Geschichte ein Subjekt?, S. 478-490. In: Geschichte- Ereignis und Erzählung, hg. v. R. Koselleck u.a., München.
Pastemack, Gerhard (Hg.), 1987, Philosophie und Wissenschaften: Das Problem des Apriorismus, Frankfurt am Main/Bem/New York.
Pasternack, Gerhard/Sandkühler Hans Jorg, 1987, Apriorismus -Problem oder Scheinproblem der Philosophie und der Wissenschaften? Bemerkungen zu unterschiedlichen Begründungsverfahren,

S. 43-63. In: Philosophie und Wissenschaften: Das Problem des Apriorismus, hg. v. G. Pastemack, Frankfurt am Main, Bem, New York.
Penner, Peter, 1989, Die absolute Alterität Gottes. Ein lateinamerikanischer Beitrag zur Gottesfrage, S. 27-37. In: Concordia, Intemationale Zeitschrift für Philosophie 15.
Penner, Peter 1991, Über den Begriff der Befreiung. Das Experiment einer politischen Philosophie aus Lateinamerika, S.18-33. In: Concordia, Intemationale Zeitschrift für Philosophie 19.
Penner, Peter 1995, Eine Metatheorie des historischen Subjekts. Anmerkungen zu Enrique Dussels Befreiungsethik, S. 103-119. In: Für Enrique Dussel. Aus Anläss seines 60. Geburtstages, hg. v. R. Fornet-Betancourt, Aachen.
Peter, Anton, 1988, Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie. Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich, Freiburg.
Peukert, Helmut, [1]1976, Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, fundamentale Theologie: Ana1ysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Düsseldorf.
Puntel, Bruno L., 1978, Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie. Eine kritisch-systematische Darstellung, Darmstadt.
Putnam, Hilary, '1990, Vernunft, Wahrheit und Geschichte, Frankfurt am Main.
Ricoeur, Paul, 1974, Geschichte und Wahrheit, München.
Ricoeur, Paul, 1992, Philosophie et libération, S. 50-56. In: Concordia. Intemationale Zeitschrift für Philosophie 22.
Ritter, Joachim (Hg.), 1971, Historisches Wörterbuch der Philosophie, Darmstadt.
Rottgers, Kurt, 1990, Kritik, S. 889-898. In: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Bd. 2, hg. v. H.J. Sandkühler, Hamburg.
Roig, Arturo Andrés, 1993, Mis tomas de posicion en fi1osofía. Interview, S. 76-91. In: Concordia. Internationa1e Zeitschrift für Philosophie 23.
Roig, Arturo Andrés, 1994, La »dignidad humana« y la »moral de la emergencia« en América Latina, S. 173-186. In: Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprachs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik, hg. v. R. Fornet-Betancourt, Aachen.
Rojas, Raúl, 1989, Das unvollendete Projekt. Zur Entstehungsgeschichte von Marx' Kapital, Berlin/Hamburg.
Rorty, Richard, 1981, Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie, Frankfurt am Main.
Rottlander, Peter, 1995, Die Fremden als Thema der Ethik. Einige Überlegungen zur »Option für die Anderen« im Kontext der Bundesrepublik Deutschland, S. 149-167. In: Für Enrique Dussel. Aus Anläss seines 60. Geburtstages, hg. v. R. Fornet-Betancourt, Aachen.
Rüsen, Jörn, 1990, Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens, Frankfurt am Main.
Runggaldier, Edmund, 1990, Ana1ytische Sprachphilosophie. Grundkurs Philosophie 11, Stuttgart/Berlin/Koln.
Salazar Bondy, Augusto, 1968, ¿Existe una filosofía de nuestra América?, México.
Sandkühler, Hans Jörg, 1970, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Stuttgart.
Sandkühler, Hans Jörg, 1973, Praxis und GeschichtsbewuBtsein. Studie zur materialistischen Dialektik, Erkenntnistheorie und Hermeneutik, Frankfurt am Main.
Sandkühler, Hans Jorg, 1973a, Zur Spezifik des Geschichtsbewusstseins in der bürgerlichen Gesellschaft, S. 499-503. In: Geschichte -Ereignis und Erzahlung, hg. v. R. Koselleck u.a., München.
Sandkühler, Hans Jorg (Hg.), 1990, Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, 4 Bde., Hamburg.
Sandkühler, Hans Jorg, 1990a, Ideologie, S. 616-639. In: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Bd. 2, hg. v. H.J. Sandkühler, Hamburg.
Sandkühler, Hans Jorg, 1990b, Materialismus, S. 228-274. In: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Bd. 3, hg. v. H.J. Sandkühler, Hamburg.

