

EINLEITUNG

Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist die Befreiungsethik Enrique Dussels. Im 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 verfißt, begründet sie die Unterscheidung des Wissenschaftlichen 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 partikuläre 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 Interaktion* 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 demzufolge 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 Wissenschaftlichen 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 Althussters zum dienenden und zum ausbeutenden Verhältnis der Philosophie in bezug auf die Wissenschaften: "Die von uns vertretene Philosophie (...) vertraut den Wissenschaftlern, ihre wissenschaftlichen 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 Händen oder in ihren Köpfen; ein grosser Teil dieser Kräfte existiert ausserhalb von ihnen, in der Welt der Menschen, in ihren Arbeiten, ihren Kämpfen 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, sondern 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 unternimmt.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 Verständigungsformen 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 *ornnitude 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 Habermas 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. Transzendente Bedingung der Möglichkeit von Verstehen überhaupt ist nach Dussel die Rekonstruktion des "praktisch extrinsischen Blickwinkels"⁸ der "virtuellen Exteriorität"⁹ des Anderen. Mit seinem Theorem der *virtuellen Exteriorität* entfaltet Dussel eine ethische Norm praktischen Handelns, die das Recht der Subjektivität 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 Möglichkeit 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 Möglichkeit 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 "dialektischen 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 transzendentaldialogische¹² »Aussenperspektive«¹³ des Anderen. Die Aussenperspektive des Anderen bildet den transzendentalen Referenzpunkt¹⁴ 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 Fernet-Betancourt in: Fernet-Betancourt 1994, S. 272-295. Vgl. dazu weiter unten auch Kap. 2 meiner Arbeit.

11 Apel 1991a, 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 Fällen) 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 Rekurses¹⁵, 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*, sondern 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, dass "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 befreienden¹⁹ 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 Gegenstück zur Verwendung des »Diskurs«-Begriffes bei Apel und Habermas. In gewisser Weise kann mein Gebrauch an eine Formulierung 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 Habermas 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 [...]. 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 verfaßt in der Auseinandersetzung mit Karl-Otto Apel. [...] jetzt im Ausgang von einem pragmatischen Rahmen der Philosophie -und nicht von einem rein phänomenologischen, trans-ontologischen 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 Formulierung des Programms einer Transformation von Geschichtsphilosophie in eine Ethik versteht sich ausdrücklich im Anschluss an Karl-Otto Apels Programmatik einer formalpragmatischen »Transformation 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 wissenschaftlichen Fehlschluss noch einer Reduktion hin zum Irrationalen anheimfällt. Es gibt kein Zurück hinter die Idee einer »Selbstausslegung« des Subjekts, so kann diese Intention Apels zugespitzt formuliert werden (Apel 1991, S.9-76).

erscheinenden Zugriff wähle ich, weil er eine umfassende Rekonstruktion 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* Rekonstruktion der These der Dusselschen Philosophie der Befreiung. Es geht um die Frage, wie ein historisches Subjekt als transzendentales 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 Befreiungsethik Enrique Dussels in seinem historisch-genetischen und philosophischsystematischen Kontext (Kapitel 2). Dazu löse ich aus dem allgemeineren Rahmen der sogenannten »Philosophie der Befreiung« näherhin 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 internationalen Dialog mit vergleichbaren Theorien zu bewähren sucht. Philosophisch gehaltvoll ist diese Theorie, weil sie eine ethische, eine ontologische und eine epistemologische These beinhaltet. Zweitens artikuliert 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 zugrundeliegenden 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 unterliegen. Da gibt es den natürlich mit Bedacht so gewählten Dialog zwischen Diskursethik und Befreiungsethik, welcher zeigt, dass beide Ethiken an ähnlichen Themen arbeiten und ähnliche Probleme aufweisen. Da gibt es die Rezeptionsgeschichte der Frankfurter Schule im Rahmen lateinamerikanischer Philosophie und Theologie²² Da gibt es den

21 An dieser Stelle sei eine terminologische 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 Terminus »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 Trainee 1994. An dieser Stelle sei grundsätzlich 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 gesellschaftlicher 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 *funktionalistisches* Modell geht dagegen von einer Pluralität von Subjekten aus. Es negiert ein absolutes Apriori von Geschichte, indem es ein historisches Subjekt als »relationale« Schnittstelle 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 Moralität, 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 Kurationsparadigmas, 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 gemäss 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 werden kann. Anders scheint mir die inklusionslogische²⁴ Moralität, wie sie in dem Titel einer "Würde der Person"²⁵ gefasst wird, nicht denkbar. Eine *ideologiekritisch* 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 (Kapitel 4). Die praktische Funktion einer solchen theoretischen Norm liegt darin, dass sie das Modell eines moralischen Konsenses inspiriert, aus dem ein Gemeinschaftseffekt²⁶ 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 transzendente 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 Dussels 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 Beeinträchtigung 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 räumlicher 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 Programm 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 Programm 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 Wahrnehmung ihrer eigenen

27 Lévinas 1997, S. 10. Vgl. dazu die Ausführungen von Tsel, 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." (Tsel 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 Verhältnisse? 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.

lateinamerikanischen Realität geschärft hat, so kann der europäische Blick auf die lateinamerikanische Philosophie vielleicht die Wahrnehmung der eigenen europäischen Problematik inspirieren.

In gewisser Weise kann Dussels Befreiungsethik als Resultat einer spezifischen, sympathischen 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 Lernen *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.