Sandkühler, Hans Jorg, 1990c, Plura1ismus, S. 728-734. In: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Bd. 3, hg. v. H.J. Sandkühler, Hamburg.
Sandkühler, Hans Jorg, [1]1991, Die Wirklichkeit des Wissens. Geschichtliche Einführung in die Epistemologie und Theorie der Erkenntnis, Frankfurt am Main.
Sandkühler, Hans Jorg, 1992, Die Welt im Spiegel -Welt als Konstruktion. Dokumentation einer Kontroverse, Bremen.
Sandkühler, Hans Jorg, 1994, Marx und die Problematik eines zureichenden ModeIls von Rationa1ität, S. 187-214. In: Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik, hg. v. R. Fornet-Betancourt, Aachen.
Sandkühler, Hans Jorg, 1995, Empirie vs. Dia1ektik? Hegel vs. Aristoteles? Überlegungen im Anschluss an Anneliese Griese, S. 289-301. In: Interaktionen zwischen Philosophie und empirischen Wissenschaften. Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte zwischen Francis Bacon und Emst Cassirer, hg. v. H. J. Sandkühler, Frankfurt am Main/Berlin/Bem.
Santos, Theotonio dos, 1972, Über die Struktur der Abhängigkeit, S. 243-257. In: Imperialismus und struktureIle Gewa1t, hg. v. D. Senghaas, Frankfurt am Main.
Sartre, Jean-Paul, 1991, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Reinbek bei Hamburg.
Sauerwald, Gregor, 1985, Zur Rezeption und Überwindung Hegels in lateinamerikanischer Philosophie der Befreiung, S. 221-245.1n: Hegel-Studien, hg. v. F. Nicolin u. a., Bd. 20, Bonn.
Schäfer, Lothar, 1991, Natur, S. 467-507. In: Philosophie. Ein Grundkurs, hg. v. E. Martens u. H. Schnädelbach, Bd.2, Reinbek bei Hamburg.
Schelkshorn, Hans, 1989, Dia1ogisches Denken und politische Ethik. Untersuchungen zur Relevanz personal-dialogischen Dekens für eine GeseIlschaftsethik bei Friedrich Gogarten, Emil Brunner und Enrique Dussel, Diss., Wien.
Schelkshorn, Hans, 1992. Diskurs und Befreiung. Versuch einer kritischen Zuordnung von »Diskursethik« und der »Ethik der Befreiung« E. Dussels. S. 181-207. In: Diskursethik oder Befreiungsethik? Dokumentation des Seminars: Die Transzendentalpragmatik und die ethischen Probleme im Nord-Süd-Konf1ikt, hg. v. R. Fornet-Betancourt, Aachen.
Schelkshorn, Hans, 1992a, Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels, Freiburg/Basel/Wien.
Schelkshorn, Hans, 1993, Ethik ohne ethnozentrischen Fehlschluss? -Eine kritische Diskussion der Diskurs- und der lateinamerikanischen Befreiungsethik, S. 220-233. In: Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik. Dokumentation des Seminars: InterkultureIler Dialog im Nord-Süd-Konflikt. Die hermeneutische Herausforderung, hg. v. R. Fornet-Betancourt, Aachen.
Schelkshorn, Hans, 1994, Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von KarI-Otto Apel und Enrique Dussel, Diss., Wien.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 1965, Darstellung des philosophischen Empirismus, S. 271-332. In: Schelling-Werke, hg. v. M. Schroter, Bd. V, München.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 1965a, Einleitung in die Philosophie der Mytho1ogie, S. 431-754.1n: Schelling-Werke, hg. v. M. Schroter, Bd. V, München.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 1965b, Philosophie der Offenbarung, S. 389-726. In: Schelling-Werke, hg. v. M. Schröter, Bd. VI, München.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, [2]1993, Philosophie der Offenbarung 1841/1842, herausgegeben und eingeleitet von Manfred Frank, Frankfurt/Main.
Schmidt, Alfred, [1]1974, Friedrich Albert Lange als Historiker und Kritiker des vormarxschen Materialismus, S. X-XXI. In: F. A. Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Bd. 1, Frankfurt am Main.
Schnädelbach, Herbert, 1974, Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus, Freiburg/München.
Schnädelbach, Herbert (Hg.), [1]1984, Rationalität. Philosophische Beiträge, Frankfurt am Main.

Schnädelbach, Herbert, 1991, Kultur, S. 508-548. In: Philosophie. Ein Grundkurs, hg. v. E. Martens u. H. Schnädelbach, Bd.2, Reinbek bei Hamburg.
Schnädelbach, Herbert, 1991a, Philosophie, S. 37-76. In: Philosophie. Ein Grundkurs, hg. v. E. Martens u. H. Schnädelbach, Bd.1, Reinbek bei Hamburg.
Schnädelbach, Herbert, 1991b, Philosophische Argumentation, S. 683-707. In: Philosophie. Ein Grundkurs, hg. v. E. Martens u. H. SchnädelBch, Bd.2, Reinbek bei Hamburg.
Scholem, Gershom, 1987, Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik, Frankfurt am Main.
Scholem, Gershom, [4]1991, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt am Main.
Schröder, Richard, 1994, Gottesdienst, Afterdienst, Fetischdienst. Zum kritischen Gebrauch einer religionsgeschichtlichen Kategorie bei Kant und Marx, S. 138-160. In: Der Marxismus in seinem Zeitalter, hg. v. H. F1eischer, Leipzig.
Schürmann, Volker, 1990, Interesse, S. 704-707. In: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Bd. 2, hg. v. H.J. Sandkühler, Hamburg.
Schulte, Joachim, 1989, Wittgenstein. Eine Einführung, Stuttgart.
Schutte, Ofelia, 1987, Origenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano, S. 19- 42. In: Prometo, Revista latinoamericana de Filosofía (Guadalajara) 3, H. 8.
Shalev, Meir, 1994, Esaus Kuss. Eine Familiensaga, Zürich.
Searle, John R., [4]1990, Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay, Frankfurt am Main.
Semprun, Jorge, [1]1984, Was für ein schöner Sonntag!, Frankfurt am Main.
Sidekum, Antonio, [1]1993, Ethik als Transzendenzerfahrung. Emmanuel Lévinas und die Philosophie der Befreiung, Aachen.
Sölle, Dorothee, 1982, Stellvertretung: ein Kapitel Theologie nach dem »Tode Gottes«, Stuttgart.
Steinberg, Hans-Josef, 1967, Sozialismus und deutsche Sozialdemokratie. Zur Ideologie der Partei vor dem I. Weltkrieg, Hannover.
Störig Hans Joachim, 1982, K1eine Weltgeschichte der Wissenschaft, Bd. 1, Stuttgart.
Störig, Hans Joachim, 1982a, Kleine Weltgeschichte der Wissenschaft, Bd. 2, Stuttgart.
Taylor, Charles, 1978, Hegel, Frankfurt am Main.
Theunissen, Michael, [2]1981, Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin/New York.
Thieme, Klaus (Hg.), 1982, Althusser zur Einführung, Hannover.
Thompson, Edward P., 1980, Das Elend der Theorie, Frankfurt am Main/New York.
Thompson, Edward P., 1987, Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse. Erster Band, Frankfurt am Main.
Thompson, Edward P., 1987a, Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse. Zweiter Band, Frankfurt am Main.
Toulmin, Stephen Edelston, 1975, Der Gebrauch von Argumenten, Kronberg (Taunus).
Tosel, André, 1990, Übersetzbarkeit der Sprachen, S. 638-643. In: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Bd. 4, hg. v. H.J. Sandkühler, Hamburg.
Traine, Martin, 1994, »Die Sehnsucht nach den ganz Anderen«. Die Frankfurter Schule und Lateinamerika, Aachen.
Tugendhat, Emst, 1984, Probleme der Ethik, Stuttgart.
Tugendhat, Emst, '1990, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt am Main.
Tugendhat, Emst, [1]1992, Ethik und Politik. Vorträge und Stellungnahmen aus den Jahren 1978-1991, Frankfurt am Main.
Tugendhat, Emst, '1993, Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt am Main.
Tugendhat, Emst, [2]1994, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt am Main.
Tugendhat, Emst/Wolf, Ursula, 1986, Logisch-semantische Propadeutik, Stuttgart.

Vattimo, Gianni, 1990, Das Ende der Moderne, Stuttgart.
Vega, Rafael de la, 1990, Attentismus, S. 274-276. In: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Bd. 1, hg. v. H.J. Sandkühler, Hamburg.
Veyne, Paul, 1988, Die Originalität des Unbekannten: für eine andere Geschichtsschreibung, Frankfurt am Main.
Veyne, Paul, 21990, Von der Geschichtsschreibung, Frankfurt am Main.
Veyne, Pau11992, Foucault: Die Revolutionierung der Geschichte, Frankfurt am Main.
Vico, Giambattista, 1966, Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker: nach der Ausgabe von 1744, übers. v. E. Auerbach, Reinbek bei Hamburg.
Vilar, Pierre, 1977, Marxistische Geschichte, eine Geschichte im Entstehen. Versuch eines Dialogs mit Althusser, S. 108-168. In: M. Bloch/F. Braudel/L. Febvre u. a., Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse, hg. v. C. Honegger, Frankfurt am Main.
Vincent, Bemard, 1992,1492: »Das Jahr der Wunder«. Spanien 1492: Die Vertreibung der Juden und Mauren und die Einführung der Grammatik, Berlin.
Wellmer, Albrecht, [1]1986, Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik, Frankfurt am Main.
Wellmer, Albrecht, 1989, Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie? Variationen über den Satz »Wir verstehen einen Sprechakt, wenn wir wissen, was ihn akzeptabel rnacht, S. 318-370. In: Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag, hg. v. A. Honneth u.a., Frankfurt am Main.
Wittgenstein, Ludwig, [9]1993, Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus. In: Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt am Main.
Wittgenstein, Ludwig, [9]1993a, Philosophische Untersuchungen.ln: Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt am Main.
Wittgenstein, Ludwig, [9]1993b, Über Gewissheit. In: Werkausgabe Bd. 8, Frankfurt am Main.
Zea, Leopoldo, 1976, El pensamiento latinoamericano, Barcelona.
Zea, Leopoldo, 1992, Die lateinamerikanische Philosophie und die Überwindung des Eurozentrismus. Interview, S. 178-192. In: Für Leopoldo Zea/Para Leopoldo Zea, hg. v. R. Fornet-Betancourt, Aachen.
Zeleny, Jindrich, 1973, Die Wissenschaftslogik und »Das Kapital«, Frankfurt am MainWien.
Zimmermann, Roque, 1987, Amercia Latina -o não ser. Urna abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel, Petrópolis.

NACHWORT

Die vorliegende Untersuchung wurde unter dem Titel »Die Aussenperspektive des Anderen. Enrique Dussels Befreiungsethik als formalpragmatische Theorie Kooperativen Handels« von der Universität Bremen im Sommersemester 1995 als philosophische Inaugural Dissertation angenommen. Für die vorliegende Veröffentlichung wurden einige geringfügige Änderungen eingearbeitet.

Für vielfältige Anregungen, aufmerksame Kritik und die stets wohlwollende, ermutigende Betreuung meiner Arbeit bin ich in erster Linie Prof. Hans Jorg Sandkühler und Priv. Doz. Raúl Fornet-Betancourt zu Dank verpflichtet. Bei ihnen habe ich weit mehr gelernt, als in dieser Arbeit zum Ausdruck kommt. Für Auskünfte und weiterführende Anregungen bedanke ich rnich des weiteren herzlich bei Prof. Wolfgang F. Haug, Prof. Dieter Henrich, Prof. Gerhard Pasternack, Dr. Hans Schelkshorn, Prof. Manfred Stöckler und, last not least, bei Prof. Enrique Dussel selbst. Ein weiterer Dank geht an den Argument-Verlag für die freundliche Aufnahme meiner Arbeit in das Verlagsprogramm.

Darüberhinaus gilt mein Dank all denen, ohne deren Diskussionsbereitschaft und hilfreiche Unterstützung verschiedenster Art ich diese Arbeit nicht zum Abschluss hätte bringen können. Insbesondere danke ich Georg Baumeister, Elisabeth Burkhart, Christa und Roland Göhring, Achim und Hans-Peter Kel1er, Manfred Kienzle, Michael Kolb, Theresia Koppisch, Christian Meyer-Hof, Ursula und Bemhard Nadolski, meiner Mutter Maria Penner, Gisela Rexer-Schneider und Ulrich Sandkühler-Stahnke. Schliesslich gilt mein besonderer Dank meiner Frau Birgitta sowie meinen Kindern Johannes, Georg und Andrea, die rnich durch alle Höhen und Tiefen dieser Jahre hindurch getragen haben.